TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND

DER GANZEN REIHE XXVIII. BAND

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

INHALT DES 13. BANDES DER NEUEN FOLGE

(DER GANZEN REIHE XXVIII. BAND)

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 Seiten. 1904.	Heft 1
Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 Seiten.	Heft 2
Harnack, A., Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom. 10 Seiten.	
Klostermann, E., Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 Seiten. 1905.	
Resch, G., Das Apostoldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 Seiten. 1905.	Heft 3
Harnack, A., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 Seiten.	Heft 4
Schultze, K., Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 Seiten.	
Augar, F., Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat. 82 Seiten. 1905.	

DIE GESCHICHTE

DER

DOGMATISCHEN FLORILEGIEN

VOM V.—VIII. JAHRHUNDERT

VON

D. THEODOR SCHERMANN

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1904

Band XII (Resch, der Paulinismus und die Logia Jesu) erscheint in Kürze

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII, 1:

Neueste Hefte:

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmat. Florilegien vom V—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (NF. XIII 1) M. 3.50

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. (NF. I, 2) M. 3 —

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**)

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50

Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.50

Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. nach e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50

Goetz, K. G., D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —

Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50

Harnack, A., D. pseudocypr. Trakt. de singularitate cleric. e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann**, u. **Bonwetsch**, NF. VIII, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899 (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschgn. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8 —

Harnack, A., Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**)

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12 —

Janssen, R., D. Johannes-Ev. u. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einzeln*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. 28 S. 1902. (s. o. **Harnack**)

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6 —

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (NF. XI, 2) M. 7 —

Leipoldt, Johs., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (NF. X, 1) M. 7 —

— Šaïd. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2 —

Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6 —

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** NF. V, 4) M. 5 —

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.80

Sickenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4 —

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. **Schmidt**)

Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50

Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 4) M. 5 —

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13 —

Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —

Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** NF. II, 3b) M. 2 —) einzeln M. 1.50

Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380 —
Zweite Reihe (11 Bände bis jetzt vollständig). M. 299.50

In gute Halbfranz-Bibliotheksbde. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 10 Bde.) zu je M. 2.50 geb. vorrätig.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

DIE GESCHICHTE

DER

DOGMATISCHEN FLORILEGIEN

VOM V.—VIII. JAHRHUNDERT

VON

D. **THEODOR SCHERMANN**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1904

SEP 30 1937

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE XIII. BAND 1. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Nachdem die unter dem Namen der hl. Parallelen bekannten Scholiensammlungen schon seit längerer Zeit eifrigster Durchforschung und Ausbeutung unterliegen, und die exegetischen Catenen in einem eigenen Kataloge gebucht sind, ist es wohl zeitgemäß, auch die in Handschriften und Concilsacten vorhandenen dogmatischen Florilegien zu sammeln und zu sichten. Zwar sind sie schon da und dort zu Rate gezogen worden; allein um nicht weiterhin Gefahr zu laufen, den einen oder andern Zeugen zu übersehen, mußte einmal eine systematische Sammlung veranstaltet werden.

Bei Erledigung meiner Aufgabe ging ich von der doctrina patrum de Verbi incarnatione aus, welche in Codex Vaticanus graecus 2200 vollständig vorliegt. Andere Handschriften waren schon bekannt; einzelne Stücke wurden von Fr. Diekamp und D. Serruys ausfindig gemacht. Abgesehen von einigen Capiteln der doctrina, welche in manchen bis jetzt unbeachteten Handschriften zerstreut sich vorfanden, bot Codex Parisiensis graecus 1115 (s. XI), die Abschrift einer Handschrift der apostolischen Bibliothek vom Jahre 759, neben einer Reihe von Florilegien früherer Jahrhunderte, auf fol. 121 ff. eine Menge Scholien unter einem Gesamttitel, welche in der doctrina patrum in verschiedenen Capiteln untergebracht sind. Infolgedessen entstand die Frage: War ein Grundstock von Scholiensammlungen vorhanden, aus welchem ein Compilator die doctrina patrum durch Zerteilung in Capitel, Beigabe der Überschriften und dogmatischen Einleitungen gebildet hat, oder ist die Vermengung der Scholien unter eine Gesamtrubrik die abgeleitete Form? Ich entschied mich für das erstere, wobei ich eigene Arbeit des Compilators in dem Suchen von Scholien für seine dogmatischen Gesichtspunkte nicht ausschließe. Dazu rechne ich auch vor allem jenen

als Anhang der doctrina beigegebenen Häretikerkatalog. — Da einzelne Capitel ihre Zusammengehörigkeit durch die Gleichartigkeit der Überschriften und teilweise auch der Scholien bekunden, so gruppierte ich die Capitel systematisch, um sie den conciliengeschichtlichen Florilegien einzureihen.

Eine neue und vollständige Ausgabe der doctrina patrum de Verbi incarnatione bereitet Fr. Diekamp in Münster vor, wie er in dem zu dem betreffenden Citat S. 68 anzumerkenden Artikel: Das Glaubensbekenntnis des apolinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien, Theol. Quartalschr. 1904, 407 ff., ankündigt.

Möge dieser erste Anfang zur weiteren Durchsuchung der Kataloge und Handschriften nach dieser Richtung hin Anlaß geben!

Für Anerkennung dieser Arbeit als Habilitationsschrift spreche ich der hochwürdigen theologischen Facultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München, für Verleihung eines Reisestipendiums dem kgl. Bayr. Staatsministerium des Innern geziemenden Dank aus.

München, Oktober 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Dogmatische Encyklopädien vom V.—VIII. Jahrh. 1
§ 1. Cod. Vat. gr. 2200 und Paris. gr. 1115 1
§ 2. Christologische Encyklopädien des VI. und VII. Jahrh. Katechetische Florilegien 10

II. Zum nestorianischen und eutychianischen Streit 13
§ 3. Verhandlungen der 3. und 4. allgemeinen Synode aus Cod. Paris. 1115 13
§ 4. Quellen und Verfasser antinestorianischer und anti-eutychianischer Florilegien 15
§ 5. Nestorianische und eutychianische Florilegien . . . 19
§ 6. Scholiasten 21
§ 7. Citatensammlung 24

III. Zum Monophysitismus des VI. Jahrh. 31
§ 8. Entstehungs- und Verfassergeschichte der Florilegien 31
§ 9. Scholiasten 34
§ 10. Citatensammlungen 36

IV. Exegetische Catenen zu Mt. 26, 39f und Lc. 2, 52 41
§ 11. Geschichte und Scholiasten 41
§ 12. Citatensammlungen 43

V. Zum Origenisten- und Dreicapitelstreit 46
§ 13. Zu den Acten der 5. allg. Synode zu Konstantinopel 46
§ 14. Zum Origenistenstreit im VI. Jahrh. 47
§ 15. Zum Dreicapitelstreit 50

VI. Zum monergistischen und monotheletischen Streit 53
§ 16. Acten 53
§ 17. Entstehung und Verfasser 55
§ 18. Scholiasten 57
§ 19. Citatensammlungen 59

BQ
R5
.T3
v. 28-29

Seite

VII. Ein Katalog der auf Concilien des V.—VII. Jahrh. gen. Häretiker 65
§ 20. Vornicaenische Häretiker 66
§ 21. Apollinaristen 67
§ 22. Arianer 68
§ 23. Nestorianer 68
§ 24. Monophysitische Schriftsteller 70
§ 25. Monotheleten 73
VIII. Aus der Zeit des Bildersturmes 74
§ 26. Quellen 74
§ 27. Citatensammlung 75
IX. Trinitarische Florilegien 78
§ 28. Der Streit um das filioque vom VII.—IX. Jahrh. . . 78
§ 29. Handschriftlicher Bestand 80
§ 30. Citatensammlung 89
Anhang: Ein christologisches und ein trinitarisches Florilegium . . 98
Register: I. Kirchenschriftsteller und Häretiker 102
II. Handschriften 105
III. Die Capitel der doctrina patrum de Verbi incarnatione 105

M = Migne, Patrologiae series graeca. Die in Klammern beigefügten Zahlen bedeuten den Fundort der Schrift (nicht des Citates) bei Migne.

I. Dogmatische Encyklopädien in Handschriften und bei Schriftstellern vom V.—VIII. Jahrhundert.

§ 1. Cod. Vat. gr. 2200 und Paris. gr. 1115.

Bereits im 2. Jahrhundert hatten ein Justinos, ein Eirenaios reichliche Citate aus Schriften der Häretiker und christlichen Apologeten in ihre Werke aufgenommen. Der Zweck war ein apologetischer, derselbe, welcher auch der Beweggrund zur Ausgestaltung der dogmatischen Florilegien im Zeitalter der großen trinitarischen und christologischen Kämpfe und Concilien war. Zum erstenmal spricht Hippolytos[1] im sogenannten Labyrinth von einer Gruppierung von Auszügen aus älteren kirchlichen Schriftstellern nach dogmatischen Gesichtspunkten. Allein im 4. Jahrhundert, als Areios die orthodoxe Trinitätslehre angriff, waren den Verteidigern keine Aussprüche von Kirchenschriftstellern zur Hand, welche sie hätten ins Feld führen können. Die Klage des Alexandros von Alexandreia in seinem Briefe[2] an Bischof Alexandros von Konstantinopel und in seiner epistula encyclica[3], daß die Bibelstellen, welche von der Erniedrigung Christi handeln, von den Arianern in ihrem Sinne ausgelegt werden, und daß ihm Stellen rechtgläubiger Kirchenschriftsteller zu einem Traditionsbeweis fehlen, wiederholte sich noch so oft in demselben Jahrhunderte. Athanasios hält sich zwar nur für den Verteidiger der *παραδοθεῖσα παρὰ τῶν πατέρων ἀποστολικὴ πίστις*[4], aber abgesehen von dem einen Fall, wo er zu Origenes und Theognostos greift[5], mag er nicht ein zweites Mal sich auf seine Vorgänger berufen haben. Selbst der gelehrte Compilator Didymos[6] nennt keinen seiner zahl-

1) Ad. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur I, Leipzig 1893, XXXI. — 2) Migne P. gr. 18, 552 B. — 3) Mansi Ampl. Concil. Coll. II 796 D. — 4) ad Serap. I, Migne P. gr. 26, 605 C. — 5) ad Serap. IV, 8ff. 6) Vgl. J. L. Mingarelli in Migne P. gr. 39, 1023ff.

reichen Lehrmeister mit Namen. Es war noch ein Ringen um die Sache selbst, die dogmatische Entwicklung war noch zu jung, um einen Traditionsbeweis liefern zu können.

Der erste Anlaß, bei welchem das Gewicht der Väterstellen und die Frage nach der Überlieferung erörtert wurde, wird von einer Synode von Konstantinopel im Jahre 383 berichtet. Um eine Einigung der orthodoxen und arianischen Bischöfe zu erzielen, machte der Lector Sisinnios, mit der Disputation gegen die Arianer beauftragt, den Vorschlag, statt der Disputationen, durch welche nur die Zwietracht vergrößert werde, die Zeugnisse der Kirchenväter vorzulegen. Sisinnios kam scheint's nicht zu seinem Vorhaben, da die Parteien über den Wert dieser Zeugnisse nicht einig werden konnten.[1] In der Folgezeit aber nahm der patristische Beweis eine hervorragende Stellung ein, so daß wir im 8. Jahrhunderte Florilegiensammlungen der hauptsächlichsten dogmatischen Streitfragen haben: die wertvollsten, vollständigsten Handschriften sind Cod. Vat. gr. 2200 und Cod. Paris. gr. 1115.

1. In Cod. Vat. gr. 2200 findet sich eine Sammlung christologischen und trinitarischen Inhalts, welche unter dem Titel: Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione von A. Mai[2] teilweise ediert wurde. Zwar wurden bis jetzt vier weitere Handschriften der doctrina ausfindig gemacht; da zwei aber nur teilweise sie überliefern, so wird hier nur auf diese Grund-Hs mit Herbeiziehung der schon von A. Mai benützten zweiten Vatic. Hs Rücksicht genommen. Cod. Vat.-Column. gr. 2200 (s. IX), bombyc., 26 × 15 Seiten-, 20,5 × 9,5 Schriftfläche. 3 + 491 SS., 31 Quaternionen. Die Schrift in Cursiv-Minuskel ist von rechts nach links geneigt; die Überschriften in liegender Unciale. Die Schriftgrenze ist mit einem Griffel gezogen. 28 bis 30 Zeilen auf der Seite, da die Schriftgrenze nicht immer eingehalten wurde. Iota subscripta sind daneben geschrieben; Accente und Spiritus fehlen fast durchweg. Die drei ersten leeren Seiten tragen verschiedene Nummern, unter denen die Hs früher in andern Bibliotheken eingestellt war, und ein Siegel mit der Umschrift Libraria Colonna. Nach S. 60 fehlt ein Blatt. Die Lemmata sind einzeln am Rande numeriert, so daß $\pi\gamma'$ von S. 60 auf $\pi\eta'$ überspringt.

1) Sozomenos VII 12, Mansi III 643 ff. — 2) A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio VII 1—73.

Um diese Lücke auszufüllen, hat A. Mai eine zweite Hs benützt: Cod. Vat. gr. 1102, welche aus zwei Bänden besteht. Die Papierhs (s. XV) hat 28—32 Zeilen bei 22,5 × 14,8 Seiten-, 16 × 9 Schriftfläche. Der Text der doctrina patrum beginnt im zweiten Band (ff. 208—420) auf fol. 346^{v} und endigt fol. 420^{v} im 25. Capitel der doctrina. Diese Hs ist nicht von der ersten abhängig, da sie mehrere Citate aufweist, welche Cod. Vat.-Column. nicht bietet.

Dazu kommen noch zwei weitere Hss, ein Cod. Bodl. (Clarom.) gr. misc. 184 (s. XIII)[1], der bereits öfters, z. B. von Turrianus benützt wurde, und ein Cod. Vatop. 507 (s. XI), auf den D. Serruys[2], der sich jüngst mit den Hss beschäftigt hat, aufmerksam machte. Solange nicht die letzteren zwei Hss vollständig veröffentlicht sind, lohnt es sich nicht, auf die Beziehungen der Hss untereinander einzugehen. Soviel bis jetzt zu ersehen ist, ist keine Hs von der anderen direct abhängig. Cod. Bodl. hat noch ein Capitel mit einem Florilegium für die Bilderverehrung.

Cod. Vat.-Column. 2200 hat SS. 1—430 die 40 Capitel der doctrina patrum, SS. 430—491 Tractate über das Alte Testament, von denen Mai S. 3 die Titel veröffentlicht und Serruys (S. 189ff) einiges über die kritischen Zeichen des Origenes mitgeteilt hat. Der letzte Kirchenschriftsteller, welcher in der doctrina erwähnt wird, ist Maximos confessor († 662). Da das Symbolum von 681 noch nicht darin mitgeteilt ist, verlegt Serruys die Abfassung in die Jahre 662—681. Loofs[3] vermutet den Verfasser oder Redactor in dem Patriarchen Sophronios von Jerusalem, welcher in dem *σχόλιον Σωφρονίου* wohl ein Selbstcitat beigefügt habe. Serruys legte Gewicht auf die zwei anderen Handschriften der doctrina, von denen Cod. Bodl. zwei weitere Scholien aus Anastasios aufwies, und Cod. Vatop. innerhalb der doctrina zwei Capitel des *ὁδηγὸς* des Anastasios Sinaites und eine *πίναξ τῶν κεφαλαίων τῆς ὁδηγοῦ*, welche mit der von A. Mai veröffentlichten Capitelübersicht der doctrina patrum bis c. 29 identisch ist, bietet. Aus diesen Gründen spricht er für Anastasios als Verfasser.

---

1) Fr. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griech. Kirche. TU III, Leipzig 1887, 99ff. — 2) D. Serruys, Anastasiana in Mélanges d'archéologie et d'histoire XXII, Paris 1902, 157ff. — 3) Loofs, Leontius von Byzanz 92—108.

Es ist doch jedenfalls ein zu äußerliches Criterium, aus der Benennung der Scholien auf einen Verfasser schließen zu wollen. Bevor wir daher auf die Frage nach dem Verfasser oder dem Redactor näher eingehen, wollen wir den Inhalt betrachten.

Abgesehen von dem ersten Capitel, welches trinitarischen Charakter nach Titel wie Citaten trägt, und cc. 31—35, 37—39, sind sämtliche übrigen Capitel gegen Häretiker des V. und VI. Jahrhunderts, besonders gegen die Monophysiten, deren vornehmlichste Vertreter die Severianer waren, und deren Ausläufer gerichtet.

Capitel 31—35, 37—39 stehen mit den übrigen in gar keinem Zusammenhang, trennen cc. 36 und 40 von ihren Genossen. Capitel 31 ist eine alttestamentliche Theologie über die Trinität, über die Berufung zum Christentum und das Aufhören der alttestamentlichen Opfer, an deren Stelle das Kreuzesopfer trat.[1] Die Capitel 32—33 und 39 handeln über die Bücher der Hebräer und die Zeichen der Hexapla nach Epiphanios[2], Proklos und Chrysostomos.[3]

Capitel 34 (SS. 356—374) ist ein Auszug aus Epiphanios *περὶ αἱρέσεων σύντομος ἔκθεσις* in 64 Paragraphen. Capitel 35 (SS. 384—389) *ἔτι περὶ αἱρέσεων καὶ αἱρεσιάρχων ἐκ τῶν συνοδικῶν τοῦ ἁγίου Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων.* Capitel 37 *τὸ σύμβολον τῆς ἁγίας πίστεως ἡμῶν ὅπερ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ λέγειν ἐδιδάχθημεν*; es folgt: *ἀποκάλυψις ὀφθεῖσα τῷ ἁγίῳ Γρηγορίῳ δι' ἧς ἐδιδάχθη παρὰ τῆς ἀχράντου θεοτόκου διὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου τὴν πίστιν τὴν ὀρθοδόξαν*, SS. 402—404 (Mai 67) *διδασκαλία ὀρθόδοξος.* Capitel 38 (SS. 404—407) *πόσοις ὀνόμασι σημαίνεται ὁ πατὴρ παρὰ τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ.*

Nach dem 40. Capitel folgen *Χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν*, welche in Cod. Vatop. nur noch in einer kleinen Anzahl von Fragmenten erhalten ist.

Auch mit Ausnahme der soeben genannten Capitel läßt sich der übrige Teil nicht in eine Ordnung bringen. Wie es schon aus cc. 36 und 40, welche gegen Severos gerichtet und mitten

---

1) Cod. Vat.-Column. 2200 S. 333—348; findet sich auch in Cod. Paris. 1115 f. 294r—302r. — 2) Vgl. Serruys a. a. O. S. 189 A. 1. — 3) Cap. 39 in Cod. Vat.-Column. S. 407—412.

in den zusammenhanglosen Capiteln untergebracht sind, ersichtlich ist, hat das Ganze, das überhaupt kein einheitliches Werk ist, auch keine durchgängige Disposition. Soviel die Überschriften ergeben, hat c. 1 trinitarischen Inhalt. C. 2, wohl gegen Severos gerichtet, stammt aus späterer monophysitischer Zeit, c. 3 gegen Nestorios, cc. 5, 6, 7 bekämpft Nestorios und Eutyches zumal, cc. 8 und 9 gegen Severos, 10 und 11 gegen Nestorios und Eutyches, cc. 12—15 richtet sich gegen Monergismus, cc. 16, 17, 19 gegen Monotheleten, cc. 18, 20 gegen Agnoëten, cc. 25—26 gegen Origenes, die übrigen Capitel 21, 22—24, 27—30, 36, 40 gegen die Monophysiten. Jedenfalls ist es nicht zweckdienlich, jedem Capitel eigene Bedeutung beizumessen, selbst Cod. Vat. 1102 verweist in c. 9 auf c. 29, bei c. 13 auf c. 16 als ähnlichen Stoff. Wenn man vollends findet, daß die Citate, welche als einzelne Capitel in der doctrina auftreten, in andern Catenen unter einer Gesamtrubrik z. B. *ὅτι Χριστὸς ἐκ δύο φύσεων* sich finden, so kommt man von selbst auf den Verdacht, daß vorhandene Sammlungen von Citaten zerschnitten und mit neuen Überschriften und Titulationen versehen wurden. Dabei kam es vor, daß dieselben Citate an zwei verschiedenen Stellen Verwendung fanden, so z. B. in c. 17 und 19. Der zweite Zeuge, Cod. Vat. 1102, offenbar später neu redigiert, was sich in einem Zuwachs von Stellen zeigt, merkte einigemale zu der bereits in einem andern Capitel herbeigezogenen Stelle an: *προεγράφη εἰς κεφ. ιγ'*, als in c. 22 dieselben Stellen aus Gregor. Nyss. catech. sermo und c. Eun. IV wiederkehrten. Die Überschriften der Capitel entsprechen daher nicht ganz und gar dem Charakter und Inhalte der Citate, welche oft überhaupt nur von der Gottheit Christi sprechen. Damit soll aber nicht gesagt sein, als ob das Ganze nur ein Plagiat wäre. Der Redactor hat auch ganz neue Citate beigebracht, die sich sonst in keiner ähnlichen Sammlung finden. Capitel 40, welches dem ganzen Florilegium nur nachträglich angehängt ist, beweist dies am besten; es enthält keine Citate aus Kyrillos und ist durchaus originelles Eigentum eines Mannes. Ebenso wie dieses Capitel, schlossen sich später Zusätze aus der Zeit der Ikonoklasten an, wie Cod. Bodl. zeigt.

An Sophronios oder Anastasios Sinaites als eigentlichen Verfasser ist jedenfalls nicht zu denken, höchstens als Redac-

tor.[1] Das Verfahren, aus den Scholien den Verfasser erschließen zu wollen, ist wohl das unsicherste; denn ob dem Anastasios in einer Hs ein sonst namenloses Scholion beigelegt wird, kommt nicht in Betracht, besagt vielmehr nur, daß die betreffenden Scholiasten die Stelle vor sich hatten und vielleicht am Rande commentierten, was von späteren Abschreibern in den Text gesetzt wurde. Mit gleichem Rechte könnte man Leontios oder Eulogios als teilweise Verfasser bezeichnen, unter deren Namen ebenfalls Scholien eingetragen sind. Es läßt sich überhaupt nur eine Zeit feststellen, wann die christologische Sammlung vollendet war, die Zeit der großen theologischen Encyklopädien, insbesondere eines Maximos, der als letzter in der doctrina genannt ist. Würde die Catene wirklich von Sophronios stammen, so hätte er nicht in Capitel 35 einen Auszug aus seinem eigenen Werke beigefügt und sich das Prädicat *ἅγιος* gegeben.

Mit dieser Sammlung ist inhaltlich verwandt Cod. Paris. gr. 1115.

2. Cod. Paris. gr. 1115 (Medic.-Reg. 2951) geschrieben 1276 durch Leo Kinnamos, Papierhs, 314 ff. 23,5 × 16,5 Seiten-, 17,5 × 11,5 Schriftfläche, durchweg 25 Zeilen auf der Seite. Dem ersten Folio ist ein Blatt vorgesetzt, auf dem die lateinische Übersetzung von Combefis der Unterschrift des Schreibers auf F. 306^{v} steht: † *τὸ παρὸν βιβλίον ἐγράφη* (später verbessert aus *ἔγραψα*) *διὰ χειρὸς ἐμοῦ Λέοντος τοῦ Κιννάμου, τελειωθὲν σὺν θεῷ μηνὶ Μαρτίῳ ιδ′ ινδ. ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ ἔτους ςψπδ ἐπὶ τῆς βασιλείας τῶν εὐσεβεστάτων καὶ πιστοτάτων καὶ ἐκ θεοῦ ἐστεμμένων μεγάλων βασιλέων ἡμῶν, τοῦ τε κυροῦ Μιχαὴλ Δούκα Ἀγγέλου Κομνηνοῦ τοῦ Παλαιολόγου καὶ νέου Κωνσταντίνου καὶ Θεοδώρας τῆς εὐσεβεστάτης Αὐγούστης καὶ τοῦ κυροῦ Ἀνδρονίκου Κομνηνοῦ τοῦ Παλαιολόγου, καὶ Ἄννης τῆς εὐσεβεστάτης Αὐγούστης καὶ ἐναπετέθη ἐν τῇ βασιλικῇ βιβλιοθήκῃ, μετεγράφη δὲ ἀπὸ βιβλίου εὑρεθέντος ἐν τῇ παλαιᾷ βιβλιοθήκῃ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, ὅπερ βιβλίον ἐγράφη καὶ αὐτὸ ἐν ἔτει ςσξζ, ὡς ἀριθμεῖσθαι τοὺς χρόνους τοῦ τοιούτου βιβλίου ἄχρι τοῦ παρόντος ιζ′ πρὸς τοὺς πεντακοσίους†. Ἔχει δὲ τὸ παρὸν βιβλίον τετρά(δι)α γεγραμμένα μη′ καὶ φύλλα*

1) Loofs, Leontius von Byzanz 108. Vgl. S. Vailhé, Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche in Revue de l'Orient chrétien 1903, 386f.

τπα καὶ τετράδια ἄγραφα β'. F. 4v ist von jüngerer Hand hereingeschrieben ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ τετραδίῳ δ' εὑρήσεις κεφάλαια τῆς πέμπτης συνόδου, ἀνάγνωθι οὖν κεφάλαιον ις' καὶ ἐπιστολὴν Βιγιλλίου πάπα. Combefis fügte bei: Summa fidei Christianae (ita profert titulus manu vetustiori adscriptus) seu excerpta ex 55 Patribus, ex conciliis et scriptoribus ecclesiasticis. Die Hs, geschrieben im Jahre 6784 der Welt, ist also die Abschrift einer aus der apostolischen Bibliothek, welche im Jahre 6267 der Welt, d. h. 759 nach Christus, geschrieben war. Im ganzen besteht Cod. Paris. gr. 1115 aus 48 Quaternionen und 314 ff. (von dem Schreiber 381 angegeben), wovon zwei unbeschrieben sind.

Die ersten 7 Folia sind durch spätere mit unzierlicher, schlechter Schrift ersetzt. Die Hs beginnt f. 4v mit Barlaami monachi confutatio illorum quae a papae legatis de processione S. Spiritus dicta fuerant, woran sich offenbar als Abschrift der verdorbenen Blätter sofort ein Brief des Theodoretos an Johannes von Antiocheia anschließt. Combefis bemerkte auf dem vorgesetzten Blatt nach der lateinischen Übersetzung der Unterschrift: multa in hoc codice continentur, quibus illustrari possunt concilia III. IV. V. VI. et VII., et in iis quaedam inedita. Die Ausgaben und Actenstücke der betreffenden Concilien werden vor jedem Capitel eingefügt werden.

Der Inhalt des Florilegiums ist folgender: Fol. 4v—31r (wobei fol. 4—8 von jüngerer Hand geschrieben sind) enthält Beiträge und Actenstücke zu den Concilien von Ephesos und Chalcedon; Fol. 31v—40r Aktenstücke der fünften Synode, welche sonst nur lateinisch erhalten sind. Fol. 40r beginnt eine Sammlung in buntestem Durcheinander, am Rande ist von späterer Hand beigefügt *Λεοντίου*, mit der Einleitung, *ἀναγκαῖόν ἐστι μέλλοντας ἡμᾶς Χριστιανικῶν αἱρέσεων ἐπιμνηθῆναι* als *πρᾶξις σὺν θεῷ α'* (vgl. Anastasios M 89, 96 C). Fol. 42r als zweites Capitel die Aufzählung der biblischen Bücher, fol. 45r γ' christliche Lehrer (vgl. M 89, 113), fol. 47r δ'-έ Häresien und Concilien von Areios bis Agnoëten (vgl. M 89, 97 D), fol. 51r als sechstes Capitel Aufzählung der Kaiser, welche sich um das christliche Dogma verdient gemacht haben, fol. 52v ζ' einzelne Sätze zur Verteidigung gegen Gaianiten und Theodosianer, fol. 55v *η' περὶ τῶν ἐπιχειρημάτων* über die Citate dieser Häretiker aus Gregorios Nyss.,

fol. 57^{v} als 9. Capitel die Entgegnung, worin bereits Citate aus cc. 2 und 7 der doctrina vorkommen. Fol. 59$_{v}$ *περὶ Ὠριγένους*, fol. 60^{r} zwei Schreiben des Papstes an die Kaiser. Fol. 73^{v} das Synodalschreiben des Patriarchen Sophronios von Jerusalem an Sergios von Konstantinopel. Fol. 86^{v} Bericht über die Disputationen des Makarios und Stephanos auf der sechsten allgemeinen Synode von Abt Theophanes von Baiai. Von Fol. 87^{v} ab beginnt ein Tractat aus dem *ὁδηγός* des Anastasios Sinaites, aber mit Umstellung der Capitel und nur teilweiser Herübernahme. Fol. 87^{v}—103^{v} = M 89, 40ff. Fol. 103^{v} ein Auszug aus c. 14 des Hodegos (= M 89, 244); fol. 104^{r} = M 89, 261—264; fol. 106^{r} = M 86, 297; fol. 108^{r}—116^{v} ein Abschnitt aus der pseudoathanasianischen Sammlung de Trinitate (M 28, 1115). Fol. 117^{r} bis 121^{r} *ἐπιλύσεις δογματικῶν ζητημάτων Κυρίλλου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐπιζητηθέντων παρὰ Λιβερίου διακόνου*, über liturgische Fragen und die Engellehre handelnd.

Fol. 121^{r}—129^{v} ein christologisches Florilegium, das Citate mit den cc. 2, 4, 7, 6, 9, 21, 14, 15, 12, 13, 16, 18, 20 der doctrina patrum gemeinsam hat. Von fol. 129^{v}—173^{r} wiederum Auszüge aus dem *ὁδηγός*; fol. 129^{v} = M 89, 88f; fol. 135^{v} = M 89, 109 D; fol. 138^{r}—148^{r} = M 89, 121 A—161 in Auszügen; fol. 148^{r}—152^{r} = M 89, 161f; fol. 152^{r}—156^{r} = M 89, 181—196; fol. 157^{v} = M 89, 204; fol. 164^{v} = M 89, 257; fol. 168^{r} = M 89, 277; fol. 168^{v}—173^{r} = M 89, 280—296; fol. 173^{r} = M 89, 305, 309.

Mit fol. 173^{v} stimmt das Florilegium wieder mit c. 21 der doctrina, fol. 174^{r} mit c. 23 überein. Fol. 175^{r} ist c. 37 (die Apokalypse des Gregorios Thaumaturgos) der doctrina, dann folgen Citate von fol. 175^{v}—180^{v} gemeinsam mit cc. 2 und 7 der doctrina. Von fol. 181^{r} eine trinitarische Catene, beginnend mit dem Lob des Epiphanios und seiner Bedeutung in der Trinitätslehre, wobei zunächst die in dem ancoratus des Epiphanios bekämpften Stellen des Origenes citiert werden, welche mit c. 25 der doctrina patrum correspondieren.

In dieser trinitarischen Sammlung sind manche Stellen mit c. 6 der doctrina gemeinsam. Fol. 188^{r} findet sich ein Tractat über die Synode und das Symbolum von Nikaia und der folgenden Synoden. Fol. 190^{v} folgen zwei Briefe des Kyrillos von Alexandria mit der Symbolerklärung an Anastasios und Alexandros, ein dritter an Nestorios (vgl. c. 24 der doctrina). Fol. 194^{r} fährt

das Florilegium fort, wobei Citate aus c. 11 der doctrina vorkommen. Fol. 213^{v} beginnt *κεφαλαιώδης ἐπιδρομὴ τῆς πίστεως πῶς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῶν τριῶν ὑποστάσεων τὸ σεβὲς τῆς μοναρχίας δόγμα διατηροῦμεν, ἐν ᾧ καὶ οἱ κατ' αὐτῶν τὴν ὑπαρίθμησιν φασκόντων ἔλεγχοι.* Fol. 216^{v} über die Begriffe *οὐσία, φύσις* des Maximos (= M 91, 544, 549—553). Fol. 219^{v} *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων* (?) *περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκονομικῶν συνόδων.* Im ganzen werden sechs Synoden aufgezählt. Fol. 221^{v} Symbolum von Nikaia I; fol. 224^{r} ein Stück aus der Geschichte des Julius Africanus; dann Citate aus Anastasios Sinaites, Gregorios Nyss. trinitarischen Inhalts; fol. 226^{v}—228^{v} ein Passus aus der Chronik des Hippolytos von Theben; fol. 228^{v} ein Epiphaniostext über die Zahl, Heimat und den Wirkungskreis der Propheten und Apostel. Fol. 239^{r} bis fol. 283 Acten und Florilegien zur und aus der siebenten allgemeinen Synode. Auch Citate aus c. 12 (fol. 249^{v}—250^{r}), c. 7 (fol. 250^{r}, 251^{r}) der doctrina kommen darin vor; von fol. 283^{v}—293^{v} kirchenrechtliche Fragen und Florilegien aus Basileios über die Wiederaufnahme der Ketzer (fol. 292^{r}) in die Kirche, fol. 293^{r} über das Symbolum, das den in die Kirche zurückkehrenden Manichäern vorgelegt werden soll, einzelne Fragen aus Isidoros von Pelusion. Von Fol. 294^{r}—306^{v} ist eine alttestamentliche Theologie (vgl. doctr. c. 34f) von anderer Hand geschrieben.

Abgesehen von den trinitarischen Florilegien und jenen aus der Zeit des Ikonoklastenstreites ist von besonderem Interesse jene christologische Catene Fol. 121^{r}—129^{v}, welche unter dem Titel *ὅτι ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν* usw. (= der Überschrift von c. 2 der doctrina) Citate mit cc. 2, 4, 6, 7, 9, 12—16, 18, 20, 21 der doctrina patrum gemeinsam hat. Es handelt sich um die Doppelfrage: ist dieses Florilegium des Cod. Paris. durch Zusammenziehung der Citate aus einzelnen Capiteln der doctrina entstanden, oder hat sich die ganze doctrina aus diesem Grundbestand entwickelt? Ich möchte für letztere Ansicht eintreten. Die letzten zehn Capitel (c. 30—40) der doctrina sind zusammenhanglos aneinandergefügt, das erste Capitel hat trinitarischen Inhalt, infolgedessen reduciert sich der christologische Teil auf einen Complex von Capiteln, deren Anfang und gemeinsame Überschrift eigentlich im zweiten Capitel vorliegt. Da die Citate der einzelnen Capitel oft zweimal wiederkehren, überhaupt so

ziemlich in gleicher Weise zerteilt sind, so ist eher anzunehmen, daß ein Späterer vorhandene Sammlungen zerriß und mit neuen Titeln versah, als eine planlose Vermengung der Väterstellen aus verschiedenen Capiteln vornahm.

§ 2. Christologische Encyklopädien des VI. und VII. Jahrhunderts. Katechetische Florilegien.

Gewiß war es notwendig, daß selbst noch im sechsten Jahrhundert die Begriffe *φύσις*, *οὐσία* und *ὑπόστασις* in Hinsicht ihrer Bedeutung präcisiert wurden, besonders da Kyrillos in dieser Beziehung so hart von den Severianern bekämpft wurde; allein die formelle Behandlung dieses Stoffes bei den Kirchenschriftstellern dieser Jahrhunderte macht den Eindruck, als ob doch nur bereits Gewonnenes neu niedergeschrieben wurde. Der Verlauf der nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten, der neu auftretende Monophysitismus und dessen zweite Seite im Monergismus und Monotheletismus verlangten noch bedeutende Kräfte auf der Seite der Orthodoxen, welche den Ränken der Häretiker entgegenzutreten imstande waren. Die drei hervorragendsten Schriftsteller dieser Periode sind Leontios von Byzanz, Maximos Confessor und Anastasios Sinaites.

Leontios von Byzanz (c. 485—542) hatte in seinen sieben polemischen Schriften[1] die Nestorianer, Eutyches mit seiner Partei, Apollinaris, insbesondere Severos bekämpft. Er hielt es meistens für angemessen, seine Beweise mit Vätercitaten zu durchsetzen *πρὸς βεβαίωσιν τῶν ἡμετέρων λόγων* und versichert dabei[2], daß er wegen der Streitigkeiten, welche die Gegner an die Erklärung und Herbeiziehung der Väterstellen knüpfen, keine zweideutigen oder unsicheren Citate bringe. Die Herausgeber brachten aber nicht alle Väterstellen, wo sie als Florilegium auftraten, zum Abdruck, da dieselben nach ihrer Angabe mit den auf dem Ephesinum und Chalcedonense benützten identisch seien. Besonders wertvoll ist seine Stellensammlung aus Theodoros von Mopsuestia und den ihm verwandten Häretikern.[3] Die Schrift

1) Loofs, Leontius von Byzanz 1—92; W. Rügamer, Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians, Würzburg 1894. — 2) Migne 86, 1308 B. — 3) M 86, 1384 f. und 1396.

contra Monophysitas ist eine reiche Quelle von Vätercitaten, wo er auch die von den Häretikern ausgebeuteten Stellen aufbewahrt hat.[1]

Maximos Confessor (c. 580—662), „der Hauptgegner des Monotheletismus und der hervorragendste Theologe des siebenten Jahrhunderts", „erneuerte die universaltheologischen Bestrebungen des 4. und 5. Jahrh." Die Terminologie und Sprache hat vieles von Pseudodionysios angenommen, in seinen Gedanken aber blieb er seinen Lehrmeistern getreu. Zwar ist eine hierher gehörige Schrift des Maximos *περὶ θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν κεφάλαια δέκα μετὰ πατρικῶν ἀποδείξεων* in Cod. Monoc. gr. 25 (s. XVI) fol. 238—240[2] noch unediert, allein die Vätercitate, welche in den gegen die Monophysiten und Monotheleten gerichteten Schriften vorkommen, sind teilweise auch aus anderen Quellen bekannt; doch hat er auch sehr wertvolle Auszüge uns aufbewahrt, ich erwähne nur die *κεφάλαια ἑπτὰ περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* des Eulogios von Alexandreia.[3]

Anastasios Sinaites (c. 640—700) hat in seinem *ὁδηγός*, der „einen innern Plan nicht erkennen" läßt, vieles aus den Religionsgesprächen, welche er auf seinen Reisen nach Ägypten und Syrien mit den Monophysiten hielt, einverwebt, darunter auch die von den Häretikern beigebrachten Citate.[4]

Weniger die theologischen Leistungen dieser drei bedeutenden Männer — die bei ihnen sich vorfindenden Florilegien werden an geeigneter Stelle zur Verwendung kommen — sollten hier besprochen werden, als vielmehr ihre Bedeutung zur Vererbung der Tradition in der Katechese. Es gibt eine große Anzahl von Handschriften, welche einzelne Teile aus ihren Schriften mit den darin vorkommenden Vätercitaten abwechselnd mit moralischen oder liturgischen Vorträgen wiedergeben. Sie berühren sich mit der unter dem Namen der hl. Parallelen bekannten Literatur[5]

---

1) M 86, 1804ff. — 2) A. Ehrhard in K. Krumbacher, Geschichte der byzant. Literatur 2. Aufl., München 1897, 62. — 3) M 91, 145f. Dazu den neuen Tractat, herausgegeben von O. Bardenhewer, Theol. Quartalschr. 78, 1896, 353—401. — 4) M 89, 151ff., 181 C; 196, 248ff. — 5) K. Holl, Die sacra Parallela des Joh. Damasc. TU N. F. I 1, Leipzig 1897. A. Ehrhard, Zu den Sacra Parallela in Byz. Zeitschr. X 1901, 394.

mit dem Unterschiede, daß sie kein einheitliches Ganzes darstellen. Aus dem *ὁδηγὸς* des Anastasios Sinaites sind *ὅροι* über *τί πατήρ, υἱός, πνεῦμα, φύσις, θέλησις, ἕνωσις, ψυχή* und noch andere Begriffe vorhanden in Cod. Vat. gr. 447 (s. XIV) fol. 329^{r}—334^{r}. Cod. Vat. gr. 1974 (s. XII—XIII) fol. 81^{r}—83^{v}. Diese Encyklopädien wurden bereits von Psellos, dann von Joa. Tapeinos benützt, wie Cod. Vat. gr. 1750 (s. XIV) fol. 93^{r} von ihm überliefert. Dieselbe Hs hat fol. 1^{r} *Μαξίμου μοναχοῦ ὅροι διάφοροι*, ebenso Cod. Vat. gr. 197 (s. XVI) fol. 123^{r}—137^{r} aus den Briefen des Maximos an Kosmas von Alexandreia; die Definitionen über die Begriffe *οὐσία, φύσις* mit den sich daran anschließenden Citaten (M 89, 52 B) finden sich öfters, z. B. Cod. Paris. gr. 854 (s. XIII) fol. 121. Aus dem *ὁδηγός* des Anastasios finden sich Partien in Cod. Vat. gr. 1967 (s. XII—XIII) S. 1—34, 115—314[1], in Coisl. 296 fol. 118^{v}—120.[2]

Diese Unterrichtsbücher, wohl im Gebrauche des Lehrers, zeigen auch kleine Citatensammlungen zu einzelnen Dogmen, welche hier nicht berücksichtigt werden können. Eine *σύνοψις σαφὴς καὶ σύντομος διάγνωσις τῆς πίστεως ἡμῶν τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι* findet sich in Cod. Paris. gr. 1162 (s. XI) fol. 96^{r} bis 123^{r}, dieselbe in Cod. Vat. gr. 1746 (s. XIV) fol. 218^{v}—322^{v} in abgekürzter Form, ähnliche in Cod. Paris. gr. 1259 A (s. XIV) fol. 5^{r}—28; fol. 28^{v}—150^{r} (= *ὁδηγός* des Anastasios), Cod. Paris. gr. 426 (s. XV) fol. 11^{r}—14^{v}, Cod. Vat. 720 fol. 48^{v}—62^{v}, Cod. Vat. 197 fol. 139^{r}—156^{r}.

Unter dem Namen des Patriarchen Sophronios von Jerusalem ist in Cod. Vatic. gr. 1753 (s. XV) auf fol. 225^{r}—230^{v} ein Tractat fälschlicherweise eingetragen, der folgenden Titel hat: *τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων, ἔκθεσις περὶ πίστεως τῆς ὀρθοδόξου, τῆς τε ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ τριάδος καὶ περὶ τῆς θείας ἐνσάρκου οἰκονομίας, καὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων, τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν ἁγίων λειψάνων καὶ περὶ τῶν ἁγίων ζ' οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ περὶ ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως καὶ εἰς σεβασμίαν εἰκῶνος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀχράντου αὐτοῦ μητρός, ἣν ὀφείλει πᾶσα ψυχὴ πιστὴ*

1) F. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster 1898, XVII. — 2) E. v. Dobschütz, Coislinianus 296 in Byz. Zeitschr. XII 1903, 543.

κρατεῖν καὶ ὁμολογεῖν, εὐλόγησον πάτερ. Unter dem Namen des Theodoros Abukara findet sich Cod. Palat. gr. 146 fol. 204^{v} eine kleine trinitarische Abhandlung *περὶ θείων ὀνομάτων κοινῶν τῆς τριάδος* mit Citaten.

II. Acten und Florilegien aus der Zeit der nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten.

§ 3. Zu den Verhandlungen der dritten und vierten allgemeinen Synode aus Cod. Paris. 1115.

1. Cod. Paris. 1115 fol. 4—14 enthält Stücke, die sich vor und nach dem Concil zu Ephesos abgespielt haben. Da fol. 4—8 von zweiter Hand ergänzt sind, welche offenbar das in der Grundschrift sich findende nur teilweise abschrieb, sind die Schreiben des Kyrillos von Alexandreia an die Kaiserinnen (M 76, 1335), seine Apologie an Theodosios (M 76, 454), der zweite Brief an Nestorios (M 77, 39), ferner fol. 5^{r}—7^{r} Stücke aus der Verteidigung des 9. Anathematismus gegen Theodoretos (M 76, 353), auch ein Brief Theodoretos' an Johannes von Antiocheia (M 83, 1414) nur im Auszuge mitgeteilt.

Fol. 8^{r}—14 enthalten Acten aus den Unionsverhandlungen zwischen Kyrillos und Johannes von Ant.; des letzteren Brief (M 77, 132) und des Kyrillos Antwort (M 77, 173 f.). Drei Homilien des Paulos von Emesa de pace (M 77, 1444), eine zweite in Christi nativitatem (M 77, 1433) und eine dritte auf Kyrillos (M 77, 1437) finden sich fol. 8^{r}—11^{r}.

Die beiden Briefe Papst Sixtus III. an Kyrillos vom Jahre 432 oder 433 nach der Synode von Ephesos beginnend *χάριν ὁμολογοῦντες* fol. 7^{r} (M P. l. 50, 584ff., Mansi V 374) und *ἥσθην ἐπὶ τοῖς δηλωθεῖσι* fol. 6^{r} (M P. l. 50, 588) sind beinahe vollständig aufgenommen. Die Approbation der Beschlüsse von Ephesos und die Wiederherstellung des Kirchenfriedens durch Wiederaufnahme des Johannes von Antiocheia in die Kirchengemeinschaft war der Hauptinhalt einiger Schreiben Sixtus III.

an Kyrillos Alex. (M P. l. 50, 602f.) und Johannes von Ant. (M P. l. 50, 607f.). Aus diesen sind fol. 7^{v} einige bemerkenswerte Stellen mitgeteilt.

2. Die drei uns erhaltenen Briefe Flavians[1] von Konstantinopel an Kaiser Theodosios und Papst Leo finden sich auch in dieser Sammlung.

1) Der Brief an Theodosios fol. 14^{r} *ἴσον ἀντιγράφου τῆς ἰδιοχείρου πίστεως Φλαβιανοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιδοθείσης παρ' αὐτοῦ αἰτήσαντι τῷ βασιλεῖ* beginnend mit *οὐδὲν οὕτως πρέπει* fol. 14^{r} (M. P. gr. 65, 889). 2) Der Brief an Papst Leo beginnend *οὐδὲν ἴστησεν* fol. 15^{r} (M P. l. 54, 723 bis 728) (M 89, 181 A). 3) Der Brief an Papst Leo beginnend *εὐσεβείας καὶ τοῦ* fol. 16^{r} (M P. l. 54, 744—748).

3. Von kaiserlichen Schreiben finden sich:

1) Der Brief der Galla Placidia an Pulcheria beginnend mit *ὅτι τὴν Ῥώμην συνεχέσιν* fol. 23^{r} (M P. l. 54, 864—866). 2) Ein Brief der Pulcheria an den Consular von Bithynien beginnend mit *σκοπὸς τῇ ἡμετέρᾳ γαληνότητι* fol. 26^{r}. 3) Das 2. kaiserliche Schreiben des Valentinianos und Markionos an die Synode zu Nikaia mit dem Befehle nach Chalcedon überzusiedeln, beginnend *σπεύδοντας ἡμᾶς* fol. 25^{v}—26^{r} (Mansi VI 557). 4) Das 3. kaiserliche Schreiben an dieselbe Synode, beginnend *ἤδη μὲν καὶ δι' ἑτέρων* fol. 26^{r}—26^{v} (Mansi VI 560). 5) Der Brief des Diakons Hilarius an Pulcheria beginnend *σπουδήν μοι γεγενῆσθαι* steht fol. 22^{v} (M 54, 837), A. Thiel, Epistolae Rom. Pontif. genuinae, Braunsb. 1876, I 1, 127—129.

4. Von den Briefen Leos des Großen enthält Cod. Paris. 1115 folgende: 1) die epist. dogmat. an Flavianos von Konstantinopel, beginnend *ἀναγνόντες τὰ γράμματα* fol. 27^{v}—31^{v} (M P. l. 54, 756, 782); 2) an Theodosios, beginnend *ὅσοι τῶν ἀνθρωπίνων* fol. 20^{v}—21^{r} (M 54, 781—784); 3) an Pulcheria, *πόσην πεποίθησιν* fol. 21^{r}—22^{r} (M786—790); 4) an die Synode von Ephesos, *ἡ τοῦ ἡμερωτάτου βασιλέως* fol. 18^{v} (M 798—800); 5) an die Archimandriten Faustos und Martinos, *ἐπειδὴ διὰ τὴν αἰτίαν* (M 796); 6) an Julianos, *εἰ καὶ διὰ τὴν* fol. 17^{r} (M 804—810); 7) an Pul-

1) Ein Brief des Eusebios von Dorylaion an Flavianos und die *σύνοδος ἐνδημοῦσα* beginnend *ηὔχομεν μὴ οὕτως* in Cod. Paris. 1115 f. 14^{v} ist ein Teil von dem bei Mansi VI 986 mitgeteilten.

cheria ep. II, *αἱ ἐπιστολαὶ αἱ περὶ* fol. 22r (M 834—836); 8) an Theodosios ep. II, *τοῖς γράμμασι τῆς* fol. 19v (M 828—832); 9) an den Klerus von Konstantinopel, *εἰ γνῶσιν ἡμῖν* fol. 23v (M 842 bis 844); 10) an die Archimandriten Konstantinopels, *εἰ καὶ τὰ μάλλιστα* fol. 24v (M 844—846); 11) an Faustos, *κεχαρισμένον ἐστὶν ἀεί* fol. 15v (M 898); 12) an die Synode von Nikaia adressiert, *ἐμοὶ μὲν ἦν* fol. 26v (M 946—942).

§ 4. Quellen und Verfasser antinestorianischer und antieutychianischer Florilegien.

1. In dem dritten Capitel der doctrina patrum de Verbi incarnatione ist eine Schriftstellensammlung[1] *κατὰ Νεστορίου μὴ λέγοντος θεὸν τὸν Χριστὸν μηδὲ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν*, woselbst Mt. 16,1, Joa. 20,31, Rom. 1,1; 9,5; Ephes. 5,5, Galat. 4,5, Tit. 2,13; 1. Joa. 5,25 angeführt werden. Dieselbe wird ergänzt durch Vätercitate, welche zu dem Zwecke gesammelt sind, *ὅτι τὸ „Χριστὸς" ὄνομα ἑκατέρων φύσεων σημαντικὸν καὶ ὅτι θεὸς ὁ Χριστὸς καὶ θεοτόκος ἡ παρθένος*. Das folgende Capitel beschäftigt sich aber bereits mit der Widerlegung des Eutyches, welcher auch die Capitel V, VII, X, XI gewidmet sind. Der enge Zusammenhang zwischen beiden sich entgegengesetzten Irrtümern, Nestorianismus und Eutychianismus, aber gestattete es, daß die gegen Nestorios gerichteten Vätercitate ebenso gegen Eutyches ins Feld geführt werden konnten. Es war daher nicht bloß auf die nochmalige Bestätigung abgesehen, wenn am Schlusse des Concils zu Chalcedon der Inhalt der auf der ersten Sitzung zu Ephesos verlesenen und gebilligten Schriften der Väter Gregorios, Basileios, Athanasios, Hilarius, Ambrosius und Kyrillos neu verlesen wurden. Neben der hypostatischen Union legten die gesammelten Stellen auch für die unvermischte Vereinigung beider Naturen in Christus Zeugnis ab. Es handelte sich vielmehr hauptsächlich um die Erklärungsweise der beigebrachten Citate. Es ist daher schwer, die im fünften Jahrhundert angelegten Sammlungen nach ihrer Tendenz — ob gegen Nestorios oder Eutyches gerichtet — zu

1) Cod. Vat. 2200 S. 51.

scheiden. Auch die doctrina patrum hat Citate und Capitelüberschriften beider Färbungen kurzer Hand vermischt.

Ein Florilegium, welches vom eigenen Verfasser als eine Mischart zwischen christologischem Charakter antinestorianischer Theologie und zwischen Bekämpfung von Eutyches' Lehre gekennzeichnet wird, ist jene Stellensammlung Leos I., welche er seiner epistula dogmatica an Flavianos von Konstantinopel beifügte. Diese instructio, aus den Schriften griechischer und lateinischer Väter gesammelt, war par et multiplex, umfaßte jene Sammlung contra Nestorii impietatem a sanctae memoriae Cyrillo insertam Ephesinae synodi gestis und eigene von Leo gesammelte Vätercitate.[1] Die zeitliche Verwertung des Anhanges, welchen er erst nach der Räubersynode der bereits am 13. Juni 449 ausgefertigten epistula dogmatica beigab[2], und die geplante Verlesung in der zweiten chalcedonensischen Sitzung lassen an der innern Einheit zweier sich entgegengesetzter Theorien keinen Zweifel mehr aufkommen.

2. Schon vor Ausbruch der Streitigkeiten hatte Patriarch Johann von Antiocheia in einem Brief an seinen Freund Nestorios darauf verwiesen, daß der Ausdruck θεοτόκος bereits von vielen Vätern gebraucht worden sei.[3] Dieses in griechischer Sprache nicht mehr erhaltene Florilegium scheint sich syrisch in Cod. Mus. Brit. 12156 (s. VI) fol. 69—79^{v} vorzufinden. Dort trägt die Sammlung nach A. Baumstarks Übersetzung folgenden Titel: „Viele Beweise der hl. Väter, welche zeigen, daß die Jungfrau θεοτόκος und Jesus Christus wahrer Gott, und daß er der eine und nämliche Sohn ist, welcher von Gott dem Vater göttlich anerkannt und ⟨als⟩ von der heiligen Jungfrau ⟨geboren⟩ vermöge der Annahme des Fleisches in den Geschlechtsregistern verzeichnet wird, daß ferner mit der Geburt des Logos im Fleische Leiden und Tod zusammenhängt und daß Christus der λόγος τοῦ θεοῦ ist". Die gegen die Arianer und Nestorianer gerichtete Tendenz, wie auch die beigegebenen Vätercitate legen für Baumstark[4] den sicheren Schluß nahe, daß diese Catene

1) ep. 69 (M P. l. 54, 890 C). — 2) ep. 71 (M 895 A). — 3) Mansi IV 1061. In c. 3 und 4 dieses Briefes spricht er nur allgemein von Citaten, welche Nestorios kenne, ohne Auctoritäten zu verzeichnen. Vgl. V. Schweitzer, Alter des Titels θεοτόκος in „Der Katholik" 83, 1903, 98f. — 4) Jos. Sickenberger, Titus von Bostra, TU N. F. VI, 1. Leipzig 1901, 138.

zwischen 432—459 verfaßt und als fertiges Ganze aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurde.

Kyrillos von Alexandreia war der unermüdliche Sammler patristischer Stellen, welche er in Briefen an die Frauen des kaiserlichen Hofes Eudokia und Pulcheria verwertete, und von denen er auch seinem Freunde Akakios Mitteilung machte.[1]

Diese Sammlungen ergaben jene Zeugenmasse, welche auf Wunsch des Bischofs Flavianos von Philippi in der ersten Sitzung zu Ephesos 431 verlesen wurde, wobei auch Auszüge aus den Schriften des Nestorios vorgelegt wurden.[2]

Dieselben Zeugnisse kamen auch auf dem Concil zu Chalcedon zur Verlesung; es scheint aber, daß auch neue Stellen beigefügt wurden, welche aber nur noch lateinisch erhalten sind. In der Sammlung des Dionysius Exiguus[3] finden sich unter den Acten des vierten Concils testimonia sanctorum patrum, qui duas naturas in Christo professi sunt, worin aber ganz ähnliche Stellen auftreten wie in den gleichzeitigen Sammlungen.

3. Aus dieser Zeit stammen die oben erwähnten Capitel der doctrina patrum. Während c. 3 ganz unzweideutig gegen Nestorios gerichtet ist, zeigen cc. 4, 5, 7, 10 eine Tendenz gegen Eutyches. Die Capitel handeln über die Vereinigung beider Naturen ohne Mischung oder Vermengung zu einer Person (c. 5), ferner darüber, daß Christus, trotzdem manche Väter dafür den Ausdruck *κρᾶσις* gebraucht haben (c. 10), dennoch Gott und Mensch (c. 7) und daher auch *διπλοῦς διὰ τὸ διττὸν τῶν φύσεων* genannt worden sei (c. 4).

In directer oder indirecter Abhängigkeit zu diesen Capiteln stand ein syrisches Florilegium, von dem wir nur noch die Lemmata haben. Es findet sich in dem Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa, welchen die berühmte nestorianische Handschrift K VI 4 der Borgiana (— Vaticana) ganz erhalten hat. Der Zweck der Sammlung war also formuliert[4]: «Unser Herr Christus ist nach dem Zeugnisse der hl. Schrift sowohl Gott als Mensch, so daß in ihm zwei Naturen sind, aber

1) Mansi IV 689f. und 1054. — 2) Mansi IV 1183—1195; 1196 bis 1268. — 3) Dom A. Amelli, Spicilegium Casinense I, Monte Cassino 1898, 142. — 4) A. Baumstark, Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa und eine verlorene dogmatische Catene in „Oriens christianus" I, Roma 1901, 179f.

wegen ihrer engen Verbindung im Sinne einer einzigen Person, indem Gott das Wort sich des Leibes wie eines Tempels und wie eines Organes der Tätigkeit bediente, und nicht, weil er Mensch wurde, die Natur seiner Individualität veränderte». Andreas führt unter den Lemmata Kyrillos von Alexandreia und Theodoros von Mopsuestia nicht auf. Letzteres Versäumnis entschuldigt er selbst, weil er wußte, daß der Adressat vor seinen Schriften warne und sie nicht berücksichtige. Daß Kyrillos' nicht Erwähnung geschieht, dafür liegt der Grund darin, daß Andreas dessen Satz von der *μία φύσις σεσαρκωμένη* durch andere Citate entwerten soll, also nicht ihn selbst als Auctorität anführen kann.

4. Von griechischen Schriftstellern, welche Florilegien dieser Zeit in ihre Werke aufgenommen haben, verdient vor allem der ursprüngliche Bekämpfer der Kyrillschen Anathematismen, Theodoretos von Kyros, genannt zu werden. In seinem Eranistes hat er eine ähnliche Sammlung hinterlassen, wie sie auf dem Ephesinum zur Verlesung kam. Allerdings gruppierte er die Citate unter andern Gesichtspunkten und verfaßte daher mehr exegetische Catenen als dogmatische Florilegien, weil er zur Auslegung bestimmter Schriftstellen kirchliche Zeugen herbeiholte. In dem ersten Teil seines Werkes, in dem er von dem Begriff der Immutabilität handelt, schließt er an Joh 1, 14 eine Reihe von Citaten an. In dem *Ἀσύγχυτος* betitelten zweiten Buche, ebenso wie im dritten, dem *Ἀπαθής*, erschließt er «die Quellen der geistlichen Lehrtradition, um die Unvermischtheit und die Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur Christi zu bekräftigen». Auch Leontios von Byzanz[1] hat in das erste Buch seiner Trilogie antinestorianische und antieutychianische Citatensammlungen aufgenommen.

5. Die lateinisch erhaltenen Florilegien gegen Nestorios und Eutyches scheinen mehr oder weniger, soweit sie griechische Vätercitate beibringen, Übersetzungen griechischer Sammlungen zu sein. Dies mag zutreffen für jene Reihe von Väterstellen in dem Tractate Papst Gelasius I. adversus Nestorium et Eutychen. Gegenüber verschiedenen Einwürfen erscheinen die von dem Herausgeber A. Thiel[2] für die Echtheit beigebrachten Gründe

1) Migne 86, 1309. — 2) Andr. Thiel, Epistolae Roman. Pontific. genuin. fasc. 1, Braunsb. 1867, 76.

als durchschlagend. Der Verdacht, welcher aus den verwandten Florilegien geschöpft werden könnte — die Citate finden sich teilweise bei Theodoretos, die ambrosianischen Stellen sind nicht wörtlich citiert —, kann, wie gesagt, höchstens für Benutzung einer griechischen Quelle sprechen. Andere lateinische Florilegien, wie diejenigen des Cassian in seinem Tractate de incarnatione[1] und diejenigen des Dionysius Exiguus[2], berühren sich ganz und gar mit denjenigen Leos des Großen; denn abgesehen von der Gleichheit der Citate ist auch die Form der Übersetzung dieselbe.

§ 5. Nestorianische und Eutychianische Florilegien.

1. Nestorios und seine Partei machten sich auch daran, Väterzeugnisse für sich zu sammeln, sie verwiesen auf des hl. Athanasios Brief an Epiktet.[3] Als aber der Kaiser ihnen befahl, entweder die Kyrillschen Capitel als dem Glauben widerstreitend zu widerlegen oder deren Übereinstimmung mit der Lehre der hl. Väter in einer Disputation nachzuweisen, brachten die Antiochener auf der Conferenz zu Chalcedon, wo sie nach den Umtrieben auf dem Concil zu Ephesos gehalten wurde, ausführliche Beweise gegen die Kyrillschen Sätze samt Belegen aus Basileios, Athanasios, Damasus, Ambrosius. Zudem übersandte ihnen Bischof Martin von Mailand zu diesem Zwecke das Buch des Ambrosius de dominica incarnatione.[4] In der contestatio II, welche sie dem Kaiser Theodosios II. überreichten[5], sprachen sie von den Capiteln des Kyrillos und der ebengenannten Schrift des Ambrosius. Ihre Sammlungen sind aber weiter nicht mehr bekannt.

2. Eine höchst interessante Sammlung von Väterstellen, offenbar von Eutyches selbst herrührend, welche für die Monophysiten der nachfolgenden Zeit als Material stets zu Händen war, ist uns in der Sammlung des Dionysius Exiguus aufbe-

1) Migne P. l. 50, 263 B, 266. — 2) A. Amelli, Spicil. Casin. I 157. Die Vermutung Amellis, die Excerptensammlung sei von Dionysius Exiguus selbst gemacht, trifft wohl nur für die Citate aus den latein. Schriftstellern Hilarius, Ambrosius, Augustinus zu. — 3) Hefele, Conciliengesch. II² Freib. 1875, 253, 269. Die Nestorianer fälschten den Brief, weshalb Johann v. Antioch. eine Abschrift des in Alexandreia befindlichen Originals an Kyrillos übersandte. — 4) Mansi V 807 A. — 5) ebenda 807 D.

wahrt.[1] Während die griechischen Akten der σύνοδος ἐνδημοῦσα 448 von Konstantinopel keine Citate, welche Eutyches vorbrachte, aufweist, finden sich in der genannten collectio patrum testimonia, quae pro se proposuit Eutyches: 1. Iulii episcopi Romani ad presbyt. Dionysium (Mai. Script. vet. tom. VII 144, Mansi VII 850). 2. Eiusdem Iulii episcopi Romani, quae pro se obtulit Eutyches, ad eos qui secundum divinitatem incarnationem verbi disputant sub occasione individui (Mai VII 168). 3. Athanasii tractatus sive praecepta de fide (Mansi VII 846). 4. Gregorii episcopi maioris pars dictorum (aus der Schrift de fide des Gregorios Thaumaturgos, Mai VII 147). 5. Gregor. Naz. or. 42 ad Cledon. 6. Iulii ep. Rom. ad universos episcopos catholicos (Mai VII 158). 7. Iulii ep. ad Prosdocium (Mansi II 1245). 8. Petri ep. et mart. de deitate libelli (Mansi IV 1183, V 544, VI 875). 9. Felicis Rom. ep. et mart. ex epistula, quam ad Maximum episcop. vel clerum Alexandr. misit (IV 1137, V 546, VI 879). 10. ep. VI Damasi (Mansi III 444). 11. Celestini ep. Rom. ad Nestor. (Mansi IV 1027). 12. Celestini epist. ad clerum Constantinopol. (Mansi IV 1035). 13. Statuta synod. Ephes. (Mansi IV 1342).

Zwar ereiferten sich die Monophysiten des V. Jahrhunderts aufs energischste, nichts mit Eutyches persönlich zu tun haben zu wollen, immerhin war er doch auch ihr geistiger Vater, wie die Florilegien beweisen, welche sie zutage förderten. Dioskuros, der monophysitische Patriarch von Alexandreia, wollte in der ersten Sitzung des Concils zu Chalcedon am 8. Okt. 451 aus Athanasios, Gregorios und Kyrillos den Beweis dafür antreten, daß man nach der Einigung nur mehr von einer fleischgewordenen Natur des Logos sprechen soll.[2] Timotheos Ailuros II. (457—461) citiert in einem Briefe[3] für seine monophysitische Theologie die drei Julius von Rom beigelegten Briefe, welche auch die Sammlung des Eutyches enthält, Athanasios' Brief an Epiktet 2, Basileios' von Kaisareia 4. und 5. Buch gegen Eunomios[4], Ambrosius, Theophilos und Kyrillos.

---

1) ed. A. Amelli, Spicil. Casin. I 91ff. — 2) Mansi VI 679—683. — 3) In der Kirchengesch. des Zacharias Rhetor (IV 12), herausgeg. von K. Ahrens und G. Krüger, Leipzig 1899, 41ff. — 4) F. X. Funk, Zur Gesch. d. zwei letzt. Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius, Theol. Quartalschr. 1901, 113ff.

§ 6. Scholiasten der orthodoxen Florilegien.

In der ersten Sitzung zu Ephesos 431 verlas Petros von Alexandreia auf Wunsch des Flavianos, Bischofs von Philippi. folgende Stellen[1]: Petros von Alex.; Athanasios; Iulios Rom., Felix Rom., Theophilos Antioch. 2; Cyprian, Ambrosius 2, Gregorios Naz.; Basileios; Gregorios Nyss.; Attikos CPol.; Amphilochios von Ikonion. Mansi IV 1183—1195 (Gallandi Vet. patr. IX 1773, 614ff., 623ff.), Stellen aus Nestorios de dogmate.

Einen zweiten Zeugen haben wir in Cod. Vallic. gr. 30 (C 4), welcher fol. 51^{r}—57^{v} die Catene der ephesinischen Synode aufbewahrt hat. Die Miscellan-Hs (s. XIV), Bombyc. 30,2 × 21,6 Seitenfläche, ist beschrieben bei E. Martini, Catalogo di Manoscritti Greci nelle Bibl. Ital. vol. II, Mil. 1902, 48. Fol. 31 die Canones der Synode von Ankyra, fol. 38 Excerpte aus Athanasios de consubst. Trinitate (Migne 28, 1115), fol. 41 *ἐκ τοῦ νόμου*, Verbot der Deuterogamie mit einer großen Anzahl anderer Canones. Fol. 51^{r} beginnt das Florilegium. Statt Felix von Rom ist fol. 51^{r} Philon von Rom genannt. Auch die Reden des Theodotos von Ankyra, welche er auf der Synode zu Ephesos hielt, sind fol. 51^{v}—53^{r} aufbewahrt.

Die Sammlung des Concils von Chalcedon gegen Eutyches, welche Dionysius Exiguus aufbewahrt hat, weist folgende Citate auf: Basil. c. Eun., Ambrosius, Gregor. Naz. ad Cled., de filio, Athanas. adv. haeres., Amphiloch. explan. evang. sec. Ioa. Antioch. Ptol., Flavian. Ant., Ioa. Chrysost., Attikos ad Eupsych., Proklos in serm. puer natus est nobis, Kyrillos 4, Ioa. Chrysost. Amelli, Spicil. Casin. I 147.

Kyrillos in seinem Brief an die Frauen des kaiserlichen Hofes führt, *ἵνα . . μὴ δοκοίην τὸ εἰς νοῦν ἧκον ἁπλῶς ἀβασανίστως λέγειν, ἐκ τῶν ἐκείνοις πεποιημένων βιβλίων ἐν ἐκκλησίᾳ τὰ εἰς τοῦτο χρήσιμα συνεισενεγκὼν καὶ παραθεὶς εἰς ἀπόδειξιν, κατασφραγιῶ εἰς ἀλήθειαν τοὺς ἐμαυτοῦ λόγους*, folgende Stellen an: Athanasios, Attikos, Antiochos, Amphilochios, Ammon, Ioa. Chrysostomos, Severianos, Vitalianos, Theophilos. Mansi IV

1) Die Reihe der Citate wird zum Zweck späterer Identificierung eingehalten; die Zahlen nach den Namen bedeuten die Anzahl der beigebrachten Citate.

689ff. So ziemlich auf die gleichen Autoren verweist Kyrillos in seinem Brief an Akakios von Beroia, ohne eigentliche Citate zu bringen; er nennt nur die Namen: Athanasios, Attikos, Basileios, Gregorios, Theophilos. Mansi IV 1054.

Die Catene als Anhang der epistula dogmatica Leo I. an Flavianos von Konstantinopel contra Eutychetis haeresim ist auch teilweise im Anhang der ep. 97 an Leo Augustus. Es werden citiert: Hilarius 5, Gregorios Naz. 2, Ambrosius 3, Ioa. Chrysostomos 2, Augustinus 3, Kyrillos Alex. 3. Mansi VI 961ff.

In der doctrina Patrum de Verbi incarnatione sind den Capiteln folgende Stellen beigegeben:

c. 3 (C 49—58; V 356^{v}—358^{v}) Athanasios, Kyrillos, Gregorios Naz., Kyrillos.

c. 4 (C 58—61; V 358^{v}—359^{v}) Athanasios, Gregorios Naz., Kyrillos Alex., Kyrillos Hieros., Gelasius, Ephraem.

c. 5 (C 61 unvollständig, da ein Blatt fehlt; V 359^{v}—360^{v}) Kyrillos 5, Ambrosius, Leo, Theodotos Antioch.

c. 7 (C 82—94; V 365^{v}—369^{r}) Kyrillos, Proklos, Ambrosius, Gregorios Naz., Athanasios, Gregorios Nyss., Kyrillos, Isidoros, Athanasios, Kyrillos, Hippolytos, Gregorios Nyss., Kyrillos, Amphilochios.

c. 10 (C 106—107; V 372^{r}—373^{r}) Ambrosius, Ioa. Chrysostomos, Kyrillos.

Catene des Andreas von Samosata: Hippolytos, Methodios, Damasus, Athanasios, Eustathios von Antiocheia, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Serapion von Thmuis, Amphilochios von Ikonion, Diodoros von Tharsos, Antiochos von Ptolemais, Meliton, Severianos von Gabala, Militos (Meltiades), Ioa. Chrysostomos, Ambrosius, G. l. i. s. von Pisidien, Epiphanios von Kypros, Kyrillos Hieros., Eusebios von Kaisareia, Eusebios von Emesa, Didymos von Alexandreia.

Von der Catene, welche Leontios aufbewahrte, ist bei M 86, 1309 nur ein geringer Teil aufgenommen. Derselbe wird teilweise ergänzt durch die gleiche, aber vollständiger erhaltene Catene in Cod. Paris. 1115f. 57^{v}—59^{v}.

Theodoretos von Kyros exegesiert im ersten Buch des Eranistes Joh. 1, 14 mit Stellen aus Ignatios, Eirenaios, Hippolytos, Methodios, Eustathios von Antiocheia, Athanasios, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Flavianos von Antiocheia, Amphilochios, Ambrosius, Ioa. Chrysostomos, Severianos von Gabala, Apollinaris.

Im zweiten Buche werden citiert: Ignatios, Eirenaios, Hippolytos, Eustathios von Antiocheia, Athanasios, Ambrosius, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Amphilochios, Theophilos von Alexandreia, Ioa. Chrysostomos, Flavianos von Antiocheia, Kyrillos Hieros., Antiochos von Ptolemais, Hilarius, Augustinus, Severianos von Gabala, Attikos von Konstantinopel, Kyrillos von Alex., Apollinaris.

Im dritten Buche: Ignatios, Eirenaios, Hippolytos, Eustathios, Athanasios, Damasus, Ambrosius, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Amphilochios, Flavianos von Antiocheia, Theophilos von Alexandreia, Gelasios von Kaisareia, Ioa. Chrysostomos, Severianos von Gabala, Apollinaris.

Gelasius führt für die Zweinaturenlehre in Christus folgende Schriftstellen an[1] (n. 8): Joh. 1, 14; Matth. 1, 23; Luc. 23, 43; Joh. 20, 19—20; Act. 1, 3—4; Act. 7, 55; Col. 2, 9; Matth. 16, 27; 24, 30; Joh. 8, 40; Tit. 3, 4; Rom. 9, 5. Väterstellen[2] werden citiert aus Ignatios Antioch. ad Ephes. 2, Eustathios Antioch. c. Arianos 5, Hippolytos mart. in haeres. 2, Athanasios Alex. c. Arian. 4, ad Epictetum, Eusebeios Palaest. expos. in 17 psalm., praep. evang. l. VII 2, Gregorios von Naz., in natal. Dom., ad Cledonium 2, Basileios c. Eunom., ex sermone gratiar. action., Gregorios Nyss. c. Eunom., Amphilochios Icon., expos. in Ioa. 14, 28; 14, 23; 5, 24; c. Arian. 2, Antiochos Ptolem., in festiv. nativ. 4, in pascha, Severianos Gabal. c. Novatum, Athanasios ad Epictetum, Gregorios Naz. ad Cledonium 2, Ambrosius, Ioa. Chrysostomos in evang. sec. Ioa. 2, Eustathios Antioch. c. Arian. 5, Athanasios Alex. advers. haereticos, de incarn. 3, Basileios de grat. actione, Gregorios Nyss. c. Eunom., Gregorios Naz. ad Nectarium, Ambrosius 2, Damasus c. Arianos, Amphilochios exeg. in Ioa. 14, 28, de filio Dei, Severianos Gab., Antiochos Ptolem., Ioa. Chrysostomos in crucem.

Cassianus[3] citiert in den sieben Büchern de incarnatione: Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Gregorios Naz., Athanasios, Ioa. Chrysostomos.

---

1) A. Thiel, Epist. etc. Tom. I, 1868, 534. — 2) ebenda S. 544ff. — 3) Migne P. L. 50, 252ff.

§ 7. Citatensammlung.[1]

1. Ammon von Adrianopel IV 693 *Ἀμμωνος ἐπισκ. Ἀδριανουπόλεως. ἔφη γάρ που καὶ αὐτὸς περὶ τοῦ θεοῦ λόγου. εἰ δὲ αὐτὸς — τικτουσῶν γυναικῶν.* Ob diese Stelle aus der epistula Ammonis episc. ad Theophil. Alexandr. (M P. gr. 40, 1065) genommen ist, bleibt infolge des *που* ungewiß.

2. Ambrosius von Mailand a) de fide ad Gratianum l. II 9 (M P. l. 16, 575) *φυλάξωμεν διαίρεσιν* in C 61 V 360[r], CP 145[v], T 185 A; l. II 7 *ὅθεν ἐκεῖνο τὸ ἀναγνωσθέν* VI 965, T 185 B, l. II 9 (M 576 B) *σιγάτωσαν τοιγαροῦν* IV 1189, VI 965 (*σιωπήσωσι τοίνυν*) T 185 B. Ohne Angabe des Buches IV 1189 *εἰ ἐμοὶ οὐ πιστεύουσι* (bei Mansi de fide I 16 angemerkt). Offenbar ist die Übersetzung von l. II 9 in der ep. dogm. Leo I. verschieden gegenüber den übrigen. Auch Papst Gelasius tract. III (Thiel 552) hat eine Stelle aus Ambrosius de fide aufgenommen, welche aber eine Rückübersetzung aus dem Griechischen ist. b) de dom. incarnat. c. Apollin. c. 6, 50 (M P. l. 16, 831 B) *ἀλλ' ἐν ὅσῳ τούτους ἐλέγχομεν, ὥστε μείζονι, παυσάσθωσαν τοίνυν*; c. 4 *μηδὲ σὺ θέλε* in T M 83, 185 C f, C 108 V 372[r] *τοὺς δὲ λέγοντας.* (Vgl. Gelasii tract. III, Thiel 556.) Eine Übersetzung dieser Schrift schickte Bischof Martin von Mailand bereits c. 430 den Antiochenern zu. T 83, 76 C ist unter dem Titel *ἐν τῷ περὶ πίστεως λόγῳ* eine Stelle aus de inc. dom. sacr. c. 6 aufgezeichnet; dagegen ist bei Leontios (M 86, 1312 C) der Titel *ἐκ τοῦ κατὰ Ἀπολιναρίου θ' λόγου* als Bezeichnung dieses Buches zu verstehen, da schon bald die Trilogie, die fünf Bücher de fide, die drei de Spiritu sancto und dieses letzte unter

1) Bei dieser Zusammenstellung werden folgende Siglen eingehalten:
IV (= Mansi Tom. IV 696ff) Brief des Kyrillos an die Kaiserinnen.
IV (= Mansi Tom. IV 1183ff) Florilegium auf dem Concil zu Ephesos 431 verlesen.
VI (= Mansi Tom. VI 961) Florilegium aus dem Anhang der ep. dogm. Leo I.
T (= Migne P. gr. 83, 26ff) Florilegien im Eranistes des Theodoretos.
M 86 (= Migne P. gr. 86, 1310ff) Florilegium des Leontios.
C (= Cod. Vat. gr. 2200) mit Seitenzahl des Ms.
V (= Cod. Vat. gr. 1102) mit Foliozahl der Hs.
CP (= Cod. Paris. gr. 1115) mit Foliozahl der Hs.
Gelasius Thiel (= Florilegium im Tractate des Papstes Gelasius nach der Ausgabe von Andr. Thiel).

einer Überschrift gefaßt wurden. Vgl. G. Mercati, Le titulatione nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio, in Ambrosiana VIII. Milano 1897, 8. c) expositio fidei *ὁμολογοῦμεν* (M P. l. 16, 847 = T P. gr. 83, 181 B) C 86 V 367r CP 123r. d) ep. ad Sabin. (M 16, 1145) M 86, 1313 A *οὐκοῦν ἐν τῷ τελείῳ.*

3. Amphilochios von Ikonion[1] a) in Ioa. 14, 28 (M 39, 109) T 100 B, 196 B *διάκρινόν μοι λοιπόν,* T 301 C *ὅταν δὲ τὰ παθήματα.* b) in Ioa. 5, 19 (M 39, 108 B) T 100 C, 196 B, 304 C *ποῖος δὲ παρήκουσεν, μετὰ γὰρ τὴν ἀνάστασιν, διὰ ταῦτα μὲν οὖν, οὐδὲ γὰρ εἶχε, εἰ γὰρ ὁ.* c) in Ioa. 5, 24 (M 108 C) T 301 C *τίνος οὖν τὰ βάθη;* d) in Mt. 26, 39 (M 104 C) T 304 A *μὴ τὰ πάθη.* e) c. Arian. T 304 A *καὶ ἵνα μὴ μακρόν.* f) ad Seleuc. (M 39, 113 AB) C 94 V 362r CP 121r *ἡ ληφθεῖσα — πάσχων οὐδέν.* g) de gener. hum. (M 39, 100 C) IV 693 *ἡ ἀλήθεια.* h) sine titulo IV 1196 (M 100 D) *ἐπειδὴ γὰρ ὁ αὐτός.* i) de filio Dei (M 97 D) T 304 B *εἰπὼν γὰρ ὁ Πέτρος.* Die meisten Stellen von T sind auch in latein. Übersetzung in der Sammlung von Papst Gelasius, s. Thiel 549ff., 556.

4. Antiochos von Ptolemais a) c. haeret. (*ἧς χρήσεως ἐμνήσθη ὁ ἅγιος Κύριλλος* in M 86, 1316 A) T 205 B CP 146v *μὴ συγχέης τὰς φύσεις* vgl. Gelasius (Thiel 557 f). b) IV 692 *ὃν χθές.* Dieses Citat stammt wohl aus der Schrift in festivit. nativit., welche Gelasius (Thiel 551) anführt. Noch mehrere Fragmente dieser verlorenen Schrift sind dort aufbewahrt. c) adv. Iudaeos in pascha, bei Gelasius, Thiel 552 omnino autem tibi cura.

5. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. l. II (M P. gr. 26, 145) T 177 C [*ἐκ τοῦ πρὸς τὰς αἱρέσεις λόγου β΄* = Gelasius, Thiel 554, vgl. 546] *καὶ ὥσπερ οὐκ ἂν ἠλευθερώθημεν.* b) c. Arian. l. IV (M 26, 468) IV 1185 *πολλοὶ γοῦν ἅγιοι* [Mansi verlegt diese Stelle or. IV ante medium, ich fand sie nicht]. C 58 *δ΄ λόγ.* [V 358v *δογματικοῦ λόγου*] *σκοπὸς τοίνυν.* Würden sich diese Stellen im vierten Buch finden, so wäre diese frühe Bezeugung ein wichtiges Moment für dessen Echtheit, gegen Hoss, Stülcken. c) de incarn. Dei verbi et c. Arian. (M 26, 984) T 180 C [*ἐκ τοῦ πρὸς Ἀρειανοὺς τόμου,* Gelasius, Thiel 554 hat den Titel de incarn.] *καὶ ὅτε λέγει, διὸ καὶ ὁ θεός, ὥστε ἀληθινὸς*

1) Vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 51ff.

θεός. T 293 B ὅταν οὖν λέγῃ, συνιδὼν γὰρ ὁ λόγος, T 296 B τούτου ἕνεκα, πάσχον μὲν γὰρ τὸ σῶμα. d) ad Epictetum (M 26, 1049) T 92 C, 177 D, 292 A—B, IV 1185 τίς τοσοῦτον ἠσέβησεν, ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον, θεὸς γὰρ καὶ κύριος, εἰ διὰ τὸ εἶναι, ἀκουέτωσαν, εἰ κτίσμα, τίς γὰρ ἤκουσε, πῶς δὲ καὶ ἀμφιβάλλειν. (Vgl. Gelasius, Thiel 546, 552.) e) c. Apollin. or. I (M 26, 984) C 89 V 368r ἀλλ' ὁ ὤν, C 91 V 368v εἰ δὲ πιστεύετε (= C 58 V 359r). f) de sententia Dionysii Alex. (M 25, 477) T 89 D, Joh. 15, 5 ἡμεῖς τοῦ κυρίου, ἄμπελος δὲ ἐκλήθη ὁ κύριος. g) sermo maior de fide (M 26, 1262) T 92 B, 180 B, 292 C τὸ γεγράφθαι, ἐν ἀρχῇ, τὸ γὰρ ἦν ἐπὶ τῆς θεότητος, ταῦτα δὲ παρεθέμεθα, τὸ ἐγειρόμενον ἐκ νεκρῶν (Hoss, Stülcken). h) de epiphania (M 25, 96) C 109 V 374r πάντα ἔλαβεν, C 49 V 356v CP 122r ὁ προϋπάρχων. i) aus dem pseudoath. Tractate de incarn. beginnend ὁμολογοῦμεν (M 28, 25 A) IV 692.

6. Attikos von Konstantinopel (M 65, 637) a) ad Eupsychium T 212 A τί τοίνυν ἐχρῆν, b) sine titulo IV 1193, 692 σήμερον ὁ Χριστός.

7. Augustinus von Hippo a) ep. 137 ad Volusianum (M P. l. 33, 515) T 209 A, VI 968 νῦν δὲ οὗτος. b) expos. fidei (M 39, 2233) T 209 B, VI 696 καὶ γὰρ ἡμέτερον. c) exeg. in Ioa. tract. 78 (M 35, 1379) VI 968 τί τοίνυν αἱρετικέ.

8. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. de Spir. s. (M 32, 67) T 93 C, Galat. IV 4 τοῦτο γὰρ ἡμῖν σαφῶς, b) interpret. ps. 59 (M 29, 460) T 93 B πάντες ἀλλόφυλοι. c) ex orat. de gratiar. act. (M 31, 1630) T 188 C [Gelasius, Thiel 549, 555] διόπερ ἐπιδακρύσας. d) c. Eun. T 189 A, 297 B ἐγὼ γὰρ καὶ τὸ ἐν μορφῇ, ὃ παντὶ γνώριμον (M 29, 552, 577) [vgl. Gelasius, Thiel 549] e) ad Sozopol. (M 32, 967) C 108 V 373r ὅθεν φανεῖσθαι. f) sine titulo IV 1193 οὐ γὰρ τοσοῦτον.

9. Cyprianus von Carthago, de opere et eleemos. IV 1189 πολλαὶ καὶ μέγισται; vgl. Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I 689.

10. Damasus von Rom, confessio fid. cath. T 296 D (M P. l. 13, 561) [ἀπὸ ἐκθέσεως] Gelasius, Thiel 556, εἴ τις εἴποι, ὅτι ἐν τῷ πάθει. (Thiel merkt an: vel potius contra Apollinaristas, certe in ea professione fidei quam Damasus cum epist. 5 ad Paulinum maxime propter hos haereticos misit n. 5.)

11. Eirenaios von Lyon, adv. haer. l. III 18, 19 T 169 C, 85 C διὸ πάλιν, l. III 20 T 284 B, 85 A φανερὸν οὖν, ὅτι Παῦλος,

T 169 B *ἥνωσεν οὖν*, l. III 21 T 85 B, 284 C *ὥσπερ γὰρ ἦν*, l. III 2 T 84 B *εἰς τί δὲ καί*, l. III 27 T 84 B *καὶ ἐν τῷ εἰπεῖν*, l. III 31—32 T 84 C *εἰ τοίνυν, ἐπεὶ περισσή*, l. IV 7, 59 T 169 D *καθὼς Ἡσαίας*, l. V 1 T 284 C *τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι*, T 172 B *οὐ γὰρ δοκήσει*. s. Harnack I 263f.

12. Ephraem von Antiocheia, in margaritam C 60 V 395 *τελείαν* (vgl. M 86, 1313 C).

13. Eusebeios von Kaisareia a) exp. psalmi 17, 10 bei Gelasius, Thiel 547 (vgl. 548) ascendens in hominem (vgl. Harnack, I 575). b) praep. evang. l. VII bei Gelasius, Thiel 547 non solum autem Iudaeorum (Harnack I 565). Thiel fand die Stelle nicht.

14. Eusebeios von Emesa (M 86, 1, 463f) T 312 C *τίνος ἕνεκα φοβεῖται*. Die Schriften gingen verloren.

15. Eustathios von Antiocheia a) de anima (M 18, 688 C) T 88 D *τί δ' ἂν εἴποιεν*, T 89 A *καὶ μὴν εἴ τις, οὐ γὰρ ταὐτόν*, T 176 C, 285 C *δι' ὀλίγων*. b) in ps. 15 (M 18, 685 D) T 88 D *ἀλλὰ μὴν ἡ τοῦ Ἰησοῦ*, in ps. 92 T 289 C *οἱ δὲ φθόνῳ, αὐτὸς ἆρ' οὗτος*, T 89 C *πρόδηλον οὖν*. c) in proverb. 8, 22 (M 18, 676 C) T 89 B, 176 C, 285f *εἰ μὲν οὖν ἀρχήν, ναὸς γὰρ κυρίως, ὁπηνίκα οὖν, οὐ γὰρ εἶπεν, ὅτι δὲ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὥσπερ, ὁ ἄνθρωπος*. d) in inscript. titul. (M 18, 685 B) T 176 B *ἐντεῦθεν*. e) in inscript. grad. (M 18, 685 C) T 289 B *δόξαν*. f) c. Arian. (M 18, 692 B) bei Gelasius, Thiel 544, 553f. g) in samarit. CP 260^{v} *ἡμεῖς οὖν ἀνακεκαλυμμένῳ*.

16. Flavianos von Antiocheia a) hom. in Ioa. Bapt. in T 100 A *μὴ τοίνυν νόει*, b) in ev. sec. Lucam in T 204 C *ἐν πᾶσιν ἡμῖν*, c) in theophan. in T 204 C *τίς ὡς ἀληθῶς*, d) in dom. paschae in T 304 C *διὰ τοῦτο καὶ σταυρὸς ἡμῖν*, e) in Iudam prodit. in T 304 D *ὥστε ὅταν ἀκούσῃς*, f) in ev. sec. Ioa. in M 86, 1313 C—D *ἔδειξεν γάρ*.

17. Felix von Rom IV 1188 *ἐκ τῆς πρὸς Μάξιμον τὸν ἐπίσκοπον καὶ τὸν κλῆρον Ἀλεξανδρείας ἐπιστολῆς, περὶ δὲ τῆς σαρκώσεως*. Eine apollinarist. Fälschung, s. Harnack I 659.

18. Gelasios von Kaisareia a) in epiph. in T 305 A *ἐδέθη, ἐτρώθη, ἐσταυρώθη*, b) exp. symb. in M 86, 1313 A *ἀλλ' οὐκ ἴσχυσεν*, c) *ἐν ἐξηγήσει τοῦ μαθήματος* C 60 V 359^{r}, CP 122^{r} 126^{r} *ἦλθε τοίνυν εἰς ταὐτόν*. Wohl sind b und c dieselben Schriften. Sie gingen zugrunde.

19. Gregorios von Nazianz a) de filio or. II (M 36, 103)

C 58 V 359r, T 297 C *θεὸς δ' ἂν. ἐλείπετο.* b) or. 38 *εἰς τὰ γενέθλια [εἰς τὰ θεοφάνεια]* (M 36. 311) C 58, 89 V 359r, 368r. CP 58r, 250r, VI 965 *ἀπεστάλημεν* (vgl. Gelasius, Thiel 548). c) ep. 101 ad Cledonium (M 37, 175) C 87 V 367v, T 297 C; 93 D, IV 1192 *εἴ τις οὐ θεοτόκον. μὴ ἀπατάτωσαν. τίς δὲ ὁ λόγος, εἰ μὲν ἄψυχος* (vgl. Gelas., Thiel 548, 552). d) ep. 88 ad Nectarium (M 37. 162) T 297 C *τὸ δὲ πάντων χαλεπώτατον* (Gelas., Thiel 555). e) or. 45 in pascha (M 36. 623) T 300 A *τίς οὗτος ὁ παραγενόμενος.* f) *ἐκ τῶν ἐπῶν περὶ ἐνανθρωπήσεως Χριστοῦ* C 54 V 358r *νήπιος.*

20. Gregorios von Nyssa a) orat. catech. c. 16 (M 45, 49) T 300 B *καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μυστήριον.* c. 32 T 300 B—C *ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἄλλοθεν, ἀκόλουθον ἂν εἴη,* ohne nähere Angabe T 193 B, C 89 V 386r *ἀλλὰ μικρόν. καὶ τίς τοῦτό φησιν.* b) c. Eunom. IV 6 (M 45. 617) T 300 C *οὔτε ξωοποιεῖ,* lib. V (M 678) T 301 A *αἰτιᾶται;* lib. II (M 463) T 193 C *εἰ δὲ ὁ μέν, τῇ δεξιᾷ οὖν.* T 97 C (vgl. Gelasius, Thiel 549, 555). c) de beatitud. c. 1 (M 44. 1193) T 97 C IV 1193 *τοῦτο γὰρ φρονείσθω, οὐκ ἐκ τοῦ θείου.* d) quod non sint tres dii in Abraam (M 45, 115) T 96 D *κατέβη τοίνυν οὐ γυμνός.* e) de perfect. vitae (M 46, 251) T 97 B *ἀλλὰ πάλιν ὁ ἀληθινός.* f) in pascha (M 46. 599) C 92 V 368v, CP 175r, 247r *ἐν τῷ καιρῷ.*

21. Hilarius von Poitiers, de trinit. l. IX (M P. l. 10, 278) IV 961 T 205 B *οὐκ οἶδεν, ἐκ παρθένου, ὁρᾷς ἄρα.*

22. Hippolytos von Rom a) ex interpret. psalm. 2 T 173 C *οὗτος ὁ προελθών,* ps. 22, 1 T 85 D *καὶ κιβωτός,* ps. 23 T 176 A *ἔρχεται ἐπὶ τὰς οὐρανίας πύλας.* b) sermo in Helcan. et Annam T 88 A—B *ἄγε δή μοι, εἰπέ μοι, τὴν δὲ δευτέραν,* T 173 A *καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς καιροί.* c) sermo in princip. Isaiae T 88 B *Αἰγύπτῳ μὲν τὸν κόσμον.* d) de distrib. talent. T 172 C *τούτους δέ, καὶ τοὺς ἑτεροδόξους.* e) sermo in magnum canticum T 173 B *ὁ τὸν ἀπολωλότα. οἱ γὰρ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* f) ep. ad reginam quandam T 172 D *ἀπαρχὴν οὖν* (= T 284 D). g) sermo de duob. latron. T 285 A *ἀμφότερα παρέσχε.* h) ohne Titel C 91 V 369r *διὰ τοῦτο πυλωροί.* CP 123v, 175r. s. Harnack I 638. i) Unter dem Titel Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis in memoria haeresum hat Gelasius (Thiel 545) wohl zwei Fragmente aus der Schrift c. haeres. aufbewahrt. Harnack I 613. H. Achelis, Hippolytstudien TU N. F. I, 4 Leipzig 1897, 126.

23. Ignatios von Antiocheia a) ep. ad Smyrn. 1, 1 T 81 B *πεπληροφορημένους, τί γὰρ ὠφελεῖ, εἰ γὰρ τῷ δοκεῖν*, T 169 B *ἐγὼ γὰρ καὶ μετά*, T 284 A *εὐχαριστίας καὶ προσφορᾶς*. b) ad Ephesios 7, 2 T 81 C *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν, εἴ τι οἱ κατ᾽ ἄνδρα, εἷς ἰατρός ἐστι*. Letztere Stelle auch bei Gelasius, Thiel 544. c) ad Trallian. 9, 1 T 84 A *κωφώθητε οὖν*, s. F. X. Funk, Patres Apostolici I Tub. 1901, 248, 276. d) ad Philipp. CP 248^{v} *εἷς πατὴρ — ἔφαγε καὶ ἔπιεν*, Funk II 106.

24. Ioa. Chrysostomos a) ex orat. quam habuit, cum Gothus ante eum dixisset T 100 D *ὅρα ἐκ προοιμίων*. b) e genethliaco T 101 A *πῶς γὰρ οὐκ ἐσχάτης*. c) e dogmatico serm. (orat., quod quae humiliter dicta et facta sunt a Christo, non propter imbecillitatem potentiae etc.) T 101 B *τίνες οὖν εἰσιν αἱ αἰτίαι*, T 200 C *καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν* T 305 Bff. d) ex orat. quam in magna ecclesia habuit T 197 D *καὶ ὁ μὲν δεσπότης*. e) or. de divisione linguar. T 200 B *ἐννόησον γὰρ οἷόν ἐστι*. f) ad eos qui dicunt daemones res hum. gubernare T 200 C *οὐδὲν ἦν εὐτελέστερον*. g) de iis qui pascha primum ieiunant 201 B *ἀνέῳξε τοὺς οὐρανούς*. h) de ascens. (M 52, 783) IV 693, T 201 A—D, *εἰς τοῦτο οὖν τὸ διάστημα, καθάπερ γὰρ δύο, προσένεγκε τοίνυν*. i) in psalm. 41 (M 55, 155) T 200 A *οὐ παύεται Παῦλος*. k) in Ephes. (M 60, 9) T 261 B *κατὰ τὴν εὐδοκίαν, καὶ ὄντας ἡμᾶς*. l) in Ioa. (M 59, 555) T 201 (Gelasius, Thiel 553) *τί γὰρ ἐπάγει*, in Ioa. 5, 17 T 305 B *τί σημεῖον*. m) in Mt. (M 58, 21) T 201 D *καὶ καθάπερ τις*. n) in cruc. (M 59, 575) bei Gelasius, Thiel 557 Christum cum audieris. o) in nativ. (M 59, 687) IV 693 *φησὶ δὲ περὶ τῆς*. p) ad Caesar. mon. (M 52, 753) C 106 V 372^{r} *ταῦτα θαυμάσιε*.

25. Julius von Rom IV 1188 ep. ad Docium (Docimum, Prosdocium) *κηρύσσεται δὲ εἰς συμπλήρωσιν*, eine apollinaristische Fälschung. Achelis, Hippolytstudien 212—215.

26. Kyriakos von Paphos in M 86, 1312 B *τοῦ ἁγίου Κυριακοῦ ἐπισκόπου τῆς Πάφου καὶ ὁμολογητοῦ, ἐκ τοῦ εἰς τὰ θεοφάνεια λόγου, εἷς δὲ καὶ αὐτός ἐστι τῷ ἐν Νικαίᾳ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ — παρὰ μητρός*. Unbekannt.

27. Kyrillos von Alexandreia a) scholia de incarn. unigen. c. 13, 25 (M 75, 1369) T 212 D, IV 969, C 57, 91 V 357^{r} 366^{r} *εἷς οὖν ἄρα, νοεῖται γὰρ πάντως, οὐ διοριστέον, τὸ Χριστὸς ὄνομα*, c. 4 (M 1373 D) VI 969 C—D *ἄνθρωπος*. b) apol. ad

Theodosium (M 76, 453) C 50, 82, 91 V 356v, 365r, 366r CP 175v, 250r *τὸν θεὸν μεσίτην. πανταχόθεν. χρῆναι γάρ.* c) ep. ad Nestor. 2, 4, 17 (M 77, 9. 43, 106) C 61, 90, 94 V 360r 366r CP 123v, 124r T 212 B *οὕτω φαμέν, ὁμολογοῦμεν, διάφοροι, ἐὰν δὲ τήν.* d) ad reginas (M 76, 1335) C 50 V 356v *οὕτως τινές, ὥστε τὸ λόγος, ὡς ἐπὶ τὸ Χριστός.* e) ad Acacium ep. 40 (M 77, 192) VI 696 D *πῶς γάρ.* f) ad Ioa. Antioch. ep. 39 (M 77, 174) C 84 V 366r *λέγοντες θεόν.* g) de trinitate (M 75, 1075) C 58 V 309r *διττόν.* h) exeg. in Ioa. l. XI (M 74) C 59 V 359r *ἀποσώζει, διττήν.* C 91 V 359v, 366r CP 122v *καλῶς γε ποιῶν, ὡς γὰρ δή.* i) in Mtt. l. 3 (M 72, 365) C 59 V 359r *οὐκοῦν ὁ στατήρ.* k) in epist. ad Hebr. (M 74, 773) T 212 C *εἰ γὰρ καὶ νοοῖντο, κἂν εἰ λέγοιτο.* l) in Genes. (M 69, 8) C 59 V 359r *ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον.* m) ep. 60 ad orient. (M 77, 323) T 212 B *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.*

28. Kyrillos von Jerusalem, catech. IV (M 33, 453) *πίστευε δέ*, ohne nähere Angabe C 60 V 359v *διπλοῦς.*

29. Leo I. ad Flavian. (M P. l. 54, 723) C 61 V 360r *ὅπως — τὴν σάρκα.*

30. Methodios von Olympos a) de martyr. T 88 C *οὕτω γὰρ θαυμαστόν.* b) sympos. CP 182r, 203r—205r *κύριε δοξάζω σε, ἀτὰρ δὴ καὶ τὸ — παρθενίας.* S. Harnack I 468.

31. Petros von Alexandreia a) de deitate in IV 1184 *ἐπειδὴ καὶ ἀληθῶς.* b) *περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας* in M 86, 1312 B *καὶ τῷ Ἰούδᾳ*, s. Harnack I 445 f.

32. Proklos von Konstantinopel a) in quadrag. hom. (M 65, 885 C) C 84 V 367r (246v) *οὕτω γάρ.* b) in nativ. (M 65, 885 D) M 86, 1309 C *ὁ αὐτὸς ἀληθῶς.*

33. Severianos von Gabala a) de nativ. Christi (M 65, 15) T 209 C *ὦ μυστηρίου ἀληθῶς*, b) or. de sigillis (M 63, 531) T 308 C *Ἰουδαῖοι μάχονται.* c) c. Novat. bei Gelasius. Thiel 552 unigenitum Deum. d) ohne nähere Angaben IV 693 *ὁ γάρ*, Gelasius, Thiel 556.

34. Theophilos von Alexandreia (M 65, 33—68) a) 5. Festbrief IV 1188 *ἔστι γὰρ καὶ νῦν*, 6. Festbrief IV 1188 *οἷα γὰρ τῶν τεχνιτῶν.* b) adv. Origenem T 197 A (M 65, 56 D) *οὔτε τῆς ἡμετέρας ὁμοιώσεως*, IV 696 *ἵνα μὴ ἐν λόγῳ.*

35. Theodotos von Antiocheia in C (Mai 10) *ἐκ τῶν πρὸς Ἡρακλείδην κατὰ συνουσιαστῶν, εἰ δ' ἐφ' ὧν ἡ οὐσία.*

III. Florilegien aus der Zeit des Monophysitismus des VI. Jahrhunderts.

§ 8. Entstehungs- und Verfassergeschichte.

1. Eine treffliche Darstellung der Lehre der Monophysiten des VI. Jahrhunderts erhalten wir in den einschlägigen Capitelüberschriften der doctrina patrum. Jeder Titel ist genau präcisiert zur Widerlegung einer häretischen These. Was Anastasios Sinaites und Maximos Confessor in langen Excursen darlegen, ist hier mit einem Satze abgemacht, wobei zu bemerken ist, daß der zweite Zeuge der doctrina Cod. Vatic. gr. 1102 manchmal Zusätze enthält.

Der Führer der strengeren Monophysiten, Severos von Antiocheia, hatte es insbesondere darauf abgesehen, die Schwächen in der Terminologie des Kyrillos auszubeuten und so gegen das Chalcedonense vorzugehen, was bereits früher Petros Mongos und Akakios versucht hatten, als sie den Kaiser Zeno veranlaßten, das Henotikon zu publicieren. Wohl der beredteste Zeuge der Auffassung der Partei des Severos[1] ist das Religionsgespräch von Konstantinopel (531)[2], welches Kaiser Justinian zwischen Orthodoxen und Severianern veranstalten ließ.

Was Cod. Paris. gr. 1115 f. 53^{v} als kurze Charakteristik der Lehre der Monophysiten angibt, war auch hier Gegenstand des Gespräches, indem sie gegen das Chalcedonense den Vorwurf der Neuerung erhoben, da es im Gegensatz zu Kyrillos und dem Ephesinum nicht von der *καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις*, nicht von der *τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη φύσις* sprach, auch nicht den Ausdruck *ἐκ δύο φύσεων* beibehielt, sondern dafür *ἐν δύο φύσεσιν* gesetzt und noch nach der Einigung der Gottheit und Menschheit zwei Naturen angenommen habe.

Diese Sätze waren allerdings mit den Begriffen *πρόσωπον*, *φύσις* der Severianer unverträglich. Der Kampf des Mittelalters zwischen Nominalismus und Realismus war bereits hier ent-

1) Über die Theologie der Severianer vgl. Loofs, Leontius von Byz. 30—32, 54—59. — 2) S. Krüger, Art. Monophysiten in PRE 13^{2}, Leipzig 1903, 392 Z. 1ff.

brannt; die Severianer als strenge Realisten konnten sich die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer Person nicht denken, wenn beide Naturen auch nach der Einigung eine Realität sein sollten, da jede Natur notwendig auch eine Hypostase bedinge. Zum Beweise dafür beriefen sie sich auf die Schriften des Kyrillos, insbesondere dessen Anathematismen, Athanasios und Dionysios Areopagita, welche alle nach der Einigung nur eine Natur gelehrt hätten.[1]

Den Beweisgang der Severianer zeigen auch einzelne Capitelüberschriften der doctrina auf, indem sie den einzelnen Sätzen der Severianer eine Gegenthese gegenüberstellen. Die Allgemeinbegriffe (c. 26) haben keine Realität für sich, sondern sind nur in den Einzeldingen erkennbar, einzig und allein aber ausgenommen die göttliche übermenschliche Wesenheit, welche selbstherrlich in der Tat und in der Wahrheit existiert. In dem *διαιτητός* der Severianer, welchen Anastasios Sinaites bekämpfte[2], definierten sie zwei teilweise Wesen (c. 36), welche *φύσις* und *ὑπόστασις* darstellen, so daß durch ihre Vereinigung eine zusammengesetzte Natur entstehe. Daher führt die doctrina (c. 6) den Beweis, daß *φύσις* und *ὑπόστασις* nicht dasselbe bedeuten, wohl aber *οὐσία* und *φύσις*, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* (c. 6), wobei sie gegen die philosophischen Begriffe eines Aristoteles, Pamphilos und Herakleianos ankämpfen, auf welche sich die Häretiker[3], um eine Natur in der gottmenschlichen Hypostase konstatieren zu können, so gerne beriefen. Ferner mußten die Begriffe *φύσις ἀπρόσωπος* und der Unterschied zwischen *ἀνυπόστατος* und *ἐνυπόστατος φύσις* erläutert werden (c. 27).[4] Die Häretiker nahmen den Begriff der Zahl für ihre Aufstellungen zu Hilfe, da jede Loslösung aus der Einheit eine Zweiheit bedinge und anderseits zwei selbständige Factoren nicht zu einer Einheit werden können (c. 30). Ebenso sei der Mensch *διὰ τὸ ταὐτὸν τοῦ εἴδους* ein Wesen, wolle man aber von zwei Naturen bei ihm sprechen, dann müsse man notwendig bei Christus drei Wesenheiten annehmen[5] (c. 29). Auch mit dem Begriffe *σύνθετος φύσις*[6], den Apollinaris geprägt habe, um die Zweiheit der

1) Hefele, Conciliengeschichte II² 170. — 2) M 89, 1284 B. — 3) Anastasios Sinaites M 89, 108 B. — 4) Maximos M 91, 149 B; 204 B—C. — 5) Vgl. Anastasios Sinaites *ὁδηγός* c. 18 (M 89, 265). — 6) Maximos M 91, 488; 516 D.

Wesen in Christus zu erklären, könnten die Severianer der Unhaltbarkeit ihrer Christologie nicht aufhelfen (c. 9). Demgegenüber müsse der Begriff *τῆς καθ' ὑπόστασιν ἑνώσεως* beibehalten (c. 21) und die Synode von Chalcedon anerkannt werden (c. 24). Denn nicht ein Teil sei in Christus mit einem zweiten verbunden worden, sondern die ganze göttliche Natur mit der menschlichen wegen der Einheit der Hypostase vereint (c. 11).

Eine konkretere Fassung haben diejenigen Capitel der doctrina patrum, welche gegen die Anschuldigungen des Severos, Kyrillos und andere Väter hätten die Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* gleichbedeutend genommen, gerichtet sind[1] und der Verteidigung der chalcedonensischen Formel *ἐν δύο φύσεσιν* gelten. Der Titel von c. 2 der doctrina, welcher von Maximos[2] ähnlich gegeben wird, erschließt als Gegenthese die ganze Theologie und Auffassung der Severianer: *ὅτι ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν καὶ ἐν δύο φύσεσιν ὀρθοδόξως οἱ θεόπνευστοι πατέρες ἐκήρυξαν, καὶ τὸ μίαν λέγειν τοῦ λόγου φύσιν σεσαρκωμένην εὐσεβῶς ταὐτὸ τῷ εἰπεῖν δύο φύσεις.*[3] Maximos erklärt noch weiter, daß die Ausdrucksweise des Kyrillos im zweiten Brief an Sukkensos oder in seinem dritten *κεφάλαιον* nicht gegen das *ἐν δύο φύσεσιν* anstreite, während er in einem anderen Brief, den er der These[4] *πῶς εὐσεβῶς δεῖ δύο φύσεις ὁμολογεῖν ἐπὶ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἕνωσιν* widmete, Stellen aus Kyrillschen Schriften, wie aus tom. II c. Nestor. blasphem., aus der Apologie seines dritten «Capitels» gegen Andreas herbeizog (vgl. c. 23). Mit dem allgemeinen Gedanken, daß man nicht auf Worte allein alles Gewicht legen dürfe, sondern den hinter den Worten verborgenen Sinn zu erfassen erstreben müsse, sucht c. 22 der doctrina einige sprachliche Schwächen in der Theologie des Kyrillos zu überdecken.

2. Neben diesen Sammlungen, welche gegen die Sätze der Severianer gerichtet sind, haben wir aber noch die häretischen Catenen selbst, erhalten bei Anastasios Sinaites. Der Titel dieser häretischen Catene handelte über die Gleichberechtigung der Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* in der Anwendung auf Christus.

---

1) C 213 V 403r hat eine Glosse: *περὶ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου τῇ φωνῇ τῆς φύσεως καὶ ὑποστάσεως ἀδιαφόρως χρησαμένου.* — 2) M 91, 481 B (469 A). — 3) C 34 V 352r. — 4) M 89, 469 A—472 B.

Wir dürfen wohl annehmen, daß jene Sammlung von Citaten, welche die monophysitischen Bischöfe nach jenem Religionsgespräch zu Konstantinopel vom Jahre 531 ihrer *δέησις* an den Kaiser mitgaben, mit dieser erhaltenen identisch war.[1]

Das Florilegium der Monophysiten, welches Anastasios aus einer Disputation mit den Gaianiten und Theodosianern aufbewahrt hat[2], trifft in der Mehrzahl der Citate mit dem des Severos zusammen, von welchem Anastasios die Lemmata mitteilt.[3]

Auch Leontios von Byzanz[4] führt eine Stellensammlung der Monophysiten ein unter dem Titel: *τί ἐστι Χριστὸς ὁ προσκυνητὸς ἡμῶν.* In dem zweiten Abschnitt dieses Florilegiums, *ποῖάν φασι τὴν τοῦ Χριστοῦ ἕνωσιν οἱ πατέρες*, ergänzt er die von den Häretikern nur stückweise citierten oder gefälschten Citate mit einer großen Anzahl von echten Stellen derselben und anderer Väter.

§ 9. Scholiasten der häretischen und orthodoxen Florilegien.

1. Die Citatensammlung der Gaianiten weist folgende Namen auf: Kyrillos 9, Ambrosius, Gregorios Nyss. 4, (Proklos, Ephraem), Amphilochios 5, Isidor. Pelus., Eirenaios, Antioch. Ptolem.

Dieselbe Catene enthält Cod. Paris. 1115 fol. 145^{r}—147^{v}. Die Catene des Severos bestand aus Citaten aus Gregorios Nyss., Ioa. Chrysost., Kyrillos, Athanasios, Ambrosius, Proklos.

Die bei Leontios erhaltene Catene stimmt in der Hauptsache mit den ebengenannten überein. Sie findet sich auch Cod. Palat. 342[5], geschr. 1552 zu Venedig, Bombychs. fol. 198, von einer Hand zu 30 Zeilen. Fol. 4^{r} beginnen 20 capitula (A. Mai, Script. Vet. Bibl. T. VII 110, M 86, 1769); fol. 16^{v} die *μαρτυρίαι τῶν ἁγίων.*

2. Das orthodoxe Florilegium setzt sich aus folgenden Factoren zusammen:

C. 2 doctr. C 34—43 V 352^{r}—356^{v} (vgl. Maximos M 91, 469 A,

1) Ein Verfasser kann wohl nicht angegeben werden, auch nicht Johannes Bar Aphtonja, wie F. Nau will. S. G. Krüger, Art. Monophysiten in PRE 13², 392 Z. 15. — 2) M 89, 151ff. — 3) M 89, 104 B—C. — 4) M 86, 1817 ff. — 5) Vgl. Codices Mss Palatini Graeci Bibl. Vat., Pitra-Stevenson, Romae 1885, 197.

481 B), Gregorios Naz., Amphilochios, Ambrosius, Athanasios, Gregorios Nyss., Ambros., Kyrillos 6, Ioa. Chrysostomos 3, Kyrillos. Das gleiche Florilegium mit derselben Überschrift findet sich Cod. Paris. 1115 f. 121^{r} ff.

C. 6 doctr. C 62—82, V 360^{v}—365^{v}, Basileios, Amphilochios, Kyrillos, Basileios 2, Gregorios Naz. 3, Amphiloch., Basileios, Pamphilos. Ein Stück dieses Capitels findet sich in Cod. Paris. gr. 1009 (s. XVI) 272 fol., Papierhs, 13 Zeilen auf 20,5×15 Seiten-, 13×8,5 Schriftfläche. Fol. 264^{r} enthält Gregor. Naz. de diff. hyp. et naturae; fol. 266^{v} (= C 78 V 363^{v}) *ὅτι οἱ ἀρχαῖοι τὴν οὐσίαν τετραχῶς διεῖλον* mit *σχόλιον ἐκ τῶν Ἡρακλειανοῦ*; fol. 268^{v} *σχόλιον, ἰστέον ὡς οἱ ἐν Χαλκηδόνι ἅγιοι πατέρες τοῖς ἐν Νικαίᾳ πατράσιν ἀκολουθήσαντες εἶπον φύσιν καὶ οὐσίαν ταὐτὸ εἶναι, ἕτερον δὲ παρὰ τὴν φύσιν τὸ ἄτομον καὶ τὴν ὑπόστασιν. καὶ οὐχὶ τοῖς ἔξω φιλοσόφοις, οἵτινες τὴν μίαν οὐσίαν τὴν πρώτην λέγουσιν εἶναι τὸ ἄτομον* — fol. 269^{r} *ἀλλ' οὐδὲ ὡς οἱ πατέρες εἰρήκασιν.* Es scheint dies ein Auszug aus C 77—82, V 364^{r}—365^{v} zu sein. Fol. 269^{v} *περὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὁμοίως ἐκ τῶν Παμφίλου* (= C 81, V 365^{r}). Es folgen fol. 272^{r} Lemmata aus Proklos, Anastasios.

C. 9 doctr. C 99—106, V 370^{v}—372^{v}, Orthodoxe: Gregorios Naz., Eustathios, Kyrillos, Gregorios Nyss., Ambrosius. Häretiker: Polemon, Apollinaris 4, Manes, Eudoxios, Lukios.

C. 11 doctr. C 107—117, V 373^{r}—375^{v} Kyrillos 2, Dionys. Areopag. 2, Basileios, Epiphanios, Athanasios, ep. Pauli ad Coloss.

C. 21 doctr. C 200—208, V 400^{r}—402^{r} Kyrillos, Ambrosius, Gregorios Naz., Athanasios, Iustinos, Iustinianos, Herakleianos, Anastasios, Maximos.

C. 22 doctr. C 208—222, V 402^{r}—405^{v} Dionysios Areop., Gregorios Naz., Kyrillos 3, Gregorios Nyss. 4, Athanasios, Kyrillos, Eubulos.

C. 23 doctr. C 222—233, V 405^{v}—408^{v} Kyrillos 4, Athanasios.

C. 24 doctr. C 233, V 409^{r} [Mai 34], Leontios 30 capp. Mt., Kyrillos, Synodalschreiben, Damasus. Die Sätze der Synode von Chalcedon werden je mit einer Stelle aus Kyrillos' Schriften interpretiert.

Cc. 26 und 36 doctr. C 285—287, C 389—401 bestehen aus Scholien mit Randglossen.

C. 27 doctr. C 288 (vgl. Maximos M 91, 149 B; 204 B—C).

C. 29 doctr. C 303—319 Anastasios, Eulogios, Gregorios Naz., Iustinos, Kyrillos, Herakleianos, Leontios, Eulogios, Gregorios Naz.

C. 30 doctr. C 319—332 (vgl. M 91, 104 C, 473 B) Herakleianos, Leontios, Eulogios, Gregorios Diakon.

§ 10. Citatensammlungen[1] der beiderseitigen Florilegien.

Häretische Sammlung.

1. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. II 9 (M 16, 575) M 89, 153 C, CP 145^{v} *φυλάξωμεν τὴν διαφοράν, ποῖα φύσις, πῶς οὖν μία, εἰ τοίνυν Χριστός.* b) c. Apoll. de inc. dom. sacr. (M 16, 817) M 86, 1356 D *εἰ μηδαμῶς.*

2. Amphilochios von Ikonion a) ad Seleucum (M 39, 113 A—B) M 89, 156 D *ἐπειδὴ εἷς, ἡ ληφθεῖσα, διτταὶ φύσεις.* b) ad Eulogium *ἐκ τῆς πρὸς Εὐλόγιον ἀπολογίας ὑπὲρ τῶν ἀνατολικῶν εἰπόντων δύο φύσεις ἐν Χριστῷ* (wohl nicht Amphilochios angehörend) M 89, 158 A *εἰ δὲ οὐχ ὁμοούσιον.* c) in Ioa. 14, 28 (M 39, 109 A) M 89, 158 A, CP 146^{r} *διάκρινον λοιπόν.* d) in Ioa. 2, 19 (M 39, 105 B) M 89, 158 A, CP 146^{v} *καὶ λέλυται.* e) M 89, 158 B, CP 146^{v} haben ein Citat *εἰς τὸ «παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν», καὶ τὰς φύσεις* beginnend, welches Proklos (M 65, 885 D) wohl angehört.

3. Antiochos von Ptolemais, in gener. Christi M 89, 160 B, CP 146^{v} *μὴ συγχήσῃς*, vgl. Gennadius de vir. ill. c. 20.

4. Eirenaios von Lyon *ἐκ λόγου τοῦ κατὰ Οὐαλεντίνου*

---

1) In dem Florilegium der Häretiker bedeuten:

86 (= M P. gr. 86, 1817) Citate bei Leontios.

89 (= M P. gr. 89, 151) Citate bei Anastasios Sinaites.

CP (= Cod. Paris. 1115 fol. 145^{r}—147^{v}, ev. fol. 156^{r}) mit Angabe der Folioseite.

In dem orthodoxen Florilegium bedeuten:

C (= Cod. Vat. 2200) mit Angabe der Seite; als Ergänzung wird beigefügt:

V (= Cod. Vat. 1102) mit Angabe des Folio.

CP (= Cod. Paris. 1115) mit Angabe des Folio.

CP 1009 (= Cod. Paris. 1009) mit Angabe des Folio.

M 89, 160 A, CP 146^{v} *ὥσπερ γὰρ ἡ κιβωτὸς — ἐπιδειχθῇ*, vgl. Harnack I 264, 276.

5. Ephraem von Antiocheia, in margaritam M 89, 156 C *τῶν δύο.*

6. Gregorios von Nyssa, c. Eunom. (M 45, 243) M 89, 153 D *ποία φύσις, πῶς οὖν μία.*

7. Isidoros von Pelusion, ep. ad Cyrillum (M 78, 177) M 89, 156 D *πάσῃ φυλακῇ.*

8. Kyrillos von Alexandreia a) ep. 45 ad Succensum (M 77, 236) M 89, 152 CP 145^{r} *οὐκοῦν ὅσον μέν, ὀρθότατα δέ, οὐ γὰρ δήπου.* b) ad reginas (M 76, 1335) CP 145^{r} *οὐ διαιρετέον.* c) ad Nestor. ep. 2. 4. 17 (M 77, 9. 43. 106) CP 145^{v}, M 89, 152 C *οὐχ ὡς τῆς.* d) ep. 60 ad oriental. (M 77, 323) M 89, 152 B—D, CP 145^{r} *τὰς δὲ εὐαγγελικάς.* e) scholia de incarn. unigen. (M 75, 1369) M 89, 152 C—D, CP 145^{r} *ἀσύγχυτοι, διάφοροι.*

9. Proklos von Konstantinopel, de laudib. B. Mariae (M 65, 679) M 89, 156 C *ἐκεῖνος ἀφθάρτως.*

Orthodoxe Sammlung.

1. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. II (M 16, 560) M 86, 1837 C *εἷς γάρ*, l. II 9 (M 16, 575) C 37 V 352^{v} CP 58^{v}, 180^{v} [*ταύτην δὲ τὴν χρῆσιν προήγαγε Κύριλλος ἐν τῇ κατ' Ἔφεσον συνόδῳ*] *φυλάξωμεν — φθέγγεται*, l. III (M 589) M 86, 1837 C *διάστιξον οὖν.* b) de incarn. c. Apoll. (M 16, 818) C 36 V 352^{v} CP 180^{v} *ἀλλ' ἐν ὅσῳ*, M 86, 1826 D, 1837 B [*ϑ' λόγου*] *ἀνεφύησάν τινες, ὅτι ὁ Χριστός.* c) expos. fidei (M 16, 847) C 100, 201 V 371^{r}, 400^{r} *ὁμολογοῦμεν.* d) expl. symboli (M 17, 1156) C 37 V 352^{v} CP 58^{v}, 180^{v} *τοὺς δὲ λέγοντας* (vgl. M 86, 1826, 1837 B). e) Unbekannte Schriften oder einem andern Schriftsteller angehörend in M 86, 1837 A—C; Excerpte aus Schriften, die betitelt sind: *ἐκ τῆς πρὸς τοὺς ὄχλους διαλέξεως, ἐκ τοῦ πρὸς τοὺς φιλοπόνους, ἐκ τοῦ πρὸς Ἀντωνῖνον ἐπίσκοπον λόγου.*

2. Amphilochios von Ikonion a) ad Seleucum ep. I (M 39, 113 A) C 35, 72 V 352^{r}, 360^{r} CP 121^{r}, 122^{v} *ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς, οὕτω θεὸν καὶ ἄνθρωπον*; ep. II M 86, 1837 C, 1840 D *ἕνα*

υἱόν. ἐὰν εἴπωσιν.[1] b) ad Arian. (M 39, 109 A) M 86, 1837 C *διάκρινον τάς.*

3) Amphilochios von Side (M 77, 1515) ep. ad Leon. imper. M 86, 1842 B *καταφεύξονται γάρ.*

4. Anastasios von Antiocheia a) *ἐκ τῶν κατὰ τοῦ διαιτητικοῦ* (M 89, 1284) C 305 *κἂν μιᾶς εἶναι.* b) de energ. (M 89, 1281) C 201 V 400[r] CP 174[r] *τῶν δύο φύσεων.*

5. Athanasios a) ad Epictet. (M 26, 1049) C 36, V 353[r] *εἰ δὲ ὁμοούσιος.* b) c. Arian. IV (M 26, 468) C 211 V 403[r] *ἔθος δέ.* c) *ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ, ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι; ἀναισχυντία σαφῶς* in M 86, 1831 A. d) sine titulo C 233 V 408[v] *ὅτι οὐδὲ Ἀθανάσιος ὁ μέγας ἀναιρεῖ τὸ δύο λέγειν φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, ἀλλὰ τὸ μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν προσκύνητον δογματίζειν, καὶ διαιρεῖν τὴν οἰκονομίαν, ἐπάγει γὰρ οὕτως· ἀλλὰ μίαν — δύο φύσεις.* e) pseudoathan. tractat. (M 28, 28 A) in M 86, 1864 A.

6. Augustinus, ep. 137 ad Volusian. (M P. l. 33, 515) M 86, 1838 D *νῦν δὲ οὕτως — ὁ πατήρ.*

7. Basileios von Kaisareia a) c. Eunom. I (M 29, 497) M 86, 1822 A *οὐ δύο λέγοντας.* b) ad Amphiloch. de Sp. s. c. 7 (M 32, 67) C 62, 69 V 360[v] *οἱ δὲ ταὐτόν, οὐσία.* c) ad Gregor. fratr. (M 32, 336) C 63 V 360[v] *ἐπειδὴ πολλοί.* d) ad Terent. ep. 214 (M 32, 785) C 62 V 360[v] CP 122[v] *ὅτι δέ.* e) c. Sabell. et Ar. et Anom. (M 31, 604) C 72 V 361[r] *τὸ μὲν μορφῇ.* f) ad Neocaes. ep. 207 (M 32, 703) C 69 V 361[v] *καὶ γάρ.* g) ad Eustath. ep. 79 (M 32, 453) V 361[r] *προσήκει.* h) ad Sozopolit. (M 32, 967) C 108 V 273[r] *ὅθεν φανεῖσθαι.*

8. Dionysios Pseudoareop. a) de div. nomin. c. 2 (M 3, 636) C 108, 110; V 373[r], 375[r] CP 194[r] *ἡ δὲ θεαρχική, τοῦτο μέν, ταύτας ἡμεῖς.* b) *ἐκ τοῦ περὶ ἐρωτικῶν ὕμνων* C 208 V 402[r] *ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον.*

9. Epiphanios, ancor. (M 43, 17) C 109 V 373[v] *ὅσα γὰρ ἐν.*

10. Ephraem von Antiocheia, in margarit. in M 86, 1826 C *ἐπίβλεψον τῷ.*

11. [Eubulos C 213—222, V 403[r]—405[r] *Εὐβούλου ἐπισκόπου Λυστρῶν ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὴν χάρτην τὴν ἐπιδοθεῖσαν τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Ἡρακλειανῷ ὑπὸ Ἀθανασίου τοῦ τῶν Σευηριανῶν ψευδεπισκόπου πονηθέντος αὐτῷ· οὐ ταὐτὸν οἶδεν.*]

1) Vgl. Holl, Amphilochius 54.

12. Eulogios von Alexandreia ex septem cap. de duab. natur. (M 86, 2, 2937) C 111—117, V 374r—375v (vgl. M 91, 264 D) *εἰ φατὲ τὸν Χριστόν*, C 323 (Mai 65) *μὴ τοίνυν πράγματα*, C 290—297 (M 91, 264 D) *ἤκουσά τινος*, C 305, 311, 316—317 bei Mai 64 ff.

13. Eustathios von Antiocheia a) c. Arian. I (M 18, 692 B) C 99 V 370v *εἰ γὰρ κτιστός*. b) exeg. psalm. 15 (M 18, 685 B) M 89, 1840 C *ἐξαπέστειλεν ὁ θεός*.

14. Flavianos von Antiocheia a) in ascens. dom. M 86, 1840 A *ἀνθρωπίνῃ φύσει*, b) in Ioa. M 86, 1840 A *ἵνα ἀμφοτέρας*.

15. Georgios, Diakon und Referendar C 324—332 *κατὰ τοῦ δυσσεβοῦς Σενήρου τοῦ τῶν ἀκεφάλων ἐξάρχου· ἐάσει μέν*.

16. Gregorios von Nazianz a) or. theol. I (M 36, 11) C 71 V 362r (vgl. CP 200r) *ἐπειδὴ χρή*. b) or. theol. III (de filio II, M 36, 103) C 35 V 352r CP 58r, M 86, 1821 C, *σημεῖον*. c) or. theol. V (M 36, 134) C 99 V 370r *τὸ πνεῦμα*. d) or. 42 (M 36, 458) C 71, 209, V 362r, 402v *πιστεύομεν εἰς, τὰ δὲ τρία*. e) ep. 101 ad Cledon. (M. 37, 175) C 35, 201 V 352r, 400v CP 180r, 250r *φύσεις μὲν γὰρ, εἴ τις*. f) apol. de fuga (M 35, 407) C 35, V 352r *τοῦτο ἡμῖν*. g) in lumina (M 36, 335) C 71, V 362r *θεὸν δὲ ὅταν*. h) in baptism. (M 36, 359) C 306 *διὰ τῶν*. i) e poem., in suos versus (M 37, 1329) C 307, c. Apoll. C 317—319 (Mai 63). k) ohne nähere Angabe CP 1009 f. 264r.

17. Gregorios von Nyssa a) c. Eunom. l. II (M 45, 247) C 67 V 361v CP 122v *ἡ μὲν γάρ*, l. IV (M 45, 615) C 211 V 403r *πρὸς δέ*. b) c. Apoll. (M 45, 1223) C 36, 100 V 353r, 370v CP 58r (vgl. M 86, 1834 D, 1876 A) *εἰ οὖν*. c) de hom. opif. 14 (M 44, 123) C 212 V 403r *πᾶν τὸ ἐν τοῖς*. d) or. catech. (M 45, 9) C 211 V 403r *ἀλλὰ πρὸς ταῦτα*. e) de laude iuvent. ad Philippum (M 46, 539) in M 86, 1828 B, 1842 A.

18. Herakleianos, Scholien in C 319 (Mai 64) C 307—311, CP 1109 f. 266r; aus einem Brief des Herakleianos an Soterichos C 202 V 400v. Vgl. C. P. Caspari, Kirchenhist. Anecdota I, Christiania 1883, 131.

19. Hilarius von Poitiers, de trinit. l. VII (M P. l. 10, 198) in M 86, 1836 D *ταῦτα δέ*.

20. Hippolytos von Rom, *ἐκ τῶν εὐλογιῶν τοῦ Βαλαάμ* in M 86, 1312 A, 1836 C *ἵνα δειχθῇ*. S. Harnack, Altchr. Litterat.-Gesch. II 633.

21. Ioannes Chrysostomos a) ep. ad Caesarium (M 52, 753) M 86, 1826 C, 1840 C, C 42 V 344^{v} *γνωριζόμενον, καὶ φήσειας, Χριστόν, μίξιν θεσπεσίαν.* b) c. Apollinar. in M 86, 1821 D *οὕτω κἀνταῦθα.* c) in Lazar. (M 48, 963) M 86, 1828 B *ὁ κασσίτερος.*

22. Isidoros von Pelusion (M 78, 177) a) ep. ad Cyrill. in M 86, 1828 C *ὅτι δέ.* b) ep. ad Timoth. lect. M 86, 1836 A *πάσῃ τοίνυν.* c) ep. ad Theodos. diac. M 86, 1840 A *οὐ ψιλός.*

23. Iulius von Rom (M P. l. 8, 879) a) ep. ad Dionys. M 86, 1868 A *μία φύσις.* b) de union. hypostat. M 86, 1866, 1874 B *ὁμολογεῖται δέ.* c) sine titulo M 86, 1828 A.

24. Iustinianos (M 86, 1, 945) C 202 V 400^{r} *ἐκ τοῦ ἰδικτίου Ἰουστινιανοῦ, εἴ τις οὐσιώδη.*

25. Iustinos, de trinit. III 17 C 202 V 400^{r} CP 173^{r}, M 86, 1826 C *ὥσπερ εἷς, ὅταν οὖν.*

26. Kyrillos von Alexandreia a) libr. thesaur. l. I c. 15 (M 75, 9) C 211 C 402^{v} *τὴν θεόπνευστον,* c. 21 in C 212 V 402^{v} *οὐδέν* (vgl. M 86, 1834 D) l. II c. 22 C 209 V 402^{v} *ἐν ταῖς τοῦ σωτῆρος;* sine capit. C 209 V 402^{v}. b) c. Nestor. detrect. l. II (M 76, 9) C 223 V 406^{r} *παῦσαι διαιρεῖν* (vgl. M 86, 1823 C, 1830 D). c) or. ad Alexandr. de fide (M 76, 1133) C 41, 43, 106 V 354^{r}, 354^{v}, 372 *ἐγὼ τὸ συγκεκραμένον* (vgl. M 86, 1834 A). d) ad Theodos. (M 76, 453) C 107 V 373^{r} *ὅλον ὅλῃ* (vgl. M 86, 1821 C). e) c. synusiast. (M 76, 1427) C 100 V 360^{r}, 370^{v} *δεῖ* [*ἀεὶ*] *γάρ.* f) de orat. in spir. et verit. (M 68, 133) C 252 V 410^{r}, M 86, 1840 B *σάκκον ἔοικεν, λαμπρὸς γάρ.* g) exeg. in levit. (M 69, 9) C 43 V 354^{r} *ὅλον δέ.* h) in Hebr. (M 74, 773) C 43, 49, 108 V 354^{r}, 373^{r} M 86, 1823 C *καὶ οὐδήπω, φάσκοντες εἰ γὰρ καί, συνέβησαν, νοοῦμεν δέ.* i) in Ioa. ev. (M 73, 74) C 38 V 355^{r} *καλῶς παρθένου,* CP 122^{v}, vgl. 86, 1834 D. k) ep. 60 ad oriental. (M 77, 323) C 107 V 373^{r} *τοὺς δὲ λέγοντας.* l) ep. 50 ad Valerian. (M 77, 255) C 231 V 408^{r} *οὐ γάρ τοι κατά.* m) ep. 45 ad Succens. II (M 77, 238) C 38, 40, 360 V 353^{r}, 353^{v} CP 121^{r}, 122^{r}, 129^{r}, 251^{r} M 86, 1854 A, 1834 A, 1856 C *ὅταν, ἐδιδάχθημεν, ἴσον γάρ, τὸ λέγειν.* n) ep. 40 ad Acacium (M 77, 192) C 224 V 406 M 86, 1858 C, 1860 A *δεξώμεθα, οὐκοῦν Νεστόριος.* o) ep. 39 ad Ioa. Ant. (M 77, 174) C 264 M 86, 1830 A *τέλειος ἐν θεότητι, τὰς δέ.* p) ep. 53 ad Iustum (Xystum) Romae (M 77, 286) M 86, 1832 A *ἐγὼ γάρ.*

q) ad Eulogium (M 77, 223) C 223 V 406r CP 174r (vgl. 86, 1834 C) *ἐπιλαμβάνονταί τινες.* r) c. Iulian. (M 76, 503) in M 86, 1840 B *μία γάρ.* s) dialogus *ὅτι εἷς ὁ Χριστός* (M 75, 1253) M 86, 1840 B *ἆρα οὖν.* t) schol. de inc. unig. c. 11 (M 75, 1369) M 86, 1823 D *ὅτι δέ.* u) de inc. verbi dei (M 75, 1413) M 86, 1830 C *οὐ διαιρετέον.* v) c. Herm. dial. (M 75, 657) C 67, 290, V 361v *τὸ γάρ, ἥνωσθαι.* w) in Zachar. (M 71, 72) C 253 V 410r *δεῖ οὖν ἆρα τῶν.* x) in Isa. (M 70) C 253 V 410r *λαβὲ σεαυτῷ.* y) *πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας τὴν ἁγίαν σύνοδον* C 261 V 412v (Mai 46).

27. Kyrillos von Jerusalem (M 33) M 86, 1836 A *εἰς τό, ἐγὼ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα μου, φαίνεσθαι δέ.*

28. Leontios von Byzanz, Scholien in C 314 (Mai 62), C 320 (Mai 62), C 289—290 (Mai 52—53), C 236—252 *τὰ τριάκοντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Λεοντίου κατὰ Σευήρου* (Mai 40—45), s. Loofs, Leontius v. Byz. 108 ff.

29. Maximos conf. in C 206—208, V 401v—402r *φύσις μέν,* ohne weitere Angabe.

30. Pamphilos von Kaisareia (Scholien) C 78, CP 1009 f. 269r (Mai 13 ff), s. Harnack I 550.

31. Paulos von Emesa, hom. praes. Cyr. (M 77, 1433) CP 124v, 152v *ὅρα καὶ — ἐπὶ δύο φύσεων, ταῦτα πάντα.*

32. Petros von Alexandreia, *περὶ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ* in M 86, 1836 B *τὸ συναμφότερον,* s. Harnack I 446.

33. Proklos von Konstantinopel a) hom. in quadrag. (M 65, 885 C), C 84 V 367r CP 246v, CP 1009 f. 272r, b) in nat. dom. (M 65, 885 C) M 86, 1836 B.

34. Silvester von Rom in M 86, 1836 C *ἐκ τῶν πρὸς Ἰουδαίους, δύο κατά.*

IV. Exegetische Catenen zu Mt. 26, 39 f und Lc. 2, 52.

§ 11. Ihre Geschichte und Scholiasten.

1. Die monophysitische Exegese der Stelle Mt. 26, 39 ist das eigentliche Mittelglied in der Weiterbildung des Monophysitismus zum Monotheletismus. Aus ihrer falschen Erklärung wuchs der

theopaschitische Streit heraus, welcher das Lager der Monophysiten teilte. Nachdem Severos nicht mehr Leiter der monophysitischen Bewegung war, bemächtigten sich Parteihäupter der Sache, welche die Consequenzen aus den Ansichten ihrer Lehrer zogen und einzelne Gruppen bildeten. Wie die Ausläufer der Monophysiten sich an Mt. 26, 39 f anklammerten, so fanden die Agnoeten ihr Schlagwort in Lc. 2, 52 *προέκοπτε Ἰησοῦς σαρκὶ καὶ ἡλικίᾳ*. Diesen beiden Schriftstellen, zu denen Mt. 27, 46; Ioa. 11, 34; 12, 27 hinzutraten, sind auch die cc. 16, 18, 20, 40 der doctrina patrum gewidmet. Capitel 8 enthält dabei den leitenden Grundgedanken, wenn es sagt: *ὅτι ἡ ἐμπρόθεσις ἔγνωσται τοῖς πατράσιν προτασσομένη τῶν Χριστοῦ φύσεων*, wozu der zweite Zeuge (Cod. Vatic. 1102) beifügt *καὶ ὅτι οὐ δεῖ λέγειν ὡς ἡ θεότης ἔπαθε σαρκὶ ἢ θεὸς διὰ σαρκὸς ἔπαθεν*. Allerdings schien den Häretikern das Wort des Gregorios von Nazianz[1] (orat. 2 de filio), welches ausdrückt *τεθεῶσθαι ποτὲ μὲν τὸ θέλημα, ποτὲ δὲ τὴν ὅλην αὐτοῦ τοῦ Λόγου τὴν ἀνθρωπότητα*, für ihre These günstig zu sein; im Grunde genommen aber zeigt die Berufung darauf doch nur, wie eng verwandt der Monotheletismus mit dem Monophysitismus ist.

2. Die Catene der Häretiker, welche die Theodosianer und Gaianiten *ἀγωνιζόμενοι παθητὸν σὺν τῇ σαρκὶ δεῖξαι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ θεὸν λόγον* an die genannten Schriftstellen anknüpften, bestand besonders aus Citaten aus Gregorios Naz., Ignatios, Iulius Rom., Kyrillos, Melito von Sardes. Sie sind im griechischen Texte nur teilweise erhalten bei Anastasios Sinaites (Migne 89, 196 C) und Cod. Paris. 1115 f. 156[r].

Die Catene der Orthodoxen verteilt sich auf folgende Capitel der doctrina: C 16 (C 157—172; V 388[r]—391[r], Cod. Paris. 1115 fol. 127[r]) Scholien, Kyrillos 2, Basileios, Kyrillos 2, Gregorios Naz., Kyrillos 3, Gregorios Naz., Amphilochios, Athanasios, Iulianos v. Halikarnaß. Wie schon Fr. Diekamp, Byz. Zeitschr. IX 1900, 14 ff anmerkte, findet sich dieses Capitel auch in Cod. Vat. gr. 2210 f. 145[r]—150[r], Membr., (s. XIII) fol. 290, 25 × 16 Seiten-, 17,5 × 10 Schriftfläche, durchweg 25 Zeilen, die Schrift steht auf der gezogenen Linie. Das Citat aus Iulian von Halikarnaß fehlt.

Einen Auszug aus diesem und anderen Capiteln der doctrina hat auch Cod. Vat. gr. 1692 (s. XIV) Bombyc., 207 fol., aus zwei

1) Vgl. G. Krüger, Monotheleten in PRE[2] 13, 412 Z. 55.

Teilen bestehend, fol. 1—44, fol. 45—207, der letztere von einer Hand geschrieben, 24,5 × 17 Seitenfläche. Nach einem pseudoathan. Tractat (M 28, 1115) folgt eine Sammlung von Citaten fol. 80^{r}—84^{v} aus c. 15 und 16 der doctrina.

C. 18 [Mt. 26, 39] (C 175—186, V 393^{v}—396^{r}) Athanasios, Kyrillos 4, Ioa. Chrysostomos 3, Severianos von Gabala, Theophilos, Gregorios Nyss. Einen zweiten Zeugen für dieses Capitel und eine Stellensammlung zu Mt. 26, 29 f haben wir an Maximos (M 91, 160 D), der hier Ambrosius, Athanasios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. 3, Ioa. Chrysostomos 3, Kyrillos Alex. 2, Kyrillos Hierosol., Leo I, Severianos von Gabala citiert. Die doctrina in c. 18 hat mit dieser Sammlung nur wenige Citate gemeinsam; die andern bei Maximos sind in verschiedenen Capiteln der doctrina untergebracht. Übrigens handelt Maximos noch Migne 91, 65 A und 81 von Mt. 26, 39.

C. 20 (C 190—199, V 397—399^{r}) Iustinos, Kyrillos 7, Dionys. Pseudoareop., Anastasios, Theodotos (vgl. Maximos 91, 81 D).

C. 40 (C 412—417) Gregorios Nyss. 2, Diadochos, Athanasios, Amphilochios, Epiphanios, Maximos, Hippolytos, Clemens Alex.

C. 8 (C 95—98; V 369^{r}—370^{r}) Basileios, Ambrosius, Kyrillos 4, Ambrosius 2, Athanasios 2, Amphilochios, Kyrillos, Leo I.

§ 12. Citatensammlungen[1] der häretischen und orthodoxen Catenen.

Häretische Catene.

1. Gregorios von Nazianz, ohne nähere Angabe M 89, 196 D, 197 A *μήπω τὸν λογισμόν, ὀλίγαι.*

2. Ignatios von Antiocheia, Rom. 6, 3, M 89, 196, CP 156^{r}, s. Harnack I 84.

---

1) Siglen sind:
C (= Cod. Vat. 2200) mit Angabe des Folio.
V (= Cod. Vat. 1102) mit Angabe des Folio.
CP (= Cod. Paris. 1115) mit Angabe des Folio.
CV (= Cod. Vat. 2210) mit Angabe des Folio.
CV 1692 (= Cod. Vat. 1692) mit Angabe des Folio.
M 89 (= Migne P. gr. T 89) Anastasios Sinaites.
M 91 (= Migne P. gr. T 91) Maximos.

3. Iulius von Rom, ohne nähere Angabe M 89, 197 A CP 156r *Ἰουδαῖοι.*

4. Kyrillos von Alexandreia, c. Nestor. (M 76, 9) M 89, 197 A, CP 156r *θεοῦ τὸ πάθος.*

5. Melito von Sardes, *λόγος εἰς τὸ πάθος* M 89, 197 A *ὁ θεὸς πέπονθεν*, s. Harnack I 249.

Orthodoxe Catene.

1. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. de fide l. II 9 (M 16, 576) C 96 V 369r *ὅθεν, φυλάξωμεν.* b) C 95 V 369r CP 124r hat unter dem Titel *ἐκ τοῦ τετάρτου λόγου τῆς ἐνανθρωπήσεως, ἐκ τοῦ ἐννάτου λόγου τῶν καθ᾽ αἱρέσεων* zwei Citate *οὐ διηρημένος, ἀρχηγοὶ δὲ τούτων* beginnend. Wie G. Mercati, le titulatione etc. in Ambrosiana VIII, Milano 1897, 8 bemerkt, ist mit dem ersten Citat de fide l. IV gemeint, unter letzterem de incarn. dom. sacr. zu verstehen.

2. Amphilochios von Ikonion a) *ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας λόγου α΄* (M 39, 104 A) C 163 V 390r CV 2210 fol. 148v CV 1692 fol. 80r CP 127r *ὅταν δὲ εἴπῃ.* b) dogmat. epist. ad Pancharium, diac. Sidens. C 414 (M 39, 113 D) *ἀσεβὴς ὄντως* (Mai 68). c) ad Seleucum (M 39, 113 B) C 97 V 370r CP 124r *πάσχει ὁ Χριστός.*

3. Anastasios von Antiocheia ad Sergium grammat. (M. 89, 1298 Nr. 11) C 192 V 399r CP 129r CV 1692 fol. 81v *κέκρυπται δὲ ταῖς, ἀλλ᾽ ἡ ἕνωσις.*

4. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. (M 26, 12) C 165 V 390v CP 127v *τίς γάρ ἐστι, οὕτω γὰρ — σώματι.* b) de incarn. (M 26, 984) C 175 V 393r CP 127v *καὶ ὅταν λέγῃ.* c) c. Apoll. in epiph. (M 26, 1093) C 97 *εἰ γὰρ — ἔπαθεν*, V 369r *οὐδαμοῦ θεοῦ.* d) ad Epictetum (M 26, 1049) C 96 V 369v *οὐ γὰρ ὥς τινες, θεὸς γάρ.* e) de fide sermo maior (M 26, 1262) C 413 *οὕτω μὲν οὖν Ἄρειος.* f) in Lc. 2, 52 in C 165 V 390r CP 127r CV 149r *προέκοπτε.*

5. Basileios von Kaisareia a) *ἐκ τῶν κατ᾽ Εὐνομίου συλλογισμῶν*[1] C 159 V 389v, CV 146r *εἰς τὴν γνῶσιν.* b) ad Amphiloch. (M 32, 67) C 95 V 369r *ἀλλ᾽ ἰδίαν ἔχει.* c) *ὁμιλία ἐπιγεγραμμένη κτλ.* (Mai 26) CV 146r.

1) Vgl. F. X. Funk, Zur Geschichte der zwei letzten Bücher usw. Theol. Quartalschr. 1901, 113f.

6. Diadochos von Photice, ascet. c. 5 (M 65, 1167) C 413 *αὐτεξούσιος.*

7. Dionysios Pseudoareopagites, ad Gaium ep. IV (M 3, 1072) C 199 V 398^{v} *οὐ κατὰ θεόν.*

8. Epiphanios von Konstantia, ancorat. (M 43, 17) C 414 *καὶ ἵνα.*

9. Gregorios von Nazianz a) de filio II (M 36, 103) C 162 V 390^{r} CV 147^{r} *ἀσώματον.* b) ep. 101 ad Cledonium (M 37, 175) C 166 V 390^{r} CV 150^{r} *εἴ τις ἐξ ἔργου τετελειωμένου.* c) carm. de filio (M 37, 402) C 416 *τίς δ' ἄλογος.*

10. Gregorios von Nyssa a) c. Apoll. (M 45, 1123) C 182 bis 186 V 395^{r}—396^{r} *καλὸν ἂν γένοιτο,* C 412 *τοῦτο γάρ.* b) or. catech. (M 45, 9) C 413 *ἡ δὲ λογική.*

11. Hippolytos, ohne nähere Angabe C 415 (Mai 68) *ἐνέργεια φυσική.*

12. Ioannes Chrysostomos a) *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τοὺς ἀπολειφθέντας τῆς συνάξεως καὶ τὸν ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί* (M 56, 425) C 178 V 393^{v} CP 127^{v} *ἐρώτησον τοίνυν.* b) *εἰς τὸ πάτερ εἰ δυνατόν* (M 61, 751) C 180 V 394^{r} *εἰ γὰρ τούτων περιτίθησι.* c) exeg. in Ioa. hom. 67 (M 59, 369) C 181 V 393^{v} CP 128^{v} *οὐ λέγω.*

13. Iustinos Martyr, de trinit. I 17 in C 191 V 397^{r} *πάλιν ἐρωτῶμεν.*

14. Clemens von Alexandreia, ohne nähere Angabe C 415 *θέλησις.*

15. Kyrillos von Alexandreia a) ad Succensum ep. 45 (M 77, 227) C 191 V 397^{r} CP 129^{r} *ἡ σάρξ.* b) thesaur. II 22 (M 75, 9) C 165, 166 V 388^{r}, 389^{r} *χρὴ δὲ μή,* thes. II 24 C 158, 177 V 388^{r}, 393^{r} CV 145^{v} *γένου ἄνθρωπος, εἰ γάρ;* thes. II 27 CP 127^{v} CV 149^{v} *τὸ ἔν τινι, ἐπιτήρει.* c) ep. 2 ad Nestor. (M 77, 39) C 98, 191 V 369^{v}, 397^{r} *ὁμολογοῦμεν, τῶν γὰρ κατά.* d) *ἐκ τῶν κατηγοριῶν Θεοδωρήτου* (M 76, 385 C) C 192 V 398^{r} *ἡμεῖς γάρ.* e) c. synusiast. (M 76, 1427) C 192 V 398^{r} CP 129^{r} *ναὶ μὴν καί.* f) e scholiis *περὶ τοῦ ἀνθρώπου* (M 75, 1369) C 95, 197 V 369^{v}, 398^{r} *φαμὲν δὲ τὸν ἄνδρα, νοεῖται.* g) de trinit. (M 75, 1147) C 95 V 369^{v} *μεθόριον.* h) ad Theodosium (M 76, 453) C 95, 167 V 369^{v}, 389^{v} *προσεχρήσατο, ὁ συναΐδιος.* i) ad Acacium ep. 40 (M 77, 192) C 95 V 369^{v} *ὥστε κἄν.* k) in Ioa. ev. (M 73) C 167, 177, 198 V 389^{v}, 393^{r}, 398^{v}

νῦν φησίν, οὐχ ὡς ἐγώ, κἂν ἀσθενῇ. l) in Mt. 6 (M 72, 381) C 160, 176 V 388^{v}, 393^{v} CV 146^{v} *ἠγνοηκέναι, καὶ ὑπόκειται.* m) *ἐν ὁμιλίᾳ ἐπιγεγραμμένῃ εἰς τὸ εὐθέως* C 162 (Mai 26).

16. Leo I von Rom, ep. dogm. C 98 V 370^{r} *καὶ πάλιν.*

17. Maximos, ohne nähere Angabe C 415.

18. Severianos von Gabala in Mt. 26, 39 C 179 V 394^{v} *προλαβὼν ὁ κύριος.*

19. Theophilos von Alexandreia. *περὶ μετανοίας* C 181 V 395^{r} CP 128^{r} *ὥσπερ τὸ πεινῆν.*

V. Acten und Florilegien aus der Zeit des Origenisten- und Dreicapitelstreites.

§ 13. Zu den Acten der fünften allgemeinen Synode zu Konstantinopel.

Unsere Handschrift, Cod. Paris. 1115, bietet den einzigen griechischen Text einiger Actenstücke dieser Synode, aus welcher sie wohl in die Conciliensammlungen überging. *Ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ε΄ συνόδου* wird f. 31^{v} ein Brief des Eutychios von Konstantinopel an Papst Vigilius mitgeteilt (M 86, 2, 2401, Mansi IX 186) beginnend *ἰδόντες ὁπόσων ἀγαθῶν,* ferner die Antwort des Papstes an den Erzbischof und die Synode fol. 32^{v}—34^{r} *ἐπληρώθη χαρᾶς τὸ στόμα* (Mansi IX 187). Auch das Bestätigungsschreiben des Vigilius an die Synode findet sich fol. 37^{r} *τὰ σκάνδαλα ἅπερ* beginnend (Mansi IX 413). Aus den Acten der 8. Sitzung sind fol. 34^{r} die Anathematismen (Mansi IX 376) mitgeteilt, 15 an der Zahl[1], mit der Unterschrift von einigen Bischöfen auf fol. 36^{v} (Mansi IX 388f). Fol. 38^{v} folgt ein Tractat *ὅτι οὐ δεῖ σιωπᾶν καὶ ὑποστέλλεσθαι τοῖς ἀντιλέγουσι τῇ ἀληθείᾳ ἢ τῇ εὐσεβείᾳ,* der wohl nichts mit den Acten zu tun hat, trotzdem darauf folgt *τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ε΄ συνόδου ἐκ τῆς η΄ πράξεως κατὰ Θεοδώρου*

1) Über die Abweichungen des griech. Textes vom lat. s. Hefele CG. II^{2} 902 A. Über die Tendenz der Anathematismen vgl. Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh., Münster 1899, 90ff.

ἐπισκόπου γενομένου Μοψουεστίας — fol. 39[r] (Mansi IX 368). Es scheint, daß der Abschreiber einiges durcheinanderwarf, da bereits fol. 38[v] mitgeteilt wird *τέλος βιβλίου ἡ τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει συναχθείσης.*

§ 14. Florilegien aus der Zeit des Origenistenstreites im VI. Jahrhundert.

1. Eine knappere und trefflichere Definierung all der Punkte, welche durch Epiphanios von Kypros dem Origenes zur Last gelegt wurden[1], als der Titel des 25. Capitels der doctrina läßt sich schwerlich finden: *Κατὰ Ὠριγένους τοῦ προϋπαρξιν δογματίσαντος καὶ ἀποκατάστασιν, καὶ ἀσώματον μὲν πρὸ τῆς παραβάσεως τὸν ἄνθρωπον διδάξαντος εἶναι, μετὰ δὲ τὴν ἔκπτωσιν λέγοντος αὐτῷ γενέσθαι τοὺς δερματίνους χιτῶνας, τὴν σάρκα ταύτην νοεῖσθαι τούτους διαβεβαιουμένου καὶ λέγοντος, οἷόν τινα δεσμὸν καὶ φυλακὴν καὶ τάφον τὸ σῶμα εἶναι τῇ ψυχῇ καὶ μηδὲ ἀνίστασθαι τοῦτο ὁμολογοῦντος, ἀλλὰ καὶ πρόσκαιρον εἶναι τὴν κόλασιν διισχυριζομένου.* Dieser Überrest aus der ersten Zeit des Origenistenstreites hatte sich auch für die zweite Periode hindurchgerettet, in welcher Origenes in die monophysitischen Streitigkeiten wegen des bei ihm sich findenden Ausdruckes *θεάνθρωπος* hineingezogen wurde.[2] Bei dieser Gelegenheit wurden wieder die früheren Anklagepunkte aufgefrischt, dank der heftigen Angriffe des Abtes Sabas und der auf seiner Seite stehenden Mönche. Letztere brachten eine Sammlung von Vätercitaten gegen einzelne Anstoß erregende Punkte der origenistischen Lehre zum Kaiser nach Konstantinopel. Iustinian I ließ sich dadurch zu dem Edikt vom Jahre 543[3] gegen Origenes, das er an den Patriarchen Mennas von Konstantinopel richtete, verleiten. In den *λόγος κατὰ Ὠριγένους δυσσεβοῦς* nahm er, wie aus der Art der citierten Stellen — sie sind meistens as-

---

1) Epiphanii epist. ad Ioannem episc. Hierosol. Divo Hieronymo presbytero interprete (M P. gr. 43, 379). Vgl. die Schrift des Barsanuphios *διδασκαλία περὶ τῶν Ὠριγένους, Εὐαγρίου καὶ Διδύμου φρονημάτων*, Migne P. gr. 86, 1, 891—902. — 2) K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur II, Schaffhausen 1862, 320. — 3) Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten usw. 46, setzt es Januar 543 an.

cetischen Schriften entnommen — zu schließen ist, jenes Florilegium der Mönche auf. Die Verdammungssentenz der Sätze des Origenes und seiner Anhänger hatte den immerwährenden Verlust mancher Schriften des Didymos[1] — denn auch das große Sammelwerk über die Trinität ist nur in einer mangelhaften Handschrift der Vaticana erhalten —, besonders des Originaltextes des großen Werkes des Origenes *περὶ ἀρχῶν* zur Folge.

2. Der *λόγος κατὰ Ὠριγένους δυσσεβοῦς*[2] enthält folgende Citate im Contexte: Origenes de princip. l. I; Ioa. Chrysostomos; Gregorios Naz., Chrysostomos 2, Gregorios Naz. 2; dann werden im Florilegium citiert: Petros von Alex. 2, Athanasios 2, Basileios 2, Gregorios Nyss. 2, Kyrillos Alex. 2, Basileios, Gregorios Naz. 2, Basileios, Chrysostomos 2; dann folgen Citate aus den vier Büchern des Origenes *περὶ ἀρχῶν*, welche bereits Harnack[3] aus dieser Quelle zusammengestellt hat.

C. 25 doctrina (C 273—281 V 416^{r}—417^{v}) Methodios, Theophilos, Ioa. Chrysostomos, Amphilochios, Kyrillos, Basileios.

Ein bisher nur genannter Zeuge der doctrina, Cod. Vatop. 507, hat als 54. Titel des *ὁδηγός* des Anastasios Sinaites *περὶ Ὠριγένους*.[4] Über den Inhalt des Capitels ist bis jetzt noch nichts Näheres angegeben worden. Ohne Zweifel ist dies der Passus des Cod. Paris. 1115 fol. 59^{v}, welcher denselben Titel trägt. Es wird darin über die Person und f. 60^{r}—60^{v} *περὶ ἀναστάσεως* abgehandelt, aber ohne Vätercitate. Wohl aber trifft mit dem 25. Capitel der doctrina ein Tractat inhaltlich zusammen, welcher in Cod. Paris. 1115 fol. 181^{r} — fol. 181^{v} aufbewahrt ist. Nach einer trinitarisch-christologischen Catene folgt ein längerer Excurs aus Epiphanios' ancor., dem 6. Brief an Pamphilos (offenbar des Origenes) mit trinitarischem Inhalt, dann fol. 181^{v} Stücke aus der Schrift über die Tierfellröcke 1 Mos. 3, 21 und über die Auferstehung. Es ist hierin die ganze von Epiphanios bekämpfte Theologie des Origenes, seine Trinitätslehre, seine Anthropologie vertreten. Ferner werden Ioa. Chrysostomos 4, Epiphanios 2, Methodios citiert.

---

1) Auf dem 5. Concil waren auch Stellensammlungen aus des Didymos und Evagrios Schriften über Präexistenz und Apokatastasis verlesen worden Hefele a. a. O. II^{2} 802, 860. — 2) Mansi IX 487—534. — 3) Harnack I 378f. — 4) D. Serruys, Anastasiana in Mélanges d'archéologie et d' histoire XXII 1902, 167, 170.

3. Die Florilegien ergeben folgende Sammlung[1]:

1. Amphilochios von Ikonion (M 39, 108 C) in Ioa. 5, 19, C 281 *εἰ γὰρ ἐν τῷ.*

2. Athanasios von Alexandreia a) vita S. Antonii (M 26, 835) IX 505 *πῶς δὲ χλευάζειν.* b) c. Arian. II (M 26, 145) IX 505 *πᾶσα ἡ φαινομένη.* c) ad Epictetum (M 26, 1049) IX 505 *εἰκότως καταγνώσονται.*

3. Basileios von Kaisareia a) in hexaem. III (M 29, 52) IX 513 *ἡμῖν δέ.* b) lib. reg. interr. 267 (M 31, 890) IX 520 *καὶ ὅπου μὲν λέγει* (C 281 *εἰ ὁ μέν*). c) in bapt. (M 31, 1514) IX 521 *διὰ πρόσκαιρον ἁμαρτίας.* d) in Ioa. 1, 1 in IX 505 *ὅρα μή ποτε.*

4. Gregorios von Nazianz, apol. de fuga (M 35, 407) IX 520 *ἡμῖν δὲ οἷς τὸ κινδυνευόμενον, τίς ψευδής* [habetur in orat. 15 de plaga grandinis].

5. Gregorios von Nyssa a) de hom. opif. c. 28 (M 44, 123) IX 508 *τάχα γὰρ ἐν ἔξω.* b) ad monachos *ἐν τῇ Σκήτει διὰ τοὺς ἐγκαλοῦντας τὴν τῶν δογμάτων Ὠριγένους καθαίρεσιν* in IX 508 *ἐτόλμησάν τινες.*

6. Ioannes Chrysostomos a) ep. ad Theodorum (M 52, 668) IX 521 *ταῦτα ἐννόει.* b) in Ioa. ev. (M 59, 23) *εἰς τὸ ἴδε ὑγιὴς γέγονας* C 279 V 417^{v}. c) exeg. in I Cor. (M 61, 9) IX 521 *οὐ μικρὸν ἡμῖν*, in II Cor. (M 61, 381) C 280 V 417^{v} *οὐκ ἐστι.* d) *περὶ παρθενίας καὶ μετανοίας* (M 48, 533) C 280 V 418^{r} *μὴ τοίνυν ἀπατήσωμεν.*

7. Kyrillos von Alexandreia a) ep. 81 ad monachos in Phona negantes corpor. resurrect. (M 77, 371) IX 512 *φασὶ τοίνυν τῶν, ἡ δὲ ἐκκλησία ταῖς θεοπνεύστοις.* b) ep. 78 synod. episc. Aegypt. et Alexandr. c. Origen. dogmata (M 77, 362) IX 512 *οὗτος τοίνυν ὁ προκείμενος*, c) exeg. in psalm. 5 (M 69, 741) C 281 *καὶ γάρ* (Mai 51).

8. Methodios, de resurr. im panarion h. 64 des Epiphanios C 274 V 316^{r} *ἄτοπον δὲ κἀκεῖνο* s. Harnack I 468.

---

1) Es bedeutet: IX (= Mansi IX) mit Seitenzahl, Florilegium Iustinians.

C (= Cod. Vat. 2200) mit Seitenzahl der Hs, c. 25 der doctr. patrum.

V (= Cod. Vat. 1102) mit Foliozahl.

CP (= Cod. Paris. 1115) mit Foliozahl der Hs.

9. Petros von Alexandreia a) mystagogia IX 504 *διὰ τοῦτο παρακαλῶ* s. Harnack I 448. b) de anima in IX 504 *ἡγούμεθα τὰ περί* s. Harnack I 446.

10. Theophilos von Alexandreia ep. XV festiv. (M 65, 33) C 274 V 316r *οἰχέσθωσαν τοίνυν οἱ παράφρονες, ἀλλὰ κἂν Ὠριγένης, οὐδὲ τῆς μακαρίας.*

§ 15. Dogmatische Florilegien aus der Zeit des Dreicapitelstreites.

1. Infolge der Vermengung der zwei Fragen, ob die drei Capitel verworfen werden sollten und wie es möglich sei, einen im Frieden mit der Kirche Verschiedenen nachträglich zu anathematisieren, haben die Vätersammlungen, welche hier zur Verwendung kamen, neben dem dogmatischen Zweck auch kirchenrechtlichen Inhalt. Die dogmatische Frage definiert Iustinian in seinem Schreiben vom 5. Mai 553[1], wodurch er Papst Vigilius für sich zu gewinnen suchte, am besten: *αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ οἱ ἅγιοι πατέρες ταύτας ἀκολουθοῦντες αὐτὸν τὸν θεὸν λόγον τὸν ἀόρατον, τὸν ἀσώματον, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, τὸν πρὸ αἰώνων καὶ ἀχρόνως ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα αὐτὸν κατελθεῖν καὶ σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι λέγουσιν* und stellt Theodoros von Mopsuestia als Vorgänger des Nestorios auf.

Die beiden andern Punkte des Dreicapitelstreites förderten an christologischen Florilegien nichts weiter zutage. Es genügte, die Orthodoxie Kyrills von Alexandreia gegen die *μέμψις* Theodorets festzuhalten und zu verteidigen, wie dies in der 5. Sitzung des fünften Concils von Konstantinopel 553 am 17. Mai geschah.[2] Daselbst wurden einige Stellen aus den drei Büchern Kyrillos' gegen Theodoros von Mopsuestia, vier Bruchstücke aus der Polemik des Theodoretos[3] gegen die 12 Anathematismen Kyrills und einiges aus den Reden Theodorets verlesen.

Die Frage der Orthodoxie des Theodoros von Mopsuestia veranlaßte den Kaiser, in sein zweites Edict vom Jahre 551, die *ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ Αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων*[4], eine große Anzahl von Citaten zu verweben, ebenso

1) Mansi IX 595 B. — 2) Vgl. Ad. Bertram, Theodoreti episc. Cyrenensis doctrina christologica, Hildesh. 1883. — 3) Mansi IX 289—297; 330ff. — 4) Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten S. 74, verlegt das Dekret in das Jahr 551.

in seine epistula c. Theodorum et epistulam Ibae. Durch die Anathematisierung des Theodoros wurden auch seine zahlreichen Schriften zerstört[1], welche aber teilweise in den 60 Stellen, welche für die 4. Sitzung der 5. allgemeinen Synode am 12. Mai 553 ausgezogen wurden, erhalten blieben.

In der ὁμολογία πίστεως Iustinians I werden citiert:[2] Kyrillos 2, Athanasios, Gregorios Naz., Kyrillos 2, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. Am Schlusse werden noch Areios, Theodoros von Mopsuestia, Nestorios, Makedonios, Apollinarios erwähnt.

In der epist. Iustiniani vom Jahre 553 werden angeführt:[3] Gregorios Naz., Athanasios, Basileios, Augustinus, Leo I, Theodoros Mops., Gregorios Naz., Proklos, Augustinus, Theodosios, Kyrillos 3, Gregorios Naz., Athanasios, Gregorios Nyss., Theodosios 2, Epistula Ibae, Sixtus, Apost. Constit., Augustinus.

Die 60 Stellen, aus nahezu 20 Schriften des Theodoros ausgezogen, welche in der 4. Sitzung 553 zur Verlesung kamen[4], finden sich auch in dem Constitutum des Papstes Vigilius und verteilen sich auf folgende Schriften: ex libris c. Apoll. 12; ex libris de incarn. 12, ex libro contra ea quae proposuit Cyrillus et refutavit 2. ex libro de interpret. symboli 318 patrum, ex libro ad baptizandos, ex libro c. synusiastas vel Apollinaristas, ex interpret. psalm. 2, ex libris commenti de creatura 3, ex libro reprob. libri Iob 4, contra libr. cant. cantic. 4, ex interpret. evang. sec. Ioa. 4, ex interpret. evang. sec. Mt. 5, ex interpret. evangg. 2 ex commento evang. sec. Luc., in act. apostol., ex interpret. ep. ad Hebr. 2, ex principio commenti in duodecim apostolos.

II. Bekanntlich hatten die Afrikaner und die Istrier, an deren Spitze Elias von Aquileja stand, sich am längsten geweigert, die Verwerfung der drei Capitel anzunehmen.[5] Bevor Justinian sein erstes Edict vom Jahre 543 oder 544 gegen die drei Capitel erließ, hatte Innocenz, Bischof von Maronia, in einem Tractate[6] de his qui unum ex trinitate vel unam subsistentiam seu personam dominum nostrum Iesum Christum dubitant confiteri vom Jahre

1) H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Iunilius Africanus als Exegeten, Freib. 1880, 54 A. 3. H. B. Swete, Theodori episc. Mops. in epist. B. Pauli comment. I, Cambridge, 1880. X. — 2) Mansi IX 537ff. — 3) Mansi IX 593 B—641 C. — 4) Mansi IX 203ff. — 5) Vgl. C. Wolfsgruber, Gregor d. Große, Ravensburg 1897, 45, Mansi IX 891—900. — 6) Ed. A. Amelli in Spicilegium Casinense I 148.

532 für Theodoros von Mopsuestia gesprochen. Er weist darin den Widerspruch der Verdammung mit dem Concil zu Chalcedon und den Bestimmungen Leos des Großen nach. Er bringt dabei besonders zur Sprache einen «sermo Theodori Mampsuestene civitatis episcopi», ferner drei Stellen aus Schriften des Nestorios (teilweise in dem libell. Iustiniani imp. c. monophys., Mai VII 299ff), zwei Stellen aus dem Brief des Ioa. Antioch. an Nestorios (Mansi V 525), eine Stelle cap. 40 des Theod. Mops., die sich im Constitutum des Papstes Vigilius (Mansi IX 84f) findet, je eine weitere aus dem sog. tomus des Proklos von Konstantinopel an die Armenier (Mansi VII 463); aus einem zweiten sonst verlorenen Brief desselben Proklos und aus dessen lib. III de fide (Gallandi, Bibl. PP IX 704); ferner zwei Stellen aus ep. 35 c. 2 Leos des Großen (M P. l. 54, 805).

Diese Stimmung gegen die Verwerfung der drei Capitel dauerte auch nach dem ersten Edict des Kaisers in Afrika und den abendländischen Provinzen fort, wovon wir ein Zeugnis in den zwölf Büchern des Facundus von Hermiane pro defensione trium capitulorum (546—551 verfaßt) besitzen. Hierin findet sich eine ähnliche Sammlung gleich der soeben genannten lateinischen (ähnliche Citate hauptsächlich in l. I 1, l. III 3, M P. l. 67, 529, 590 A).

III. Die folgende Zusammenstellung ist der *ὁμολογία πίστεως* Justinians 551 und dessen Brief an Papst Vigilius vom Jahre 553 entnommen.[1]

1. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. (*ἐν τῷ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατὰ Ἀρειανῶν*) in IX 549 *ὁ γεννηθείς*. b) symbol. (M 28. 1581) IX 549. c) *ἑρμηνεύων τὰ τοῦ ἀποστόλου ῥητά. λέγοντος, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἐκένωσεν ἑαυτόν* in IX 617 D *τί τούτου λευκότερον*.

2. Augustinus von Hippo a) ep. 98 ad Bonifat. (M P. l. 33. 359) IX 641 C *ὁπότε κἂν ἀληθῆ*. b) exp. symb. (M 39, 2233) IX 609 E, 596 E *πιστεύομεν, ἐπεὶ καὶ οὐ Ἀμβακούμ*.

3. Basileios von Kaisareia a) c. Eunom. IV (M 29, 704 C) IX 549 *ληπτέον οὖν*. b) ad Amphil. 8 (M 32. 96) IX 596 D *οὐ γὰρ τοσοῦτον*.

4. Gregorios von Nazianz a) or. 38 in epiph. (M 36, 311)

1 Dabei bedeutet IX = Mansi tom. IX.

IX 596 B, 608 C, 617 C *αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ, τίς οὐ προσκυνεῖ. προελθὼν δὲ θεός.* b) de filio II (M 36, 103) IX 553 *ἡνίκα αἱ φύσεις.* c) ep. 101 ad Cledon. (M 37, 175) IX 552 *εἴ τις εἰσάγει.*

5. Gregorios von Nyssa, c. Eunom. ll. III und IV (M 45, 571) in IX 617 E, 553 *ταῦτα περὶ τὸν ἐσταυρωμένον, καὶ οὐκ ἂν μήτις.*

6. Kyrillos von Alexandreia a) ad regin. (M 76, 1335) IX 616 *πῶς οὖν ἠλάττωται.* b) antirrh. c. Theodoret. 4 (M 76, 413) IX 616 E *ὅτι μὲν σμικρά.* c) ad Succens. ep. 45 (M 77, 227) IX 545 *οὐκοῦν ὅσον*, ep. 46 (M 77, 238) IX 545, 552 *ἀλλ' ἠγνόησεν, εἰ μὲν γὰρ.* d) adv. Nestor. blasph. (M 76, 9) IX 617 A *ἆρ' οὖν ὁ θεσπέσιος Παῦλος.* e) e schol. 13 (M 75, 1369) IX 548 *οὐ διοριστέον.* f) exeg. levit. (M 69, 540) IX 552 *ὅλον δή.*

7. Leo I. von Rom, ep. dogmat. ad Flavian. (M 54, 756) IX 597 A *ὁ ἀπαθὴς θεός.*

8. Proklos von Konstantinopel, in Deigenitric. (M 65, 679) IX 608 D *ὁ ὢν κατὰ φύσιν.*

9. Sixtus III. (M P. l. 50, 584) ep. ad Cyrill. IX 628 C *ἐπανῆλθεν πρὸς ἡμᾶς. εὐφραίνου ἀδελφός.*

VI. Acten und Florilegien aus der Zeit der monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten.

§ 16. Aus den Acten dieser Streitigkeiten.

Aus den Vorstadien des 6. allgemeinen Concils ragt als einer der hervorragendsten Bekämpfer des Monergismus und Monotheletismus Sophronios von Jerusalem hervor. Sein Synodalschreiben ist dafür Bürge, welches auch Cod. Paris. 1115 fol. 73^{v} enthält. Ferner sind fol. 60^{v} und 69^{r} zwei *ἀναφοραὶ* Papst Agathons aufbewahrt; die erste, gerichtet an die Kaiser Herakleios und Tiberios, beginnt *κατανοοῦντί μοι* (Mansi XI 234f. Hefele III^{2} 254), dem zweiten Schreiben, fol. 69^{r}—73^{r}, mit dem Anfang *πάντων τῶν ἀγαθῶν* folgen Unterschriften von Bischöfen.

Letzteres Schriftstück findet sich auch in Cod. Vallic. gr. 30 (C 4) fol. 60r.[1] Cod. Paris. 1115 bringt fol. 86v–87r *ἐκ τῆς πράξεως τῆς ε' συνόδου ἀπὸ φωνῆς Θεοφάνου πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου τοῦ μοναστηρίου τῶν Βαίων* einen Dialog zwischen Theophanes, Presbyter und Abt des Klosters von Baiai, und den Führern der Monotheleten Makarios und Stephanos.

§ 17. Entstehung und Verfasser häretischer und orthodoxer Florilegien.

Der Brief des Patriarchen Sergios von Konstantinopel an seinen Freund Kyros von Phasis[2], welchen er im Jahre 626 über *μία ἐνέργεια* verfaßte, enthält einige patristische Zeugnisse, auf welche sich die Monotheleten beriefen, Stellen aus Kyrillos von Alexandreia, ein wahrscheinlich von Sergios gefälschtes Schreiben des Patriarchen Mennas von Konstantinopel (536—552) an Papst Vigilius, und allem Anscheine nach auch jene berühmte Stelle aus Dionysios Pseudoareopagites ep. IV ad Gaium[3], welche die *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* lehrte.

Der erste, welcher sich von Anfang an gegen Sergios und die Monotheletenlehre wandte, ist Sophronios, Patriarch von Jerusalem 634—638[4], welcher in dem an Sergios adressierten Synodalschreiben eine ausführliche Begründung der Lehre von zwei Energien darbot.[5] Sollte die Nachricht des Stephanos von Dor auf Wahrheit beruhen, so wäre von ihm auch ein Florilegium verloren gegangen, welches 600 patristische Stellen für den Dyotheletismus aufwies.[6]

Die beiden Blutzeugen für die Dyotheletenlehre, Abt Maximos und Papst Martin I., übernahmen das Erbe des Sophronios und

1) E. Martini, Catalogo di Manoscritti greci nelle Bibl. Ital. Vol. II, Mil. 1902, 48. — 2) Mansi XI 526—530, Hefele III 2 133ff. — 3) J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. Im IV. Jahresbericht des öffentl. Privatgymnas. Stella matutina zu Feldkirch 1895, 73. — 4) Über die Identität des Sophisten Sophronios und des Patriarchen s. S. Vailhé, Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche in L'Orient Chrétien VII 1902, 360ff; 1903, 356ff. — 5) Mansi XI 461—508. — 6) Hefele III 2 143.

verteidigten es mit größter Energie. Der eigentliche patristische Beweis wurde von Rom aus geführt. Die Sammlungen auf dem Lateranconcil vom Jahre 649, jene in den Schreiben des Papstes Agatho (687—681) und die von den römischen Legaten nach Konstantinopel zum 6. allgemeinen Concil gebrachten waren zu einer erdrückenden Masse angewachsen.

In dem Vortrag des Papstes Martin I. auf dem Lateranconcil waren bereits Stellen aus Basileios, Kyrillos über gleiche operatio und gleiche Natur eingestreut.[1] In der dritten Sitzung am 17. October 649 wurden Belegstellen aus den Schriften der Monotheletenhäupter verlesen, das 7. Capitel des Kyros von Alexandreia, Brief des Sergios von Konstantinopel und die bekannte Stelle des Dionysios.[2] In der fünften Sitzung am 31. Oktober wurden auf Befehl des Papstes Belegstellen für den Dyotheletismus verlesen.[3] Die erste Reihe behandelte die Einheit der Natur und Wirkung in der Trinität, die zweite Reihe hatte die Überschrift *περὶ φυσικῶν θελημάτων Χριστοῦ θεοῦ ἡμῶν*, während die dritte Sammlung *περὶ τῶν φυσικῶν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐνεργειῶν* eintrat. Auch die *χρήσεις τῶν συγχεόντων αἱρετικῶν* wurden von Notar Theodoros verlesen.

Auch die römische Synode vom Jahre 680 hatte patristische Stellen gesammelt, welche Papst Agatho in seine beiden Schreiben an die Kaiser verwob. Der ganze Streit war vollends nur durch Beibringung patristischer Stellen auf dem Concil zu Konstantinopel geführt worden, als auch Patriarch Makarios von Antiocheia zwei volumina patristischer Zeugnisse über die Monotheletenlehre in der 5. Sitzung am 7. Decbr. 680 überreichte.[4] Der Titel war: *Χρήσεις ἁγίων πατέρων ἓν τὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ θέλημα διδασκόντων, ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Die römischen Legaten, welche alsbald bemerkten, daß die von Makarios und seinem Anhänger Stephanos gesammelten Stellen nichts in betreff des einen Willens und der einen Energie bewiesen, vielmehr nur die Einheit des Willens in der Trinität besagten, daß auch manche Väterstellen verstümmelt waren[5], überreichten in der 7. Sitzung ihre Sammlung, von welcher Makarios und Georgios von Konstantinopel Abschriften erhielten.

1) Mansi X 870, Hefele III² 214. — 2) Mansi X 954—970. — 3) Mansi X 1072 ff. — 4) Mansi XI 320 E und 325 A. — 5) Mansi XI 322 f.

Patriarch Georgios trat nach Prüfung der von den römischen Gesandten beigebrachten Stellen zur dyotheletischen Lehre über.[1]

Makarios ließ sich nicht überzeugen: *οὐ λέγω δύο φυσικὰ θελήματα ἢ δύο ἐνεργείας φυσικὰς ἐπὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Nach dieser Richtung hin war auch seine Sammlung angelegt.

Die Sammlung der Legaten hatte den Titel: *χρήσεις ἁγίων καὶ ἐγκρίτων πατέρων παριστῶσαι δύο θελήματα καὶ δύο ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* und wurde in der 10. Sitzung am 18. März 681 vorgebracht. Daran schloß sich eine Verlesung der häretischen Zeugnisse über einen Willen und eine Energie in Christus.

Damit hatte der patristische Beweis seinen Höhepunkt erreicht. Die Controversen zwischen Morgen- und Abendland wurden nur noch durch Vätercitate entschieden, soweit sie nicht politische Interessen vertraten.

In diesen Zusammenhang gehören auch jene Sammlungen, welche die doctrina Patrum in cc. 12, 13, 14, 15, 17 aufweist, und die sich mit den Schriften des Maximos unmittelbar berühren. Die cc. 12 und 13 verraten noch etwas den Kampf gegen den Monophysitismus, aus dem die Monotheletenlehre entsprang. Ähnlich wie die Sammlung des Lateranconcils vom Jahre 649 im ersten Teile über die Wechselbegriffe *οὐσία* und *ἐνέργεια* Väterstellen aufwies, so hat auch c. 12 und 14 die Widerlegung des Apollinarios im Auge, wenn bewiesen wird, daß jede Usie auch eine ihr entsprechende Wirkung hervorbringe, während c. 13 über die metaphysischen Begriffsbestimmungen von *ἐνέργεια* und *ἐνέργημα* handelt.

Infolgedessen seien die Handlungen Christi göttlich und menschlich entsprechend der Zweiheit der Naturen (c. 15 und 28). Ebenso behandeln c. 17 und 19 die Zweiheit des Willens in Christus.

Die meisten Schriften des Maximos sind dieser Lehre gewidmet. Sein Schreiben an den Diakon Marinos handelt über die Begriffe *θέλημα, θέλησις, βουλή, προαίρεσις* usw.[2] In seiner Schrift ad Nicandrum[3] weist er dem Apollinarismus seine Inconsequenz nach, welcher Christus den menschlichen Willen und

1 Mansi XI 331 f. — 2 Migne 91, 9 ff. — 3 M 91, 90 ff.

das menschliche Vernunftvermögen absprach, wohl aber an der menschlichen Natur Christi festhielt. Jeder Natur gehöre ein eigener Wille. Während er in der Disputatio mit Pyrrhus[1] das Widerchristliche der Lehre von einem Willen Christi aufweist, behandelt er in der an den palästinensischen Bischof Stephanos von Dor gerichteten Schrift die Lehre von zwei Willen und Energien Christi patristisch.[2] Ein eigentliches Florilegium hat er aber an Mönch Theodor auf dessen Aufrage über zwei Willen und Energien geschickt.[3]

§ 18. Scholiasten der genannten Florilegien.

Florilegien des Lateranconcils 649.[4] Die erste Sammlung, auf Natur und Wille in der Trinität sich erstreckend, enthielt Citate aus: Ambrosius 2, Augustinus, Basileios 4, Gregorios Nyss. 3, Kyrillos Alex. 3. Die zweite Reihe[5] *περὶ φυσικῶν θελημάτων Χριστοῦ θεοῦ ἡμῶν* bestand aus: Hippolytos, Ambrosius 3, Augustinus 4, Leo I., Hippolyt, Athanasios 4, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. 3, Ioa. Chrysostomos, Theophilos Alex., Severianos von Gabala 2, Kyrillos Alex. 3. In der dritten Reihe[6] waren citiert: Hilarius Pict., Ambrosius, Leo I. 2, Dionys. Pseudoareop. 2, Iustinos 2, Athanasios 3, Basileios, Gregorios Nyss., Amphilochios, Epiphanios, Kyrillos Hierosol. 2, Ioa. Chrysostomos 2, Kyrillos Alex. 2, Ephraem Antioch., Ioa. Skythopol., Anastasios Antioch. Dann wurden Citate der Häretiker verlesen.

In dem Schreiben des Papstes Agatho 680 waren vertreten[7]: Augustinus, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. 2, Ioa. Chrysostomos, Kyrillos, Dionys. Pseudoareop., Ambrosius, Leo 2, Gregorios Nyss. 2, Kyrillos.

Die Sammlung der römischen Legaten, welche auf dem KPolitanum 681 zur Verlesung kam, wies folgende Citate auf[8]: Leo I., Ambrosius 2, Ioa. Chrysostomos 2, Athanasios, Gregorios Nyss. 3, Ioa. Chrysostomos 3, Kyrillos 6, Epiphanios, Gregorios Naz., Kyrillos 2, Athanasios, Augustinus, Leo I. 2, Iustinos, Ioa. Chrysostomos, Gregorios Nyss. 3, Kyrillos 2, Iustinianos 2, Ephraem 2, Anastasios, Ioa. Skythopol.

1) Migne 91, 287 ff. — 2) M 91, 153 ff. — 3) M 91, 276 ff. — 4) Mansi X 1072 ff. — 5) Mansi X 1080—1096. — 6) Mansi X 1096—1108. — 7) Mansi XI 331 ff. — 8) Mansi XI 393 ff.

Der bereits erwähnte Cod. Vallic. gr. 30 (C 4) enthält dieses Florilegium fol. 60r—67v, mit gleicher Reihenfolge der Citate.

Die drei römischen Sammlungen beruhen nicht unmittelbar aufeinander: es scheint, daß die zwei letzteren auf einen Anlaß hin verfaßt wurden. Die letzte ist weitaus die ausführlichste.

C. 12 doctr. C 116—122, V 375r—377v Kyrillos 8, Apollinarios, Ambrosius, Basileios 3, Gelasios, Gregorios Nyss. 2, Severianos v. Gabala.

C. 13 doctr. C 122—134, V 377v—381r Anastasios, Basileios, Kyrillos 5, Iustinos, Athanasios 2, Gregorios Nyss., Ioa. Skythop., Ioa. Chrysostomos.

C. 14 doctr. C 137—143. V 381r—383r Ignatios, Iustinos, Athanasios, Basileios 3, Gregorios Nyss., Ioa. Chrysost., Dionys. Pseudoareop.

C. 15 doctr. C 143—157, V 383r—387v Ioa. Chrysostomos 2, Ambrosius, Gelasius, Kyrillos Hieros., Iustinos, Kyrillos Alex. 13, Leo I. 3, Eustathios, Gregorios Nyss. 2, Dionys. Pseudoareop., Athanasios 3, Gelasius, Kyrillos 2, Iustinos, Gregorios Nyss., Kyrillos Hierosol., Kyrillos Alex. Einige Citate dieses Capitels finden sich in Cod. Vat. gr. 1692 fol. 80r—84.

C. 17 C 172—173, V 392r—393r Gregorios Naz. 2, Basileios, Gregorios Nyss. 3, Kyrillos, Ioa. Chrysostomos.

C. 19 doctr. C 186—190, V 396r—397r Gregorios Nyss. 5, Methodios, Chrysostomos, Kyrillos, Gregorios Naz.

C. 28 doctr. C 300—303 Leontios Byz., Basileios mit Scholien, Kyrillos, Scholien des Elias und Stephanos.

Maximos citiert im Context der Schrift an Stephanos von Dor[1]: Athanasios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Ioa. Chrysostomos, Kyrillos 2, Severianos von Gabala, Ambrosius, Kyrillos, Leo, Chrysostomos.

Die Catene an den Mönch Theodoros besteht[2] aus zwei Teilen, dem allgemeinen über die Begriffe *θέλησις* und *θέλημα*, worin angeführt werden Eirenaios, Clemens Alex., Alexandros von Alex., Eustathios, Athanasios, Gregorios Nyss., Diadochos, Anastasios, Nemesios von Emesa 2, Maximos 2, und dem speciellen Teil über die zwei Willen Christi mit Citaten aus: Iustinos 2,

1) M 91, 153ff. — 2) M 91, 275ff.

Alexandros v. Alex., Chrysostomos, Kyrillos 2, Basileios 3, Gregorios Nyss., Ambrosius.

Die Maximos-Catene findet sich auch in Cod. Paris. gr. 854 fol. 134r—140r mit den Überschriften *τί ἐστι θέλημα* und *περὶ ἐνεργείας*, doch in erweiterter und daher wohl später überarbeiteter Gestalt.

Das Verhältnis der drei Gruppen von Florilegien, der auf den Concilien benützten, der in Cod. Vat. 2200 vorhandenen und der von Maximos aufgenommenen, mag wohl für die Priorität der ersteren sprechen, wovon gegen sonstige Beobachtung die doctrina patrum sich entschieden als abhängig erweist, während Maximos als Mittelglied zwischen der ersten und zweiten Gruppe auftritt. Es ist daher ein directer Einfluß des Maximos auf die doctrina patrum nicht unwahrscheinlich.

§ 19. Citatensammlungen der beiderseitigen Florilegien.[1]

Reste des Florilegiums des Makarios und seiner Partei.

1. Ambrosius, ad Grat. (M P. l. 16, 527) XI 369 *πλὴν ἐπὶ τοσοῦτο — θέλει ὁ πατήρ.* Die von Makarios und Stephanos verstümmelte Stelle wurde von der Synode ergänzt mit *συνορᾷς ὡς οὐ — τοῦ πατρός, εἰ καὶ τὰ μάλιστα — ἀποθνήσκειν ἠδύνατο.*

2. Athanasios a) c. Apoll. l. II (M 26, 1093) XI 360 *δῆλον γὰρ ὅτι — νοοῖτο ἀληθῶς*, beigefügt von der Synode *ἀλλὰ λέγετε, ὅτι εἰ πάντα — δοξασθῇ ὁ θεός*, XI 368 *ὅτι τὸν Ἀδάμ.* b) de trin. et inc. (M 26, 984) XI 381 *καὶ ὅταν λέγῃ.*

3. Augustinus, c. Iulian. l. V (M P. l. 44, 737) XI 369 *κίνησις ψυχῆς.*

---

1) Die Catene des Monotheleten Makarios bestand, soweit sie noch in den Acten erhalten ist, aus stückweise citierten Stellen aus Athanasios, Augustinus, Ambrosius, Dionys. Pseudoareop., Ioa. Chrysostomos. Sie findet sich bei Mansi Tom. XI 360 und wird durch XI gekennzeichnet.

Die orthodoxen Florilegien tragen folgende Abkürzungen:

X (= Mansi Tom. X) mit Seitenzahl, Florilegien des Lateranconcils 649.

XI (= Mansi Tom. XI) mit Seitenzahl, Florilegien in Agathos Schreiben.

C (= Cod. Vat. 2200) mit Seitenzahl; V (= Cod. Vat. 1102) mit Foliozahl.

CV 1692 (= Cod. Vat. 1692) CP 854 (= Cod. Paris. 854) CP 1115 (= Cod. Paris. 1115) M 91 (= Migne P. gr. 91) Sammlung des Maximos.

4. Dionys. Pseudoareop., de div. nom. (M 3, 636) XI 372 *διακέκριται δὲ τῆς ἀγαθοπρεποῦς.*

5. Gregorios Naz., de filio or. II (M 36. 103) XI 384 *τὸ γὰρ ἐκείνου.*

6. Ioannes Chrysostomos. in Mt. 26 *πάτερ εἰ δυνατὸν παρελθέτω* (M 51, 31) XI 372 *τοσαῦτα ἀγαθά.*

7. Kyrillos von Alexandreia, exeg. in Mt. l. XII (M 72. 365) XI 384 *οὐκοῦν τὸ οὐχ ὡς.*

Orthodoxe Sammlungen.

1. Alexandros von Alexandreia, ep. ad Aiglon. *ἐκ τῆς πρὸς Αἴγλωνα ἐπίσκ. Κωνσταντινουπόλ. κατ' Ἀρειανῶν ἐπιστολῆς* (M 18, 584 A) CP 854 fol. 133, 137; M 91. 277 A *ἐνέργεια φυσική.*

2. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. l. I (M P. l. 16, 528) X 1072 *ὁ μακάριος Παῦλος*, l. II (M 16. 560) C 119, 144, V 376^{v}, 388^{r}, CP 1115 fol. 126^{r}, XI 264 D *ἴσος οὖν*, M 91. 285 A *πῶς γάρ*, XI 393 *ἀλλ' ἴσως οἶμαι*, X 1080 *ἀλλ' ἕτερον τὸ θέλημα*, X 1096 *σιωπάτωσαν*, X 1081 *οὐκοῦν ὡς ἄνθρωπος*, X 1072 *ὁ οὖν τέλειος.* b) in Luc. l. VI in XI 396 *ὅπερ εἶπε*, X 1081 *περίλυπός ἐστιν.*

3. Amphilochios von Ikonion a) in Ioa. 14, 28 (M 39, 109 A) X 1104 *οὐ γὰρ ἀκούσιον*, in Ioa. 5, 19 (M 39, 108 C) X 1080 *πῶς δύναται, ὥσπερ ὁ πατήρ.*

4. Anastasios von Antiocheia, CP 854 fol. 130^{v}, 135^{r} *ἐκ τῆς βίβλου, ἧς ἡ ἐπιγραφή, περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς τῆς ἀληθείας δογμάτων*, C 122 V 377, CV 1692 fol. 83^{r} *περὶ ἐνεργειῶν* (M 89, 1281); XI 436 apol. pro tomo Leon. *εἰ δι' ὧν αὐτόν.*

5. Athanasios von Alexandreia a) c) Arian. III (M 26, 321) C 154, V 387^{v} *ταῦτα ἀναγκαίως*, X 1101 *ὕστερον γάρ.* b) ad Antiochen. (M 26, 796) X 1101 *διὰ τοῦτο θεολογεῖται.* c) de trinit. et inc. (M 26, 984) XI 400, X 1088 *καὶ ὅταν λέγῃ.* d) de inc. c. Apoll. (M 26, 1093) XI 421 *ὅτι τὸν Ἀδάμ*, C 152 V 387^{r} *διὰ τοῦτο, οὐδαμοῦ.* e) c. gentes (*κατὰ εἰδώλων*) (M 25. 1) C 130, 138, V 379^{v} 382^{r} *εἰ μὲν οὖν, εἴθε γάρ.* f) de fide sermo maior (M 26, 1262) X 1088 CP 854 f. 134^{v} (M 91, 277 B) *ἐγένετο Λάζαρον, θέλησίς ἐστι.* g) interrog. et resp. c. Apoll. X 1088 *ἀλλ' οὔτε μήν.* h) in Mt. 12 (M 27. 1358 C) X 1101 *ὃς ἂν εἴπῃ. ἐγένετο δέ. αἱρετικοὶ μέν.* i) in Ioa. *εἰς τὸ νῦν ἡ ψυχή μου τετάρραχται* in X 1088 *εἰ γὰρ καὶ θεός. ἔδει δὲ κινεῖ-*

σθαι. k) *ἐκ τοῦ δογματικοῦ λόγου* C 130 V 379v *ὅσαι τὰ — υἱός εἶ.* Ob hierunter nicht *δ' λόγ.* = c. Arian. sermo IV zu verstehen ist, bleibt fraglich, da in einem andern Falle manche Hss *δ' λόγ.* lasen, während C auch *δογματικοῦ λόγου* bietet.

6. Augustinus von Hippo a) c. Iulian. Pelag. V (M P. l. 44, 641) XI 253 B, 421 *κίνησις ψυχῆς.* b) de civit. dei lib. XIV (M P. l. 41, 403) X 1084 *οὐ μόνον, ὅταν τοίνυν.* c) ad Honorat. ep. 228 (M 33, 1013) X 1085 *περὶ χάριτος καὶ καινῆς διαθήκης, ὦ ἄνθρωποι.* d) c. Felic. Ar. *ἐκ τοῦ δογματικοῦ διαλόγου πρὸς Φιλικιανόν* (M 42, 1157) CP 854 f. 128v *ποῖα τοῦ πυρός, οὐ τοσοῦτον.* e) in psalm. 93 (M 37, 1189) X 1084 *Χριστὸς ὁ θεός,* in psalm. 100 in X 1085 *ηὐχόμην ἀναλῦσαι.*

7. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. (M 32, 67) X 1073, 1077, 1101 C 172, 297 V 392r CP 1115 fol. 249v *ὧν δὲ ἡ δύναμις, ὁ ἑωρακὼς ἐμέ, ἔπειτα μέντοι.* b) c. Eunom. l. I (M 29, 497) X 1073 C 119 V 376v M 91, 281 D *πῶς ἑτερότης, ὧν μία,* l. III (M 29, 653) C 119 V 376v *τὸ ἕν.* Ohne nähere Angabe CP 854 fol. 129r *ἀπαύγασμα.* c) ad fratr. (M 32, 332) CP 854 fol. 129r *οὕτω μοι.* d) in psalm. I (M 29, 212) X 1073 C 119 V 376v CP 1115 fol. 249v *ὧν δὲ ἡ φύσις.* e) de ieiun. (M 31, 619) C 138 V 382r CP 1115 f. 125v *ἀπρόσιτον.* f) de eucharist. C 138 V 382r *διόπερ ἐπιδακρύσας.* g) ep. 214 ad Terent. (M 32, 786) CV 1692 f. 81r *ὅτι δὲ οὐσία.*

8. Dionysios Pseudoareopagites 1) de divin. nomin. c. 2 (M 3, 636) in X 1110 XI 264 C *διακέκριται.* 2) de div. nom. c. 9 (M 3, 910) C 142 V 383r *τί δὲ ὅταν.* 3) ad Gaium ep. IV (M 3, 1072) X 1100 C 151 V 387r CP 1115 fol. 126v *ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον* (vgl. M 91, 120 A).

9. Diadochos von Photice de perf. spir. 6 (*τῶν ἀσκητῶν*) (M 85, 1167) CP 854 fol. 134v *αὐτεξούσιον.*

10. Eirenaios von Lyon, ad Demetrium de fide in CP 854 f. 134 *ἄπειρος ὤν, ἴδιον γάρ, θέλησίς ἐστιν.* Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. I 263.

11. Elias von Kreta, *ἐκ τῶν σχολίων* (M 36) wohl zu Gregorios von Naz. C 300 (Mai 57) *μεταξὺ τοῦ.*

12. Epiphanios von Konstantia, c. haeres. (M 42, 201) c. 69 in XI 416 *κατὰ Ἀρειομανιτῶν, προπηδήσαντες τοίνυν,* c. 42 (M 41, 625) *κατὰ Μαρκίωνος* XI 416 *πῶς ἡ κλᾶσις.*

13. Ephraem von Antiocheia, c. Sever. oder ex apologia pro

synodo Chalcedonensi et epistola S. Leonis 56 (M 86, 2, 2103 bis 2110 in X 1108 *νῦν δὲ σεσαρκωμένην*. XI 433 *εἰπὲ δὲ ὦ τᾶν*, c. 64 XI 436 *παραφέρει ὁ γραμματικός*.

14. Eustathios von Antiocheia a) de anima CP 854 fol. 134 *θέλησίς ἐστι φυσική* (fehlt M 18, 690). b) *ἐκ τοῦ κατηχητικοῦ λόγου* CP 854 fol. 137 *ἐνέργεια φυσική ἐστιν* (fehlt M 18, 690).

15. Eustathios von Berytos C 149 V 386v *Εὐσταθίου ἐπισκόπου Βηρυτοῦ περὶ τῆς τοῦ μακαρίου Λέοντος ἐπιστολῆς ἀπολογία πρὸς Τιμόθεον τὸν Αἴλουρον. γνῶθι δὲ καί*. Dieser Eustathios ist wohl identisch mit jenem unbekannten Mönche, der an denselben Timotheos de duabus naturis adversus Severum (M 86, 901—942) schrieb.

16. Gelasios von Kaisareia a) *ἐν ἐξηγήσει τοῦ μαθήματος* (*μαθηματικοῦ* C 144 V 384r CP 1115 fol. 126r *ἦλθε τοίνυν*. b) *ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν πρακτικῆς στοιχειώσεως* C 156 V 387r *εἰ τοίνυν οἰκειοτάτη*. c) *ἐκ τοῦ εἰς πάσχα λόγου* C 120 V 377r *ὥσπερ γὰρ σαρκωθείς*. Die Schriften sind verloren.

17. Gregorios von Nazianz a) de filio II (M 36, 103) X 1077, 1088 XI 257 B, 417 CP 1115 fol. 68v C 190 V 397r (M 91, 161 A, 172 A *ἑβδομον λεγέσθω*. b) *ἐκ τοῦ περὶ θεολογίας σχεδιασθέντος λόγου* (M 36, 26) C 172 V 392r CP 1115 f. 249v *τηροῖτο δ' ἄν*.

18. Gregorios von Nyssa a) c. Eunom. l. II (M 45, 463) X 1089 (1079) XI 257 C *πῶς ὁ κύριος*, C 173, 187 V 392r 396r *τούτου χάριν, οὐ γὰρ σωματικήν*. l. III (M 45. 571) C 150 V 386v CP 1115 fol. 126r *οὔτε ξωοποιεῖ*. l. V (M 678) XI 424, l. X (M 854) X 1104. l. XII (M 883) XI 425 C 134 V 380v *τέως δὲ μαθεῖν*, sine capit. in X 1104 XI 404 CP 1115 fol. 129v, 134, 137. b) ad Apoll. antirrh. (M 45, 1124) XI 400 *ἀλλὰ ταῤῥάσσονται*. c) c. Apoll. (M 45, 1269) X 1079, 1089, XI 257 C 174 V 392v vgl. M 91. 161 C *τῆς δὲ τοιαύτης, οὐκοῦν μεμέρισται, εἰ οὖν διάφορα, τί οὖν πολεμεῖ*. d) ad Eustath. (M 32, 684) X 1073, 1076 XI 425 *οὐκοῦν δειξάτωσαν*. C 121, 140 V 377r, 382v CP 1115 fol. 246 (XI 428) *κἄν τε μίαν νοήσωμεν*. e) de anima (M 46, 12 oder 235) CP 854 fol. 134, M 96, 277 B *θέλησις*. f) ep. ad Ablab. (M 46, 1126) X 1076 *ἀλλὰ θεός*. g) in pascha (46, 559) X 1089 C 187 V 396r *πάλιν τούς, πρὸς ἑκάτερον, προσέρχεται*. h) or. catech. (M 45, 9) C 153 V 387v *ἀλλὰ πρὸς ταῦτα*. i) de hom. opif. (M 44, 125) XI 404 C 189 V 397 CP 854 fol. 134 *ἡμῖν γὰρ ψυχή, ἐνέργεια*. k) apol. in

hexaëm. (M 44, 61) C 186 V 396r *χρὴ δὲ οἶμαι.* l) in dom. or. c. 4 (M 44, 1120) C 120, 188 V 397v, 396v M 91, 284 CP 1115 fol. 246r *ἡμῖν τοῦ καλοῦ* (vgl. X 1076). m) in beatit. c. 4 (M 44, 1193) X 265, 1154 C 153 V 387v *ὁ κατὰ ἀπρόσιτος.*

19. Hilarius von Poitiers, de fide (M P. l. 10, 25) X 1096 *ἐκ παρθένου τοίνυν τεχθείς.*

20. Hippolytos von Rom a) theolog. X 1080 *τὸ θέλειν.* b) in pascha X 1088 *ὅλος ἦν.* S. Harnack I 614.

21. Ioannes Chrysostomos a) *ἐκ τῆς ὁμιλίας τῆς πρὸς τοὺς μὴ ὑπαντήσαντας ἐν τῇ συνάξει καὶ περὶ τοῦ ὁμοουσίου* (M 56, 425) X 1089 XI 260 A, 396 (vgl. M 91, 161 C) *εἰ τοίνυν πατρός.* b) in Thom. c. Arian. (M 59, 497) X 1105, XI 424 C 155 V 383v *ταῦτα ἀκούσας, δεῦρο λαβέ.* c) in viduam XI 424 C 143 V 383v CP 1115 fol. 125v *καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, κάθηται τοίνυν.* d) ep. dogm. ad Theod. (M 52, 695) CP 854 fol. 138 (M 91, 281) *οὐσιώδης.* e) in Coloss. (M 62, 299) C 141 V 383r *ἔχει ἐνέργειαν.* f) in Mt. c. 81 (M 58, 724) XI 397, 405 *ὥσπερ οἱ τό, καὶ μικρὸν προελθών.* g) in Ioa. l. II hom. 67 (M 59, 369) X 1092 XI 408 *νῦν ἡ ψυχή, ἐπεὶ κἀγώ.* h) in act. apost. (M 60, 13) C 135 V 381 *οὐκ ἂν δέ τις.* i) in Rom. I 13 (M 60, 408) C 175, 189 V 393r, 397r *οὐ γὰρ ταὐτόν.*

22. Ignatios von Antiocheia, ep. ad Tars. C 137 V 381v *εἰ γὰρ ἤδεις.* Vgl. Funk, Patres Apostol. Tub. 1901, Vol. I. LXVII.

23. Ioannnes von Skythopolis *ἐκ τῶν κατὰ Σεβήρου αἱρετικοῦ βλασφημιῶν* l. VIII c. 3 in X 1108 XI 437 C 132 V 381r *ἴδωμεν δέ, εἰπὲ δὲ ἡμῖν. ὁρᾷς ὅτι ἑνός.* Vgl. Loofs, Leontius v. Byz. 269—272.

24. Iustinos mart. a) ad Euphras. de prov. M 91, 280 B CP 854 fol. 137 *εἰ σύνδρομον, ἐνέργεια πάσης*, vgl. Harnack I 108. b) de trinit. III 17 in X 1101 XI 424 C 129, 137, 145 V 379v, 383r, 381v *ὥσπερ εἷς, ὥσπερ τοῦ φωτός, ἐστὶ γὰρ ἀληθῶς*, vgl. J. Draeseke, Apollinaris v. Laod.

25. Iustinianos imper. a) ad Zoil. Alex. (M 86, 1, 1145 bis 1150) XI 429 *εἷς οὖν ἐστιν.* b) tract. c. Monoph. (M 86, 1, 1103) XI 429 *ἀλλὰ δεῖ καί.*

26. Clemens von Alexandreia, de provid. CP 854 fol. 125v *τί θεός*, fol. 130r *οὐσία ἐστίν*, fol. 131r *θέλησίς ἐστι* (vgl. M 91, 276 C). Vgl. Harnack I 302.

27. Kyrillos von Alexandreia a) thesaur. l. I (M 75, 9) c. 2

in C 300, c. 12 in C 117 V 376^{r}, c. 14 C 117 V 375^{v} CP 1115 fol. 249^{r} X 1077. l. II c. 32 C 146, 117 V 384^{v}, 375^{v} X 1077, 1093, 1105 XI 409, 417, 429, c. 24 C 152 V 384^{v} XI 409. Ohne Angabe des Buches oder Capitels X 1076, 1077 C 126 V 378^{v}. b) apol. ad Theodosium (M 76, 453) C 147, 153, 156 V 384^{v}, 385^{r} CP 1115 fol. 126^{r}. c) dialog. ad Herm. (M 75, 657) c. 2 in X 1080, c. 3 C 117 V 376^{r} *φύσει γάρ*, CP 1115 fol. 249^{v} M 91. 124 D. Ohne weitere Angabe C 174 V 392^{r}. d) de Trinit. l. I (M 75, 1075) C 126 V 378^{v}. e) *ἐκ τοῦ διαλογικοῦ συναπαντήματος* (M 75, 1253) C 152 V 384^{v} *ὁ γάρ τοι σοφός*. f) exeg. in Ioa. l. IV (M 73) XI 412, 413, 420 X 1096 *σκανδαλίζου τοιγαροῦν*, l. IX (M 74, 105) XI 413 X 1080 *ὥσπερ γάρ ἐστιν, ὥρα δὴ πάλιν*. Ohne nähere Angabe in X 1076 C 117, 126, 154 V 376^{r}, 378^{r}, 385^{v} CP 1115 fol. 126^{v}. 249^{r}. g) exeg. in Mt. l. II (M 72, 365) C 152, 154 V 384^{v}, 385^{r} *συνεισβαίνουσι τοίνυν, ὥσπερ δὲ οἰκονομικῶς*; exeg. in Mt. l. XI in X 1093 X 412 *εἰ μὴ ἐποιήσατο, θέα δὲ οὕτως*; l. XII in X 1080 *ἄλλως τε μιᾶς*. h) exeg. in ep. ad Hebr. (M 74, 954) in X 1105 *εἰ δὲ τετελείωκεν*. C 146, 155 V 384^{v}, 387^{v}, 385^{v} CP 1115 fol. 127^{v} *οὐ γὰρ ἦν ἀνθρώπου*. i) ep. 44 ad Eulogium (M 77, 223) CV 1692 fol. 83^{v} *ἐπιλαμβάνονται*.

28. Kyrillos von Jerusalem (M 33, 1181) *ἐξ ὁμιλίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἔνθα ὁ κύριος τὸ ὕδωρ οἶνον ἐποίησεν* in X 1105 CP 1115 fol. 126^{r} C 144 V 384^{v} CV 1692 fol. 82^{v} *ἐσπούδασε. ἐγγεννήθη, ἐθαυματούργησεν*.

29. Leo I. von Rom a) ep. dogm. ad Flav. (M. 54, 756), C 147 V 385 X 1097 *ἐνεργεῖ γάρ*, XI 265. 421 *ὥσπερ τῷ ἐλεεῖν*. b) ad imperat. Leon. II ep. (M. 54, 1117) in XI 393 X 421, 1085, 1097 C 147, 149 V 385^{v}, 386^{r} *εἴ τι τοίνυν, τοιγαροῦν εἰ, ἐδήλωσε, ὁπότων οὖν, κατὰ μέντοι τοῦ δούλου*.

30. Leontios von Byzanz, de hypost. CP 854 fol. 131^{r} C 297 (Mai 57), s. Loofs, Leontius S. 108 ff.

31. Maximos conf. a) ad Marin. (M 91, 280 A) CP 854 fol. 135^{v}. b) ep. 9 ad Thalass. (M 91, 446) CP 854 fol. 136^{v}. c) ep. 15 ad Cosm. (M 91, 543) CP 854 fol. 134^{r}.

32. Methodios, de resurr. in Epiph. panar. 64, 12 C 189 V 397^{r} *αὐτεξούσιος*, s. Harnack I 468.

33. Nemesios von Emesa, de hom. nat. (M 40, 504) M 91. 277 C *θέλησις*.

34. Severianos von Gabala a) in Mt 26. 39. X 1092 *προλαβών*. b) c. Jud. et Graec. et Apoll. X 1093 *εἶδες αὐτόν*. c) *ἐξ ὁμολογίας δογματικῆς* C 120 V 377r *ὅρα πῶς*.

35. Sophronios von Jerusalem, ep. synod. (M 87, 3147) CP 854 f. 131r. 139v.

36. Synesios von Kyrene (M 66) ep. ad Ammon. Barc. CP 854 f. 134v *θέλησίς ἐστιν ὄρεξις*.

37. Stephanos Philosoph C 301 (Mai 58).

38. Theophilos von Alexandreia, hom. in sanguin. (M 65, 33, Gallandi, Bibl. vet. Patr. T VII 601) X 1092 *εἰ γὰρ καὶ ὁ σωτήρ, ὥσπερ γὰρ τὸ πεινῆν*.

VII. Ein Katalog der auf den Concilien des V.—VII. Jahrhunderts genannten Häretiker.

Die doctrina patrum de Verbi incarnatione hat als Anhang eine Sammlung *χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν ὧν ὁμόφρονές εἰσιν οἱ μίαν ἐνέργειαν καὶ θέλησιν ὁμολογοῦντες ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ*, welche Cod. Vatic. 2200 S. 417—428 wohl am vollständigsten überliefert, während der von D. Serruys verglichene Cod. Vatop. nur einen Auszug davon bietet, dagegen manche Citate in vollkommenerer Form. Als zweite Quelle dienen die Concilsacten, wovon das Schreiben des Papstes Agatho 689 (A), die Acten der Lateransynode von 649 (L) und von Konstantinopel 681 (K) die reichste Beute geben. Diese drei Sammlungen wurden von Rom aus gemacht, letztere verlasen die römischen Legaten am 18. Mai 681.

Das Verhältnis dieser Sammlungen zu der des Cod. Vat. 2200 (C) scheint ein ganz unabhängiges zu sein; dagegen hat Cod. Vatop. der doctrina gegenüber der soeben genannten Hs manches, z. B. Titel und vollständigere Citate, mit den römischen Sammlungen gemeinsam, mag also nachträglich ausgebessert worden sein. C entstand jedenfalls nicht in diesem Falle aus den Concilsflorilegien, sondern hat einen eigentlichen Verfasser,

der unmittelbar aus Hss schöpfte. Wenn daher in manchen Citaten C mit AKL zusammentrifft, so kann das als rein zufällig bezeichnet werden.

§ 20. Vornicaenische Häretiker.[1]

1. Über Ebion *ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως* in C 417, über Paulus von Samosata *λόγοι πρὸς Σαβῖνον* (C 418) und *διάλογος πρὸς Μαλχίονα* (M 86, 1392 B, 1393 C) siehe Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. I 522, 524. Zu ersterem vergl. Loofs, Leontius v. Byzanz 97.

2. Das Citat *Μάνου τοῦ Πέρσου ἐκ τῆς πρὸς Σεβινᾶν αὐτοῦ ἐπιστολῆς, μία τοῦ φωτὸς — σκοτισθείσης* in C 420 (und *Μανέντος τοῦ μυσαροῦ ἐκ τῆς πρὸς Κόνδαρνον σαρακηνὸν ἐπιστολῆς, Ἰουδαίων — ὡρᾶτο μορφῇ* in C 106 V 372v) bleibt nach seiner Zugehörigkeit zweifelhaft.

3. Montanos *ἐκ τῶν ᾠδῶν, μίαν ὁ Χριστός* C 425, s. Harnack I 238.

---

1) Die Sammlung setzt sich aus folgenden Factoren zusammen:

C = Cod. Vat. 2200 SS. 417—428. Cod. Vatop. wird nach den Angaben von D. Serruys, Anastasiana in Mél. d'archéol. et d'hist. XXII 1902, 183—188 zu Hilfe genommen.

V = Cod. Vat. 1102, soweit in den früheren Capiteln der doctrina patrum Citate aus Häretikerschriften vorkommen.

CP = Cod. Paris. gr. 1115 mit Folioangabe.

A = Citate aus dem Schreiben des Papstes Agatho (Mansi XI 251ff).

K = Citate aus den Acten der Synode von Konstantinopel 681 (Mansi XI 420ff).

L = Citate aus den Acten der Lateransynode 649 (Mansi X 1116ff).

Citate aus den Schriften des Theodoretos (T, Migne P. gr. 83), Leontios (Migne P. gr. 86), Maximos (Migne P. gr. 91) oder Anastasios (Migne P. gr. 89) werden durch den Migneband kenntlich gemacht.

Soweit die Acten der früheren Concilien Material bieten, werden ihre Citate durch römische Ziffern, z. B. IV = Mansi Tom. IV (aus den Acten des Concils von Ephesos) eingeführt.

Das Schriftchen des Presbyters Timotheos *περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ* (Migne P. gr. 86, 13—68) enthält nichts für unsern Zweck.

Citate aus derselben Schrift eines Häretikers werden nur durch ein Komma getrennt, mit Auslassung von *τοῦ αὐτοῦ* oder ähnlicher Formeln.

§ 21. Apollinaristen.[1]

C 122 V 376v (c. XIII doctr. patrum) hat die Einleitung *ὅτι Ἀπολινάριος μίαν φύσιν λέγων Χριστοῦ, μίαν λέγει καὶ τὴν ἐνέργειαν. Οὐ γὰρ δίδωσιν αὐτῷ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν.*

1. Apollinarios von Laodikeia a) *περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* c. 12 in C 122 V 376r *ἀλλὰ γὰρ τὰ σαφῶς — ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες.* C 429 L 1113 [+ *πρὸς τοὺς κατ' αὐτῆς ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου*] *καὶ Ἰουδαῖοι — ἐνέργεια.* C 106 V 372r *ὦ καινὴ πίστις — ἀπετέλεσε φύσιν.* L 1113 = M 91, 169 B [+ *καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*] *καὶ οὐ μνημονεύουσιν — ἐξ οὐρανῶν,* L 1117 *ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος — αὐτοκίνητον,* T 217 A, 312 A *ἐνταῦθα οὖν.* b) *πρὸς Πέτρον* C 102 V 371v *φύσει μὲν — σαρκικῇ τε καὶ θεϊκῇ.* c) *κατὰ Διοδώρου πρὸς Ἡράκλειον* C 106 V 372r *ἄλλης καὶ ἄλλης — ἔχουσαν ὧδε.* L 1113 *ὄργανον καὶ τὸ — τῆς σαρκός.* d) *πρὸς Διόδωρον* C 106 V 372v *πῶς τὸ γράμμα Ἀθανασίου καὶ Ἰουλίου.* e) *ἐξ ἐπιστολῆς πρὸς Ἰοβιανὸν τὸν βασιλέα: ὅτε δὲ ἦλθε — προσκυνήσει, ταῦτα μὲν — ἔφημεν, οὕτω καὶ Ἰούλιον τῆς Ῥώμης — συγγένειαν ὅση.* f) *εἰς τὴν ἐπιφάνειαν τὴν ἔνσαρκον τοῦ θεοῦ* L 1116 (M 91, 177 C) *εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς — καὶ πιστεύεται.* g) C 420 *ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουλιανὸν τὸν ἑαυτοῦ μαθητὴν λόγου, οὗ ἡ ἀρχή, χαίρω θ' οἷς ὑμῖν γράφω περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Χριστοῦ· δακτυλογρυφοῦσιν — αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντες, οὐδὲ τοῦτο — παθήμασι σώζουσιν, οἱ γὰρ λέγοντες — ἐνεργείας τεμνόμενον.* h) ex libro compendiario T 104 B—C, 213, 217 A, 309 B—D.

2. Polemon C 101 V 371r *τοῦ δυσσεβοῦς Πολέμονος μαθητοῦ Ἀπολιναρίου* a) *κατὰ Τιμοθέου συμμαθητοῦ αὐτοῦ, οὐδὲν δὲ χεῖρον — αὐτὸς ἀπεκύησεν,* L 1116 *ἐκ τῆς πρὸς Τιμόθεον ς' ἐπιστολῆς, ὁ δύο θελήματα — διαίρεσις.* (Vgl. M 91, 172 A *ἕκτη τῶν πρὸς Τιμόθεον αὐτῷ γεγραμμένων ἐπιστολή.*) b) *ἐν τῷ πρὸς τοὺς ἁγίους πατέρας ἀντιῤῥητικῷ* (M 91, 169 D) L 1116 *ὅλος γὰρ θεὸς — πρῶτον Ἀδάμ.* c) *ἐκ τῆς πρὸς Ἰουλιανὸν συμμαθητὴν αὐτοῦ δογματικῆς ἐπιστολῆς, ἧς ἡ ἀρχή, μανίας ὁ τῶν διφυσιτῶν πεπλήρωται λόγος καὶ τρόπος* C 422 *οἱ τὸν Ἀθανάσιον — κίνησις, ἔλαθεν γὰρ — νοῦς ἀθετής.*

1) Vgl. hierzu die Schrift des Leontios adv. fraudes Apollinaristarum, Loofs 84ff.

3. Vitalios von Antiocheia IV 693 *ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου, ἔτι δὲ καὶ περί.* J. Draeseke, Gesammelte patrist. Unters. 1889, 78—102.

§ 22. Arianer.

1. Aetios C 425 *Ἀετίου Ἀρειανοῦ ἐκ τῆς πρὸς Μάζονα τριβοῦνον ἐπιστολῆς: Ἀθανάσιος ὁ ἀγωνιζόμενος — ἀπηγάγοντο, φύσει μόνος δημιουργὸς — φύσει παθητόν, οὐκ εἰ μὴ — οὐ φύσεως, εἰ σὰρξ γενόμενος — ταύτῃ δεκτικός, εἰ μόνος ἐστὶν — διαπέπτωκε.*

2. Eudoxios C 106 V 372[v] *Εὐδοξίου Κωνσταντινουπόλεως Ἀρειανοῦ ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου· πιστεύομεν εἰς ἕνα — εἶναι ὁμοούσιος.*

3. Lukios C 106 V 372[v], L 1113 *Λουκίου Ἀλεξανδρείας τοῦ Ἀρειανοῦ ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα λόγου· ποῦ τοίνυν — διαφόρους ἀγόμενον.*

§ 23. Nestorianer.[1]

1. Diodoros von Tarsos *κατὰ συνουσιαστῶν* l. I in M 86, 1385—1388 *ἀσφαλίζεσθαι εἰς — σπέρματος Δαβίδ, χάριτι υἱὸς — τοῦτο παραγέγονεν, καὶ περὶ τῶν — ὑστέροις καιροῖς, εἴ τις βούλοιτο — πεπονθότα καὶ ἀπαθῆ,* c. XXXIV *ὁ υἱὸς τοῦ — σάρκα, καιρὸς — ἐπιτρέπομεν.*

2. Einen Nestorianer Maron von Edessa citiert Anastasios (M 89, 248C): *σοφίζονται δὲ οἱ — ἀφθαρσίαν.*

3. Nestorios.[2] Außer den Stellen, welche Marius Mercator (M P. l. 48, 757ff) und Kyrillos von Alexandreia (M P. gr. 77, 44ff) aufbewahrt haben, wurde auf der ersten Sitzung des Concils von Ephesos 431 eine Reihe *ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ Νεστορίου* verlesen, wobei aber ein Titel einer nestorianischen Schrift nicht angegeben wurde. Da das dort verwendete Exemplar nach Quaternionen citiert wird, hat die Angabe der betreffenden Folioseite nur einen Beititel, aus welchem nicht sicher zu schließen ist, ob es die eigentliche von Nestorios gewählte Überschrift war. Dementsprechend mochten die Titel lauten a) *κατὰ αἱρε-*

1) Vgl. J. B. Chabot, Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens, Tiré des Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. nationale, tome XXXII, Paris 1902. — 2) Vgl. A. Baumstark, Die Straßburger Nestorioshandschrift in Oriens christ. III, 1903, 517ff.

τικῶν in IV 1204, 1205 *πῶς γὰρ εἴη δοῦλον — δοξάσει, ἀκούσατε — ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἐπὶ τὸ — ἀνθρωπότητα.* b) *περὶ Χριστοῦ [λέγοντος]* IV 1197, 1208, 1200, 1201, 1204, 1205 *ὅτι ἀπεστάλη — ἀρχιερέα ποιῶν· σκόπει — πεπονθότος θεός, τοῦτο φρονείσθω — διπλοῦν, οὗτος ὁ λέγων — θεός, καὶ ὅλως φησίν — σιτούμενοι. ὅθεν ἀδελφοὶ — θυσίαν, ὅταν οὖν ἡ θεία — υἱόν, βλέπε τὸ συμβαῖνον — ἐδιδάχθην, οὐδαμοῦ — μητέρα αὐτοῦ, προσέχω φησὶ — δογμάτων, ὅπερ οὖν — τοῦ λόγου, ἀλλ' ὥσπερ — ἀξία, ἵνα μάθητε — βρέφους οἰκήτωρ.* c) *εἰς δόγμα* IV 1200—1201 *οὕτω καὶ τὸν — ὑποπτεύσῃ, ἀσύγχυτον — ἄνθρωπον, ἵνα ἐν τῷ — προσκύνησιν,* IV 1204 *κοιναὶ γὰρ αἱ — δυναστείᾳ.* d) *ἐκ τῆς λεγομένης αὐτῷ ἐπιφανοῦς (ἐμφανοῦς) μυήσεως* l. II *ἀσυγχύτως φυλάττομεν — αὐτῷ διάθεσιν* L 1120, A 273 B *οὐκ ἄλλος ἦν — θελήματος διαιρούμενον* (vgl. M 91, 173 A—B, 177). e) *ἐκ τῆς πρὸς Ἀλέξανδρον τὸν Ἱεραπολίτην ἐπιστολῆς* L 1120 *τῶν δύο φύσεων — αὐτὴν τιμήν.* f) *ἐξ ὧν ἐσκέψατο κεφαλαίων* C 419 *τῷ κατ' οὐσίαν — διαδείκνυται λόγος, ἢ καθ' ὑπόστασιν — τὸ φαινόμενον.*

4. Paulos Persa L 1120 (vgl. 91, 173 B) *Παύλου διακόνου Πέρσου Νεστοριανοῦ ἐκ τοῦ περὶ κρίσεως λόγου· ἐπειδὴ κατ' οὐσίαν — βουλήσεως διαδείκνυται.*

5. Theodoros von Mopsuestia. Leontios von Byzanz (M 86, 1384 ff) hat *ἐκ τῶν βλασφημιῶν Θεοδώρου ὀλίγα ἐκ πολλῶν* aus den exegetischen Schriften manches aufbewahrt[1], was die Herausgeber, da diese Stellen bereits unter den Schriften in M P. gr. 66 stehen, nicht weiter zum Abdruck gebracht haben. Wohl identisch damit, oder wenigstens großenteils, ist jene Sammlung aus den Schriften des Theodoros, die in der vierten Sitzung der 5. allgemeinen Synode am 12. Mai 553 zur Verlesung kam, und welche wir bereits angemerkt haben. Außerdem kommen noch folgende Citate in Betracht: a) c. Apollin. l. IV in IX 621 B, 609 E, 600 E *αὐτάρκως — γέγονεν συναφείας, τὸν δὲ ἄνθρωπον — ἐστεφανωμένον, ὁ πρὸ αἰώνων — γεγενῆσθαι, οὐκοῦν τοῖς ὑμετέροις — ὑποταγήν.* l. III in IX 600 A, 605

1) Facundus von Hermiane, pro defensione trium capit. concilii Chalcedon. l. III 4 (M P. l. 67, 595 und 737) hat davon einiges aufgenommen; l. III 2 (585 B) citiert er von Paulos von Samosata einen mysticus codex l. XIII. und c. Apoll. c. 13.

ἐγὼ μὲν ὂν — μονῆς κοινωνίαν. ἀλλ' ὅγε θεὸς — τῆς παρθένου. b) de incarn. l. VIII in IX 621 D *πρόδηλον δὲ ὡς — τότε φαμέν.* L 1120 *κατὰ τὴν πρόγνωσιν — μὴ παραλλήσσουσαν.* c) exeg. psalm. 8 in IX 612 A *διὰ τοῦτο τοίνυν — τὴν ἐξουσίαν.* d) ad Domnum ep. C 420 *ἡ κατ' εὐδοκίαν — λεγομένου, καὶ τί δεῖ — καὶ δεσποτείας.* e) c Nestorianos C 429 *ἓν μὲν οὖν — ἡ ἐνέργεια.* f) de harmonia vet. et novi testam. C 429 *ἐμφανῆ δὲ — ἀμφοῖν ἡ ἐνέργεια.* g) in miracula l. II L 1117; M 91, 173 A. 177 C *θέλω καθαρίσθητι — ἔχων οἰκείωσιν.* h) ohne nähere Bezeichnung IX 605 E: *ἀλλ' οὐχ ἡ θεία φύσις — διὰ τοῦτο λεγόμενος.*

6. Theodulos L 1121 *Θεοδούλου Νεστοριανοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τῶν γραφέντων παρ' αὐτοῦ περὶ συμφωνίας τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας διαθήκης. ἓν μὲν οὖν — ἐνέργεια.*

§ 24. Monophysitische Schriftsteller.

1. Anthimos, Patriarch von KPel (535—536). *ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουστινιανὸν τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα λόγου, οὗ ἡ ἀρχή. θεοῦ μεμνῆσθαι ἐν πάσῃ ὑποθέσει καλόν. ἡμεῖς δὲ δοξάζοντος — ὑπάρχει. ἀ λόγ. τὰ εἰκότι — ἀνθρωπότητα* K 440 E; 441 B.

2. Eubulos, Bischof von Lystrai. *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὴν χάρτην τὴν ἐπιδοθεῖσαν τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Ἡρακλειανῷ ὑπὸ Ἀθανασίου τοῦ τῶν Σευηριανῶν ψευδεπισκόπου πονηθέντος αὐτῷ* C 213 V 413[r] *οὐ ταὐτὸν οἶδεν — πατέρων παραγόμενοι.*

3. Eunomios, Bischof von Beroia in Thrakien C 423 *ἐκ τῆς πρὸς Ζώσιμον μοδεράτορα ἐπιστολῆς· οὐ γέγονε — φωνῇ.* C 425 *ἑνὶ δὲ λόγῳ — ἀνομοίους ἐνεργείας.*

4. Eirenaios von Harpasos C 425 *ἐξ ὧν ἔγραψε κατὰ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου καὶ τοῦ ἁγίου Λέοντος. ἡνίκα τὸ Ζήνωνος ἑνωτικὸν προσεδέξατο, καὶ τάχα — δύο ἐνεργείας.*

5. Johannes, Bischof der Theodosianer, bei Anastasios CP 1115 fol. 164[v] (M 89, 257 A) 6. Festbrief.

6. Iulianos von Halikarnaß L 1112 K 428 *ἐκ τοῦ κατὰ Μανιχαίων λόγου. εἴ τις μετὰ — ἀναθεματιζέσθω.* Gegen ihn schrieb Ammonios von Alexandreia, bei Anastasios (M 89, 244, 236 A), der auch Eutyches bekämpfte, CP 1115 fol. 103[v] c. 13 c. haeres. Eutych. et Diosc.

7. Kolluthos von Alexandreia c. 540, apologia pro Theodosio. C 427 (Mai 73) L 1117, 1121 K 428 *εἰ μία. ἓν ἐστι. ταύτῃ τῇ ἐννοίᾳ.* Unter seinem Namen sind L 1121 noch zwei Citate, welche nach dem griech. Text auf den vorhergehenden Severos ad Ioa. ep. sich beziehen.

8. Kyros von Tyana C 427 *ἐξ ὧν ἔγραψε πρὸς Ἰουλιανόν, τὰ μὲν τῆς γε — περιβάλλοντες ἀναθέματι, τοὺς δὲ λέγοντας — ἀναθεματίζομεν.*

9. Severos von Antiocheia a) epist. ad Ioa. ep. Alexandr. L 1121, C 424f *κατὰ προσθήκην — ὀρθοδοξίας ἀποκαλέσασα.* b) ep. ad Eleusinium L 1116 *ἀναθεματιστέον — ἴδια λέγοντας.* c) ep. I ad Sergium grammaticum L 1116 A 273 A *ἐπειδὴ γὰρ εἷς — ἡ ἐνεργητική.* ep. II M 86, 1848 A—C *καὶ τῶν — ὑφέστηκεν, καὶ καταπέπληγμαι — τὸ ἄπειρον.* d) ep. I ad Oecumenium L 1116 f *ἡ δέ γε — ἰδιότης κληθείη, μίαν δὲ εἶναι — πατέρας ἐκήρυξαν,* ep. II K 444 A *εἰ τοίνυν — δικαίως ὁριούμεθα.* e) ep. ad Paulum haeret. K 441 C *μιᾶς γὰρ ὑποστάσεως — ἑκατέρα μορφή.* f) ep. ad medicum Prosdocium C 427 *ἡ σύνοδος — οὐχ ὑφεστῶσα, εἰ δὲ τῆς οἰκείας — φωνὰς ἐκδιδάξαντες.* g) ad Ioann. abb. ep. III C 427 *ἡμεῖς καθὼς — δογματίζοντες. ἀκόλουθον — φύσιν ἐπαοικός.* h) ad Nephalium ep. M 89, 109 C—D, 280 C *εἰ δὲ καὶ ἐροῦσιν — τοιαύτῃ φωνῇ, πολλαὶ τῶν ἀδιαβλήτως — ἐνομίσθησαν, καὶ μή μοι — ὑπ' αὐτοῦ λεχθεῖσαι.* i) ad Theodosium ep. K 445 A *τούτοις δὲ — ἐξεφώνησε Ζήνων.* k) ad Anthimum K 441 D *ἐκ τοῦ πρὸς Ἄνθιμον τὸν αἱρετικὸν συνοδικοῦ γράμματος, οὗ ἡ ἀρχή, τῶν πρὸς τὴν σὴν θεοφιλίαν, ἔχουσα οὕτως, καὶ θεϊκῶς — ὁμολογία καθέστημεν.* l) contra Ioa. ep. Caesar. l. III in M 86, 1846 B—D *ἀλλὰ λέγεις — ἀνθρωπότητα, τὴν διαφορὰν — ἄκτιστον, τὸ δύο — τῆς σαρκός,* ohne Angabe des Buches M 86, 1842 B, 1848 D, L 1116 *δύο τὰς φύσεις — γινωσκόμενος, μία γὰρ — ἐνανθρωπήσαντος λόγου, εἰ καὶ — τὸν Χριστόν.* m) ep. ad Solonem M 86, 1846 D *τὰ ἐξ ὧν — θεωρούμενον.* n) *Σεβήρου . . ταῖς Ἰουλίου καὶ Ἀμβροσίου χρήσεσιν οὕτως ἐπιλέγοντος* in M 86, 1842 B *ὁ δὲ καὶ — ἀγνοήσει.* o) *ἐν τῷ ὅτι ἀπαθὴς ὁ λόγος* M 86, 1850 A *καὶ τῇ διδασκαλίᾳ — τῆς θεότητος.* p) *ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ λόγου τοῦ γενομένου ἐν τῇ Δάφνῃ ἐν τῷ μαρτυρίῳ τῆς ἁγίας Εὐφημίας* A 273 A, L 1116 *ἀναθεματίζομεν δὲ καὶ — ἢ ἰδίοτητας.* q) *ἐκ τῶν πρὸς Ἀνδρέαν ἐπὶ τῇ μέμψει*

τοῦ τρίτου κεφαλαίου τῶν ἀναθεματισμῶν C 424 V 355r *ἑτέρα μέν ἐστι — ἂν ἐν φύσει.* r) *περὶ δύο φύσεων ἐν τοῖς πρὸς Φιλικίσσιον* C 424 V 355r (vgl. M 91, 252 D) *ὁ Σευῆρος ἐν τῷ α' λόγῳ ὡς ἀπὸ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου φησὶν οὕτως, καὶ τὸ κοινὸν — θείαν παρεδήλωσεν· ἐν τῷ ιε' κεφ., καὶ οὐκ ἴσασιν — τῇ χοϊκῇ φύσει. ἐν τῷ ε' λόγῳ* C 424 V 355v *ὅτι κατ' οὐσίαν — θεοποιῶν, καθὸ δὲ — δεσμούς, οὐ γὰρ ὑπέμεινε — οὐχ ὑπέμεινε· ἐν τῷ ς' λόγῳ, οὔτε μὴν — μετὰ σαρκός· ἐν τῷ ζ' εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον γ', ε', η' κεφ., ἵνα τῇ ἰδίᾳ — ὁμολογεῖς.* s) *ἐξ ἧς ἔγραψεν ἐκθέσεως πίστεως* C 427 V 346r *τὸ δὲ λέγειν — εἴρηται, καὶ μὴ — τῇ δὲ συνόδῳ.* t) ein Buch, *φιλαλήθης* betitelt[1], citiert Anastasios Sinaites M 89, 105 D, 121 A, 280, vgl. CP 1115 fol. 135v, 168v.

10. Themistios, Diakon in Alexandreia 537, Stifter der Agnoeten oder Themistianer. Photios cod. 108, Maximos M 91, 172 B: *Θεμίστιος ὁ τῆς μὲν Σευήρου συμμορίας ὑπασπιστής, τῆς δὲ τῶν Ἀγνοητῶν ἔξαρχος κακοφροσύνης* a) *ἐκ τοῦ πεμφθέντος ἀτόμου πρὸς Θεοδώραν τὴν βασιλίδα κατὰ Θεοδοσίου τοῦ αἱρεσιάρχου τῶν Θεοδοσιανῶν κεφ. μα'* L 1117 K 440 D *οὐ γὰρ ἐπείτοι, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ, κεφ. με'* M 91, 172 B, *κεφ. ε'* K 441 D *οἱ γὲ μὴν ὅσιοι, κεφ. λα'* K 441 E *μία ἡ γνῶσις, β' τόμου* M 91, 172 B. b) *ἀπολογία γ' τῆς κατὰ Κολούθου πραγματείας κεφ. νβ' τοῦ ἀπολογουμένου ὑπὲρ τοῦ τόμου Θεοδοσίου* in M 91, 172 C, L 1117 *μίαν φημὶ — ἑκάτερον.* c) ep. ad Charisium L 1117 *τοῦ μὲν γὰρ — ἐνέργειαν.* d) responsio ad Constantinum episc. Laodiceas L 1117 *μίαν εἶναί φαμεν — τὴν φύσιν.* e) ad Marcellum et Stephanum diacon. L 1120 *καὶ ἐν ἑτέρᾳ — ἐνέργειαν, περὶ τοῦ ὃ γράφετε — τοῦ αὐτοῦ.* f) *πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι διὰ τὸ μίαν εἶναι θεοπρεπῆ τὴν ἐνέργειαν τοῦ Χριστοῦ, πάντων εἶχε τὴν γνῶσιν ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ* L 1120 *μιᾶς οὔσης — θεοῦ λόγου.* g) *ἐκ τῆς πρὸς τὸ κοινὸν τῶν μοναχῶν ὑπὲρ τῶν κ' κεφαλαίων ἀπολογίας* L 1120 *μίαν μὲν ἀεὶ — παρὰ Χριστοῦ, μία μὲν γὰρ — θεοπρεπῶς.* h) ep. Salamitarum ad Themistium L 1117 C 428 *μία μὲν — ἐνεργῶν, ὅτι γάρ τοι — κατατεάσασθαι ῥᾷον, εἰ γὰρ μία — καὶ οὐ μία.*

11. Theodosios. C 428, K 445 C—D; A 273 B—C: *Θεοδοσίου*

---

1) Über die *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* vgl. A. Baumstarks Aufsatz in Oriens christ. I 157 und Röm. Quartalschr. XI 31—66.

αἱρεσιάρχου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ τόμου πρὸς Θεοδώραν τὴν βασιλίδα, οὗ ἡ ἀρχή, ἐμοὶ μὲν ἐδόκει, ἔχουσα οὕτως, ὡς λοιπὸν — πάθη, καὶ μίαν — προλέλεκται, οἰκειούμενος — ἐφωτίσθη, οὐκοῦν γὰρ ἡμεῖς — ὁμολογούντων, τῆς γὰρ θεοπρεποῦς — ἐμπέσωμεν.

12. Timotheos Ailuros II (457—461) M 86, 1849 B, disputatio cum Alexandro Calonymo. Eine Schrift c. Dioscur. citiert CP 1115 fol. 133^{v}, einen Brief mit Resten eines Florilegiums enthält die Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (IV 12) [herausgeg. von K. Ahrens und G. Krüger in Scriptores sacri et profani III, Leipzig 1899, 38 ff].

§ 25. Monotheleten, worunter hauptsächlich die Patriarchen von Konstantinopel.[1]

1. Sergios 610—638. A 273 E *ἐκ τοῦ ἀντιγράφου πρὸς Κῦρον τὸν Ἀλεξανδρείας, ἔφητε τοίνυν — ἐξέθεσθε.* A 276 E wird noch eine *διδασκαλία τῆς ἐκθέσεως* namhaft gemacht.

2. Kyros von Alexandreia 630—643, A 273 D *ἐν ἑβδόμῳ κεφαλαίῳ τῶν ὅρων αὐτοῦ πρὸς τὸν τύπον, καὶ τὸν αὐτὸν — Διονύσιον.*

3. Pyrrhos von KPel 638—641[2] a) *ἐν τῇ βεβαιώσει τοῦ τύπου καὶ ἐν ἄλλοις ὑπὲρ Κύρου τοῦ Ἀλεξανδρείας ἀπολογούμενος* A 276 E. b) *ἐν τῷ λιβέλλῳ τῆς πίστεως μετὰ τῶν μαρτυριῶν τῶν ἁγίων πατέρων* A 276 B, E (vgl. M 91, 129 C), eine Disputation mit Pyrrhos bewahrte Maximos M 91, 288 auf.

4. Paulos von KPel 641—654 a) ep. ad Iacobum K 448 A *καὶ τὸ ἑνωτικὸν — ἀγνοεῖν.* b) ep. ad Theodorum Rom. papam A 277 A (276). c) ad Theodorum Pharan. K 449 A *ὅταν τοίνυν — ἀρχῆς ἀναιρεῖν.* Vgl. M 91, 216 ff.

5. Theodoros von Pharan 619—645 a) ep. ad Paulum K 448 D *καὶ πρὸς τούτοις — τόμου Λέοντος.* b) ep. ad Sergium Arsinoitem A 273 E *καὶ διὰ τοῦτο — ταῦτά εἰσιν* (M 91, 136 D).[2]

---

1) Vgl. Migne 91, 332 C f.

2) E. W. Brook, On the lists of the patriarchs of Constantinopel from 638 to 715 in Byz. Zeitschr. VI 1897, 53. — 2) Vgl. S. Vailhé, Sophrone le patriarche et Sophrone le sophiste in Revue de l'Orient Chrétien III 1903, 41, 42, 48.

6. Petros von Konstantinopel 655—666, ep. ad Vitalianum papam A 276 C.

7. Makarios, einige Auszüge in K 512—517.

VIII. Florilegien aus der Zeit des Bildersturmes.

§ 26. Hauptsächlichste Quellen für Florilegien.

Den Bemühungen der Kaiserin Irene und dem tatkräftigen Eingreifen des Patriarchen Tarasios von KPel ist es zu verdanken, daß auf der siebenten allgemeinen Synode zu Nikaia 787 das Unheil des Bildersturmes gehemmt wurde. Ausschlaggebend war der patristische Beweis.[1] In der vierten und fünften Sitzung wurden viele biblische und patristische Stellen verlesen, welche teils zuvor ausgewählt, teils erst von einzelnen Mitgliedern des Concils überreicht wurden.[2] Am Schlusse der achten Sitzung wurden die patristischen Belege für die Bilderverehrung wiederholt[3], während die Stellen der Ikonoklasten in der Prüfung der sechsten Sitzung nicht bestanden, da sie teils ganz unecht, teils von ihnen verstümmelt, verdreht und falsch gedeutet seien.

Eine reiche Quelle für Citate zugunsten der Bilderverehrung ist in den drei Reden des Ioa. Damaskenos über die Bilder (726—737 verfaßt), aus welcher wohl die auf dem Nicaenum II verlesenen geschöpft sein mögen. Andere Schriftsteller, wie Nikephoros, Theodoros von Studion, hatten sich teilweise frühere Sammlungen angeeignet.[4]

Ein dritter Zeuge solcher Florilegien liegt in Cod. Paris. 1115 fol. 250^{v}—283^{v} vor. Auch Cod. Bod.-Clarom. der doctrina patrum hat fol. 189 ein Capitel für die Bilderverehrung beigefügt. Der soeben erwähnte Cod. Paris. 1115 bietet fol. 263^{v} einige Kanones der sechsten Synode, fol. 266^{v}—269^{v} ein Stück aus dem 5. Tractat des Leontios von Neapel auf Kypros *ὑπὲρ τῆς Χριστια-*

1) Über verlorene Florilegien aus dem Bilderstreit s. A. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byz. Literat. 67. — 2) Hefele III^{2} 464. — 3) Hefele III^{2} 474. — 4) Vgl. F. X. Funk, Ein angebliches Wort Basileios d. Gr. über die Bilderverehrung, in Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, Paderborn 1899, 251 f; E. v. Dobschütz, Christusbilder, TU. NF. III, Leipzig 1899, 112.

νῶν ἀπολογίας καὶ κατὰ Ἰουδαίων καὶ περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων (M P. gr. 93, 1597—1612). D. Serruys[1] zeigte ein wichtiges Document zum Ikonoklastenstreit an, welches, in Cod. Paris. gr. 1250 erhalten, ein noch unedierter Tractat des Nikephoros ausmacht. Ob ein Auszug davon in jener Sammlung des Cod. Palat. gr. 361 fol. 208^{r} vorliegt, wo gegen die Ikonomachen Excerpte aus Nikephoros u. a. erhalten sind, muß dahingestellt bleiben.

Die Sammlung der vierten Sitzung zeigt folgende Citate auf: Ioa. Chrys. 2, Gregorios Nyss., Kyrillos Alex., Gregorios Naz., Antipater, Asterios, Athanasios, Neilos, Anastasios 2, Sophronios 3, Ioa. Chrysost., Athan., Basileios 3, Theodoretos, Basileios, Gregorius II, Germanos 3, Metaphrastes. Ganz ähnliche wurden in der fünften Sitzung am 4. Okt. 787 verlesen.

§ 27. Citatensammlung[2] aus diesen Florilegien.

Schriftstellen[3], welche auf dem Nicaenum II. 787 citiert wurden, waren entnommen Exod. 23, Num. 7, Ezech. 41, Hebr. 9.

1. Ambrosius von Mailand a) de incarn. (M 16, 528) M 84. 1405 B *θεός*. b) ep. ad Italos (wohl unbekannt) M 84, 1316 B *τῇ νυκτί*.

2. Anastasios von Antiocheia a) ad scholast. (M 89, 1405 C) M 84, 1316 C. CP fol. 261^{r} *εἰ τῷ μόνον, καὶ μηδείς*. b) de sabbato (M 89, 1405 A) M 84, 1316 C, 1412 B. CP fol. 261^{r} *ὥσπερ γὰρ εἰπόντος*.

3. Anastasios Sinaites a) in dom. et Thom. M 84. 1416 C *οἱ ἑωρακότες*. b) sine titulo M 84, 1393 A *ἀπὸ τεσσάρων*.

4. Antipater von Bostra, in sanguin. (M 85, 1793 D) XIII 14 E, CP fol. 264^{r} *ὅτι μέν*.

5. Asterios von Abasia (Amaseia), in Euphem. XIII 16 B, CP fol. 264^{v}. *πρώτην ὦ ἄνδρες*.

6. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. l. III (M 26, 521)

---

1) D. Serruys, Les Actes du concile iconoclaste de l'an 815 in Mélanges d'archéologie et d'histoire XXIII 1903, 345 ff.

2) Die folgende Zusammenstellung besteht aus:
XIII (= Mansi XIII 134—202, 205—364, 4. und 5. Sitzg. 787).
M 84 (= Migne P. gr. 84, Sammlung des Ioa. Damas.).
CP (= Cod. Paris. gr. 1115 fol. 250—283).

3) Vgl. K. Schwartzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890, 113 ff.

in M 84, 1304 C *τῆς δὲ οὐσίας*. l. IV (M 26, 468) in XIII 70 B, CP fol. 253v *οἱ Ἀρειομανῖται*. b) ad Antioch. capit. c. 38 (M 28, 597) in M 84, 1305 C *οὐχ ὡς* (vgl. CP fol. 253v).

7. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. c. 17 (M 32, 144) in M 84, 1261 D, 1361 A, XIII 70 D *ὅτι βασιλεύς*; c. 18 in M 84, 1252, 1358.[1] b) c. Sabell. et Ar. et Anom. (M 31, 604) XIII 72 A, CP fol. 248r *μάχεται Ἰουδαϊσμός*. c) ad Iulian. apost. in XIII 72 E, CP fol. 247v *κατὰ τὴν θεόθεν*. d) exeg. in Isaiam (M 30, 118) in M 84, 1365 B—C *ἐπειδὴ εἶδε, ὥσπερ γάρ*. e) in Barlaam martyr. in M 84, 1261 B, 1360 C *ἀνάστητέ μοι*. f) in 40 martyr. in 84, 1265 C, 1401 A, 1361 A *δεῦρο δή*. g) in Gordium martyr. in M 84, 1264 D, 1265 B *ὥσπερ γάρ, εὐφραίνονται*. h) ad Flavian. de Samarit. in M 86, 1405 D *ἐν τόπῳ*.

8. Dionysios Pseudoareopagites a) ep. ad Titum (M 3, 1103) in M 84, 1260 B, CP fol. 184r *χρὴ τοιγαροῦν*. b) de div. nom. c. 1 (M 3, 586) in M 84, 1260 B *ταύτῃ καί*. c) de hierarch. eccles. c. 1 (M 3, 369) in M 84, 1260 D, CP fol. 261r *ἀλλ' αἱ μέν*. d) ad Ioa. apost. (M 3, 1107) in M 84, 1360 A *ἀληθῶς ἐμφανεῖς*.

9. Eusebeios von Kaisareia a) evang. dem. l. V in M 84, 1369 A *ὅθεν*. b) hist. eccl. l. VI in M 84, 1373 B *ἐπειδὴ τῆς δέ*, l. IX in M 84, 1373 D *εὖ μάλα*; Harnack I 560, 568.

10. Germanos I. von Konstantinopel a) ad Ioa. episc. Synad. in 84, 100 B (vgl. CP fol. 245v) *ἐπιστολὴν τῆς ὑμετέρας*. b) ad Constant. ep. Nacopol. in M 84, 106 B *Ἰωάννης ὁ θεοφιλέστατος*. c) ad Thomam episc. Claudiop. in M 84, 108 A *εἴρηκέ που*.

11. Gregorios II. von Rom, epist. ad German. in M 84, 92 C, CP fol. 281r *ποία καί*. Vgl. Schwartzlose a. a. O. 113.

12. Gregorios von Nazianz a) de filio II (M 36, 103) in M 86, 1368 D, CP fol. 248v *αὕτη γάρ*. b) in baptism. (M 36, 359) in M 86, 1408 A, CP fol. 248r *ἐάν σοι*. c) de virt. poëma (M 37, 667) in M 84, 1402 B, XIII 14 B, CP fol. 248r *οὐδὲ πολέμων, ἢ μὴ διδάσκειν*.

13. Gregorios von Nyssa a) de hom. opif. c. 4 (M 44, 123) in M 84, 1286 D *ὥσπερ κατά*. c. 5 in M 84, 1269 A, CP fol. 251v

1) Andere Schriftsteller, welche dieses Citat verwertet haben, sind zusammengestellt bei Funk, Ein angebl. Wort usw. in Kirschengesch. Abhandl. u. Unters. II 252.

τὸ θεῖον. b) de deitat. filii et Spir. s. (M 45, 115) in M 84, 1269 C, XIII 10 C, CP fol. 251r *ἐντεῦθεν δεσμοῖς.*

14. Hieronymos von Jerusalem (M 40, 847—866) ohne nähere Angabe in M 84, 1409 B, CP fol. 263r. *τῆς γραφῆς, καὶ γὰρ οὐκ συνεχώρησεν.*

15. Hypatios von Ephesos, ad Iulian. episc. Hadrumeti l. I in CP fol. 254v *σύμικτα ζητήματα, παρακινεῖν.*

16. Ioannes Chrysostomos a) exeg. in Hebr. (M 63, 9) M 84, 1269 D, 1312 D, CP fol. 252r *καὶ πῶς εἰκών.* b) in psalm. 3 (M 59, 1) M 84, 1368 B *ἐπινικίους.* c) in Iob (M 56, 563) M 84, 1377 A *ἐν τούτοις.* d) ep. 216 ad Melet. (M 32, 791) XIII 8 A, CP fol. 251v *πανταχοῦ* (Basileios angehörend). e) *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ· ἐπίγνωσαι ἐν μέσῳ παγίδων* M 84, 1396 C—D. f) in nov. et veter. test. (M 48, 795) M 84, 1400 C, XIII 10 A, CP fol. 252r *ἐγὼ καί.* g) exeg. in Timoth. ep. c. 8 (M 62, 501) M 84, 1401 D. h) in Maccab. (M 50, 617) M 84, 1408 B. i) c. Iulian. l. I (M 76, 503, Kyrillos Alex. angehörend) M 84, 1408 B. k) *εἰς τὸν νιπτῆρα* M 84, 1408 C, XIII 68 A, CP fol. 252r *πάντα, ὥσπερ γάρ.* l) ep. ad Flav. Ant. (M 77, 174, Kyrillos Alex. angehörend) M 84, 1400 C *καὶ ὁ ὄχλος.*

17. Clemens von Alexandreia, stromata l. VII M 84, 1404 A *οὐκοῦν οὐ*; s. Harnack I 314.

18. Kyrillos von Alexandreia. ep. 40 ad Acac. (M 77, 192) XIII 12 B, CP fol. 252v.

19. Kyrillos von Jerusalem, catech. 12 (M 33, 725) M 84, 1405 C *εἰ τοίνυν.*

20. Leontios von Neapolis, apolog. pro Christ. l. V (M 93, 1597) M 84, 1272 A—B: 1381 D, 1384 B—C, 1388 A—B, CP fol. 266r.

21. Maximos Confessor, sine titulo M 84, 1316 B, CP fol. 263r *καὶ ἐπί.*

22. Methodios von Patara, de resurrect. l. II M 84, 1420 B, vgl. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literat. 628.

23. Neilos a) ep. ad Heliod. XIII 32 B. b) ep. ad Olympiod. XIII 36 A.

24. Severianos von Gabala, in cruc. M 84, 1276 B, 1313 A, 1364 A, 1408 C, CP fol. 262r *πῶς ἡ εἰκών.*

25. Socrates, hist. eccl. l. I c. 17 (M 67, 29) M 84, 1376 A.

26. Sophronios von Jerusalem a) prat. spirit. (allgemein

dem Moschos beigelegt, vgl. CP fol. 277r) M 84, 1280 A (vgl. XIII 60 D). b) encom. in Cyr. et Ioa. M 84, 1413 B, XIII 58 C, CP fol. 270v; vgl. Vailhé, Sophrone etc. in Revue de l'Orient Chrétien 1903, 371, 383.

27. Stephanos von Bostra, de imag. et c. Iud. c. 4 (bei Krumbacher nicht genannt) M 84, 1376 B, CP fol. 263v.

28. Symeon Styl. der jüngere (M 86, 3216) a) ep. ad Iustin. CP fol. 263v *οἱ πανευσεβεῖς*. b) de imag. M 84, 1409 C *ἴσως δέ τις*.

29. Theodoretos von Kyros a) hist. eccl. l. IV (M 82, 881) M 84, 1388 D *ἐπὸ δέ*; M 84, 1365 B, 1397 A, CP 272r. b) exeg. in Ezech. M 84, 1380 B.

30. Aus Heiligenleben, welche teils dem Symeon Metaphrastes, teils Theodoros Lector von Konstantinopel beigelegt werden, finden sich Citate in M 84, 1278 C, 1314 A, 1397 B, 1398 B—D, 1402 D, 1411 C, 1415 D, 1418 D, CP fol. 254v—275.

IX. Trinitarische Florilegien.

§ 28. Geschichte der Streitigkeiten um das filioque vom VII.—IX. Jahrhundert.

Bereits vor Photios war das filioque für die Griechen ein Stein des Anstoßes und ein willkommener Anlaß, ihre politischen Machinationen gegen Rom dahinter zu verbergen. Die Monotheleten wußten an Papst Martin I. auch das zu tadeln, daß er in mehreren seiner Synodalschreiben die Formel filioque gebrauchte.[1] Der eifrige Verteidiger des Papstes, Maximos Confessor, legte sich auch hier ins Zeug, indem er in seinem Schreiben an Marinos die Ausdrucksweise dogmatisch begründete.[2] In der Folgezeit handeln die meisten Synoden von diesem Lehrpunkte.

---

1) Einen interessanten Beitrag hat Cod. Paris. gr. 1305 fol. 84v—86 (dessen Beschreibung folgt), woselbst Papst Martin eine doppelte Schuld auferlegt wird, *ὅτε φησὶν εἶπεν, ἐκπορεύει καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ δὲ ἄλλο περὶ τῆς θείας σαρκώσεως.* — 2) Migne P. gr. 91, 136 A, 140.

Auch Papst Agatho ließ auf der englischen Synode zu Hetfeld 681 die Frage nach dem Ausgange des heiligen Geistes verhandeln [1], um auf dem sechsten allgemeinen Concil eine Basis zu haben. Daher wird in Cod. Paris. gr. 1115 fol. 197r diesem Papste eine trinitarische πληροφορία zugeschrieben. Auf den fränkischen Synoden unter Pipin und Karl dem Großen traten Theologen wie Alcuin, Theodulph von Orleans für den Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn ein.[2]

Als aber Photios den Bruch mit Rom verwirklichte, mußte das filioque als ständiger Angriffspunkt gegen Rom dienen.[3] Von dieser Zeit an schossen Florilegien in Unmasse aus dem Boden, welche die Lehre bald in freundlichem, bald feindlichem Sinne behandelten. Wir haben ja vom 9. Jahrh. an, bis zum 13. Jahrh., den Unionsverhandlungen zu Lyon, bis zum 15. Jahrh., dem Unionsconcil von Ferrara-Florenz, wohl kaum einen Schriftsteller auf griechischer Seite, der nicht in irgendwelcher Weise zu der Frage Stellung nahm. Ich zähle nicht weniger als 18 bedeutendere Männer, welche die Literaturgeschichte anführt. Es wäre umsonst, all diese Schriften durchzusehen. Neben außerordentlich reichem handschriftlichen Materiale werden nur die refutationes[4] des Joh. Bekkos c. 1275, des Freundes des lateinischen Dogmas, gegen die patristische Bekämpfung durch Andronikos Kamateros berücksichtigt werden, da sich hier so ziemlich alle einschlägigen Stellen früherer Kirchenschriftsteller verwertet finden. Freunde wie Gegner der μεσιτεία des Sohnes hatten oft dieselben Stellen ins Feld geführt; daher war eine patristische Überzeugung überhaupt nicht zu gewinnen.

Florilegien über den Ausgang des heiligen Geistes finden sich ohne Angabe des Autors in vielen Handschriften. Aus der doctrina patrum haben c. 1 und 26 allgemeinen trinitarischen Inhalt; während das erste Capitel περὶ τῆς ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι θεολογίας handelt, bringt c. 26 Stellen bei, um den Begriff und die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens klar zu machen. C. 1 doctr. C 13—34 V 348r—351 enthält Citate aus

1) Karl Werner, Geschichte der polem. und apol. Literatur III 1 ff. — 2) Andere lat. Schriftsteller in diesem Punkte s. Werner III 15. — 3) F. H. Seppelt, Das Papsttum und Byzanz in Kirchengesch. Abhandlungen, herausgeg. von Max Sdralek II Breslau 1904, 36. — 4) Migne P. gr. 141, 396 ff.

Gregorios Naz. 5, Basileios, Gregorios Nyss., Basileios 2, Kyrillos. C 27 hat eine zweite Rubrik *περὶ τοῦ υἱοῦ γεννήσεως*, Kyrillos, C 33 eine dritte, *ὅτι τὸ τρισάγιον ἐπὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων εἴρηται*, Basileios 2, Kyrillos, Athanasios. C. 26 doctr. C 285—287 (Mai 51) Scholien, Basileios, Anastasios Antioch., Gregorios Naz.

Cod. Paris. gr. 1115 fol. 203r—216r leitet ein dogmatisches Florilegium ein mit *ὅροι τῶν ἁγίων τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Χαλκηδόνι, τὴν τριάδα γοῦν τὴν ἄκτιστον ἐν μονάδι θεότητος προσκυνεῖσθαι ἀεὶ θεσπίζομεν*. Es scheint, als ob die Überschrift von c. 1 doctr. patr. aus dieser letzteren herausgewachsen ist. Citiert werden: Gregorios Nyss., Amphilochios, Methodios, Gregorios Naz. 2, Ioa. Chrysostomos, Klementinen, Basileios, Ioa. Chrysost., Ephraem, Basileios, Kaisarios. Fol. 208v *πεῦσις τῶν δι' ἐναντίας* mit Citaten aus Gregorios Nyss., Ioa. Chrysost., Maximos, Basileios. Fol. 213v—216r *κεφαλαιώδης ἐπιδρομὴ τῆς πίστεως πῶς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῶν τριῶν ὑποστάσεων τὸ σεβὲς τῆς μοναρχίας δόγμα διατηροῦμεν, ἐν ᾧ κατ' αὐτῶν τὴν ὑπαρίθμησιν φασκόντων ἔλεγχος*.

Auch in den Parallelen, welche dem hl. Ioa. Damaskenos zugeschrieben werden, findet sich ein trinitarisches Florilegium [1].

§ 29. Handschriftlicher Bestand solcher Sammlungen.

1. Die ausführlichste Sammlung über den Ausgang des heiligen Geistes liegt in Cod. Paris. gr. 1305 vor. In ihr sind so ziemlich alle früheren Florilegien desselben Inhalts aufgenommen, deshalb verdient sie ausführlicher behandelt zu werden.

Cod. Paris. gr. 1305 (Reg. 2968), Papierhs, 8°, 105 fol., geschrieben, wie die Unterschrift auf fol. 105r zeigt, *ἐν Ἐνετίησιν ἔτει τῷ ἀπὸ τῆς συγκαταβάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ αφλγ' κατὰ τὴν λ' τοῦ αὐγούστου μηνὸς παρὰ Νικολάου Σοφιανοῦ*. durchweg von einer Hand zu 20 Zeilen auf der Seite, wobei die Schrift von rechts nach links geneigt ist. Die Lemmata und Initialen sind rubriciert. Die lateinische Überschrift lautet: Testimoniorum e S. Scriptura et SS. Patribus collectio de S. Spiritus a Patre et Filio processione ad Lazarum

1) Fr. Loofs, Studien über die dem Joh. von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, Halle 1892, 33 ff.

Bayfium a Dionnysio Zannetino, Zienensi et Firmiensi episcopo dicata a. 1533. Fol. A^{v} trägt eine Dedication mit einem Brief des Bischofs Dionysios an Lazaros Bayfios, in welchem die Kenntnis der griechischen Sprache an dem Adressaten gelobt, dann aber auf das Florilegium selbst eingegangen wird, welches ein Unbekannter nach Art der Bienen angefertigt habe. Die Sammlung ist also nur eine Abschrift aus einer früheren Handschrift. Fol. B^{v} trägt ein Wappen mit Bourbonenlilien in blauem Herzfelde.

Die Sammlung selbst zerfällt in 15 Capitel; jedes Capitel hatte eine Überschrift mit Inhaltsangabe. Fol. 1^{r} bis 5^{r} werden folgende Schriftstellen citiert: Ioa. 15, 26; 16, 13; Apok. 22, 1; 1, 16; 19, 15; 22, 18; 2 Thess. 2, 1; 2, 9; Ioa. 7, 37. An diese Stellen wird eine Catene angehängt, welche aber nach dogmatischen Gesichtspunkten in Capitel zerteilt wird. Die Capitelüberschriften waren in der Grundschrift ganz kurz, wurden aber von dem Abschreiber ziemlich mit Worten umgeben oder vielmehr eingeleitet. Einigemal vergaß der Abschreiber die beinahe im gleichen Wortlaute wiederkehrende Einleitung, so im zweiten Capitel, wo die Überschrift nur lautet: fol. 12^{r} *κεφάλαιον β΄. ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα*, während cap. 1 auf fol. 5^{r} eingeleitet wird: *ἐπιγραφή. Χρήσεις διάφοροι γραφικαὶ συλλεγεῖσαι εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, μεθ᾽ ἃς ἕτεραι χρήσεις καταστρώννυνται, ἐν τῇ παρούσῃ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρός, καὶ ἐπειδὴ αἱ μὲν ἐκ τοῦ υἱοῦ ἀποδεικνύουσιν εἶναι αὐτό, εἰς παράστασιν τοῦ ἰσοδυνάμου τῆς διὰ καὶ τῆς ἐκ ἀκολούθως περ εὐθὺς ἕτεραι γραφικαὶ καταστρώννυνται, δι᾽ ὧν τὸ τῶν προθέσεων τούτων ἰσοδύναμον ἀποδείκνυται. Ὅτι ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα.* Citiert werden hier: Gregorios Nyss., Maximos, Basileios, Gregorios Nyss., Leontios, Kyrillos Alex. 5, Athanasios 2, Ioa. Chrysostomos 2, Gregorios Thaumaturgos, Kyrillos 3, Metaphrastes, Anastasios Antioch., Epiphanios. Fol. 12^{r} *κεφ. β΄, ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα*: Athanasios, Dialog. inter orthod. et Maced., Gregorios Thaumaturgos 2, Basileios 2, Gregorios Nat. 2, Gregorios Nyss. 2, Maximos, Tarasios, Athanasios, Gregorios Nyss. Fol. 17^{r} *κεφ. γ΄, ἡ ἐπιγραφή· αἱ παροῦσαι γραφικαὶ συνελέγησαν χρήσεις εἰς παράστασιν τοῦ ἰσοδυνάμου τῆς διὰ καὶ τῆς ἐκ*: Chrysostomos, Basileios, Kyrillos Alex. 3, Athanasios, Kyrillos Alex. 2, Ioa. Damaskenos. Fol. 20^{r} *κεφ. δ΄* mit der üb-

lichen Einleitung; der Inhalt ist: *εἰ μὴ γὰρ ἦν τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ, διὰ τί μὴ καὶ αὐτὸ ἀμέσως ἐρρήθη εἶναι ἐκ τοῦ πατρός*: Basileios 2, Gregorios Nyss., Kyrillos Alex., Gregorios Nyss., Kyrillos 2, Epiphanios, Kyrillos Alex., Anastasios. Fol. 22^{v} *κεφ. ε΄ . . . ὁ μὲν γὰρ υἱὸς πρόσωπον τοῦ πατρός, τὸ δὲ πνεῦμα πρόσωπον τοῦ υἱοῦ*: Kyrillos Alex. 2, Athanasios. Kyrillos 2. Fol. 23^{v} *κεφ ς΄ . . . χρήσεις εἰς δήλωσίν τε τοῦ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ συνάπτεσθαι τῷ πατρὶ καὶ εἰς παράστασιν τοῦ λέγεσθαι ἀριδήλως τάξιν ἐν τῇ τριάδι*: Athanasios 2, Basileios 6, Ioa. Damaskenos, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Ioa. Chrysostomos. Fol 29^{r} *κεφ. ζ΄*: aus der Überschrift *ἐκ πατρὸς δι᾽ υἱοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* bezeichnet das Thema. Citiert werden: Kyrillos 3, Anastasios Ant., Leontios. P 42^{r} *κεφ. η΄*: *εἰς ἰσοδύναμον ἔννοιαν λέγεσθαι τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*: Basileios 2, Kyrillos, Epiphanios. Fol. 44^{v} *κεφ. θ΄*: *ἐκ πατρὸς προιέναι τε καὶ ἐκπέμπεσθαι καὶ προχεῖσθαι τὸ πνεῦμα*: Chrysostomos, Kyrillos 3, Athanasios, Kyrillos 2, Basileios, Maximos, Basileios, Gregorios Naz., Anastasios. Fol. 48^{v} *κεφ. ι΄*: *συνελέγησαν αἱ παροῦσαι γραφικαὶ χρήσεις, ἐξ ὧν ἔχει τις διαγνῶναι, ὡς κἂν καὶ ἡ ἐγγινομένη τοῖς ἁξίοις ἐνοίκησις τοῦ παναγίου πνεύματος σχετική ἐστιν ἀῤῥήτως καὶ ὑπὲρ λόγον, ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἐκεῖ τὰ χαρίσματα τοῦ πνεύματος προχέονται, ὅπου ἡ θεία φύσις αὐτοῦ σχετικῶς ἐνοικήσει, αὐτὸ τὸ ἅγιον τὸ πνεῦμα τὸ ἓν τῆς τριάδος καὶ συμπληρωτικὸν τῆς τριάδος, ὅπερ ἐστὶ θείᾳ φύσει καὶ τέλειος θεὸς ὡς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς δηλοῦται, ὅταν τις λέγῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προιὸν καὶ ἀναβλύζον καὶ ὑπάρχον ἐκ τοῦ υἱοῦ*: Kyrillos 2, Anastasios Antioch., Basileios, Chrysostomos 3, Athanasios ad Serap., Kyrillos 2, Metrophanes. Fol. 62^{r}: *εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ*: Kyrillos Alex. 2, Ioa. Damaskenos, Maximos, Athanasios, Kyrillos, Pseudoath. Kyrillos, Chrysostomos, Athanasios 2. Fol. 67^{v} *κεφ. ιβ΄*: *εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ὑπάρχειν καὶ προιέναι καὶ πηγάζειν τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ*: Kyrillos 4, Basileios. Fol. 69^{v} *κεφ. ιγ΄*: *ἕτεραι χρήσεις αἱ δηλοῦσαι τὸ τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ὁμοούσιον, διὰ τὸ ἐκ πατρὸς δι᾽ υἱοῦ εἶναι αὐτό*: Kyrillos, Athanasios. Basileios, Kyrillos 2, Maximos, Kyrillos. Fol. 72^{v} V 30^{r} *κεφ. ιδ΄*: *χρήσεις ἕτεραι δηλοῦσαι τελείαν οὐσίαν καὶ τέλειον θεὸν λέγεσθαι τὸν πατέρα καὶ τελείαν οὐσίαν τοῦ*

νίοῦ καὶ τελείαν οὐσίαν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: Athanasios 4, Ioa. Damaskenos, Basileios, Gregorios Naz. Fol. 74ᵛ *κεφ. ιε΄*: *χρήσεις αἱ δηλοῦσαι ἀναβλύζειν καὶ ἐκλάμπειν καὶ πεφυκέναι τὸν υἱὸν ἐκ πατρός, οὐ γὰρ δή τις ἐρεῖ, ὡς οὐχ ὁ υἱός ἐστιν ὁ ἀναβλύζων καὶ ἐκλάμπων καὶ πεφυκὼς ἐκ πατρὸς οὐσιωδῶς καὶ ἐνυποστάτως, ἀλλὰ τὰ χαρίσματα τοῦ υἱοῦ*: Basileios 2 Kyrillos, Theodoros Studita, Ioa. Damaskenos, Kyrillos, Basileios, Athanasios, Ioa. Damaskenos, Basileios 2, Sophronios, Basileios 2, Athanasios, Kyrillos, Basileios, Gregorios Naz., Basileios, Athanasios, Epiphanios, Athanasios, Kyrillos, Basileios, Athanasios, Theodoret, Athanasios, Maximos, Kyrillos, Clemens Strom., Maximos, Martin, Synoden, Basileios; Chrysostomos, Basileios. Zu dem Citat Basil. c. Sabell. et Anom. folgt fol. 87ᵛ eine *ἐπισταοία*; ebenso fol. 88ʳ zu Basileios ps. 32. Gregorius Papa, Augustinus, Athanasios. Fol. 92ᵛ folgen Citate aus Synoden.

Die gleiche Catene steht in Cod. Vat.-Palat. gr. 427 (Sylb. 423—425); Pap. 8°, 70 fol., s. XVI. Die Catene ist am Anfange und Ende unvollständig und findet sich fol. 1—41. Fol. 1ʳ beginnt gleich mit 2 Thess. 2, 1 und 2, 9, dann Ioa. 7, 37. Fol. 4ʳ trägt *κεφ. α΄* die Überschrift: *Ῥήσεις διάφοροι γραφικαὶ συλλεγῖαι εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ υἱοῦ κ. τ. λ.* Wie ersichtlich, hatte Cod. Palat. eine Vorlage gleich der des Cod. Paris.; diese beiden Hss sind aber nicht direct voneinander abhängig; denn Cod. Vat.-Palat. gibt einen sehr verkürzten Text, so z. B. sind von fol. 16ᵛ—19ᵛ drei Capitel zusammengenommen; ebenso von fol. 21ʳ—26ᵛ die Citate von c. 6—10, während Cod. Paris. seine Vorlage in erweiterter Form wiedergibt, wie die weitläufigen nachträglichen Capitelüberschriften ersehen lassen, welche im folgenden nur mit dem wesentlichsten Inhalt verkürzt wiedergegeben werden.

2. Eine zweite Gruppe von Florilegien trinitarischen Inhalts repräsentieren die drei Handschriften: Cod. Paris. gr. 1301, 1303, 1258.

Cod. Paris. gr. 1301 (Fontebl.-Reg. 3442), Bombyc., s. XIII, 350 ff. Die Hs hat von fol. 39ʳ—62ᵛ eine größere, mehr currente Schrift; ebenso fol. 348—350. Der übrige Teil ist in kleiner, aber kräftiger Schrift, welche von links nach rechts geneigt ist, geschrieben, 27—33 Linien auf der Seite. 12 × 18 Seiten-, 8,5 × 14 Schriftfläche. Zierleisten und Initialen mit roter Tinte. Die Sammlung beginnt fol. 1.

Cod. Paris. gr. 1303 (Medic.-Reg. 2985); Pap., s. XIV—XV, 176 fol. Die ersten fünf Blätter leer; sonst eine Hand mit nicht immer gleich großer Schrift; dieselbe aufrechtstehend, kräftig, mit blasser Tinte. 25—26 Zeilen. 13,5 × 21 Seiten-, 9 × 15 Schriftfläche. Die Catene beginnt fol. 1.

Cod. Paris. gr. 1258 (Fontebl. Reg. 1991); Pap., s. XVI; 409 fol. 30 Zeilen, durchgängig von einer Hand mit großen, schönen Buchstaben geschrieben. Zierleisten, Initialen, Lemmata mit roter Tinte. Die Handschriften 1301 und 1303 haben selbständigen Wert; Cod. Paris. 1258 entstellte seine Vorlage Cod. Paris. 1301 durch Auslassungen gänzlich.

Nach Cod. Paris. gr. 1258 scheint Omont[1] die Catene dem Markos Eugenikos zuschreiben zu wollen, dagegen spricht aber das Alter des Cod. Paris. gr. 1301. Die Catene wurde wohl bei Gelegenheit des Lyoner Concils oder schon früher von der griechenfreundlichen Seite verfertigt, wie der letzte Titel *πάνυ [πολὺς] Σωφρόνιος* andeuten könnte, von dem Patriarchen von Jerusalem. Der Titel ist bei allen drei Hss der gleiche: *Συλλογὰὶ τῶν ἁγίων πατέρων, ἃς συνελεξάμεθα μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ ἀκριβείας περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος μαρτυροῦσαι κυρίως καὶ ἀληθῶς, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Es folgen die Schriftstellen Ioa. 15, 26; Act. 2, 33; Tit. 3, 5. Citiert werden: Pseudoclementinen, Pseudodionysios, Athanasios 9, Gregorios Thaumaturgos 2, Iustin, Kyrillos 2, Theodoret 1, Kyrillos 10, Basileios 8, Gregorios Nyss. 6, Gregorios Naz. 11, Ioa. Chrysostomos 7, Ioa. Damaskenos 2, Maximos 1, Photios 1, Eustathios 1, Arsenios 1. Wie aus dem letzten Zeugen, der angeführt wird, erschlossen werden kann, gehört die Catene in die Zeit der Photinianischen Streitigkeiten.

3. Eine dritte Gruppe von Florilegien über das filioque liegt vor in Cod. Paris. gr. 1286 und 1218. Cod. Paris. gr. 1286, Pap., s. XVI, 318 fol.; von einer Hand in durchweg 26 Zeilen auf 15 × 21 Seiten-, 9 × 15 Schriftfläche. Die Schrift ist klein und zierlich. Eine wichtige Hs für die Concilsdisputationen zu Ephesos. Fol. 1 trägt die Überschrift: Marci Ephesini adv.

1) H. Omont, Catalogue des mss grecs de la Bibl. Nationale, Table alphabétique 132.

Latinos capita syllogistica de processione Spiritus sancti cum testimoniis e SS. Patribus excerptis, ebenso in griechischer Fassung: *Τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου κυροῦ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ τοῦ σοφωτάτου συλλογιστικὰ κεφάλαια πρὸς Λατίνους ὑπερφυῶς συντεθέντα.* Die gleiche Abhandlung steht im Cod. Paris. gr. suppl. 619, copiert 1686 durch Alexander von Trikka. Pap., 141 fol., 15 × 21 Seiten-, 9,5 × 15,5 Schriftfläche. Stets 25 Zeilen mit zierlicher Schrift beschrieben. Fol. 70 beginnt der Tractat ohne Catene.

Ebenso ist er in Cod. Paris. gr. 1218, Pap., s. XV, 546 fol. Vorn sind sechs Blätter eingeklebt, die nicht zur Hs gehören. Von fol. 7—274 dieselbe Schrift mit herrlichen Initialen und Randleisten. 23 Zeilen auf 15 × 22 Seiten-, 8,5 × 14 Schriftfläche. Fol. 424—440 steht die Abhandlung des Markos Eugenikos. Diese letzteren zwei Hss lassen aber die Catene, welche in Cod. Paris. 1286 der Abhandlung gegen die Lateiner folgt, vermissen. In dem Tractate citert Markos Eugenikos Gregorios Nyss., Gregorios Naz., Chrysostomos, Basileios, Kyrillos Al., Ioa. Damaskenos.

In Cod. Paris. gr. 1286 fol. 25r beginnt die Sammlung mit der Überschrift: *ῥήσεις τῶν ἁγίων ἐκ τοῦ πατρὸς λέγουσαι τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Citiert werden: Athanasios 4, Basileios 2, Gregorios Naz. 3; Kyrillos 2, Gregorios Nyss., Silvester, Augustinus. Die zweite Überschrift macht die Abfassung des Florilegiums durch M. Eugenikos sehr schwankend, da das zweite Capitel von lateinischer Seite zu stammen scheint: fol. 26r: *καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ λέγουσαι τὸ ἅγιον πνεῦμα*: Gregorios Thaumaturgos, Athanasios 2, Basileios 2, Gregorios Thaumaturgos, Athanasios, Gregorios Nyss. 5; Chrysostomos, Dionysios Areopagites, Basileios, Kyrillos, Augustinus, Hieronymus, Neilos, Ioa. Damaskenos, Athanasios, Theodoretos, Gregorios Thaumaturgos, Basileios, Gregorios Nyss. Mit fol. 30r beginnt eine kirchenrechtliche Sammlung: *ὅτι τῷ ἀναθέματι παραπέμπονται οἱ τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ προστιθέντες τι ἢ ἀφαιροῦντες*; mit fol. 36v ein moralischer Excurs: *συλλογὴ ἐκ τῶν θείων γραφῶν, ὅτι οὐκ ἀπέλαβον οἱ ἅγιοι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, οὔθ' οἱ ἁμαρτωλοὶ τὴν κόλασιν, ἀλλ' ἔστι τοῦτο καιροῦ μέλλοντος κατὰ τὰς θείας γραφάς.*

4. Ein Florilegium für und wider die Lehre der Lateiner

enthält Cod. Paris. gr. 1295 (Med.-Reg. 2982); Pap., s. XV—XVI, 342 fol.; Sammelhs. Fol. 1—314 von derselben Hand, 14 × 20 Seiten-, 10 × 17 Schriftfläche; 25 Zeilen. Das Florilegium beginnt fol. 146.

Ῥητὰ τῶν θεολόγων κατὰ Λατίνων: Ioa. 15, 26; Pseudodionysios, Gregorios Nyss., Kyrillos, Ioa. Damaskenos, Gregorios Naz., Athanasios, Basileios, Kyrillos, Theophanes, Basileios, Ioa. Damaskenos, Basileios, Kyrillos, Basileios, Gregorios Nyss., Kyrillos, Ioa. Damaskenos, Maximos, Ioa. Damaskenos, Kyrillos, Gregorios Nyss., Basileios, Gregorios Nyss., Kyrillos. Fol. 149^{v} *Ῥητὰ τῶν θεολόγων ὑπὲρ Λατίνων*. Ioa. 15, 16; Rom. 8, 13; Kyrillos 3; Maximos, Athanasios, Basileios, Gregorios Nyss., Basileios, Athanasios, Kyrillos 3, Barlaam, Kyrillos, Pseudodionysios, Gregorios Naz. 3, Chrysostomos, Ioa. Damaskenos, Gregorios Nyss., Kyrillos, Athanasios, Diodoros; Neilos, Ioa. Damaskenos, Augustinus, Maximos, Nikephoros, Damasus, Hieronymus, Andreas, Clemens Rom., Pseudoclement., Kyrillos, Gregorios Thaumaturgos, Chrysostomos, Basileios, Kyrillos 2, Theodoretos, Hierokinemon.

5. Wohl ausführliche Excerpte aus solchen Florilegien bieten a) Cod. Paris. gr. 1259; Pap., geschrieben 1516 durch Mönch Joachim, 348 fol. in zwei Columnen, 21 × 32 Seiten-, 16 × 23 Schriftfläche, 35 Zeilen auf der Seite. Fol. 1 enthält einen Tractat über die Gründung Konstantinopels, ein Gebet des hl. Tryphon. Fol. 2 und 3 leer. Fol. 4—8 stehen: *ἐκλογαὶ πατέρων ἁγίων κατὰ Λατίνων περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ ἀζύμου καὶ ἐν ποίῳ καιρῷ γέγονεν ἡ διαίρεσις*. Ioa. 15, 26; Pseudoclement., Rom. 8, 13; Act. 2, 33; Pseudodionysios; Gregorios Thaumaturgos, Maximos 2, Kyrillos, Theodoretos, Gregorius Papa, Hieronymus.

b) Cod. Paris. gr. 968 (Med.-Reg. 2989) Pap., 395 fol., s. XV. Auf dem Einbanddeckel steht S. Basilii epistulae. Die Hs von einer Hand zu 23 Zeilen auf 14 × 25 Seiten-, 9 × 15 Schriftfläche geschrieben. Lemmata mit roter Tinte. Die Catene findet sich fol. 380^{r}—384. Ioa. 15, 26: *ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, οὐκ εἶπε, γεννᾶται· ἃ γὰρ οὐ γέγραπται, οὐ δεῖ φρονεῖν. Ὁ υἱὸς ἐκ πατρὸς γεννηθείς, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον. Τίς δὲ ἡ δύναμις τοῦ ἐκπορεύεσθαι, ἵνα τὸ τῆς γεννήσεως ὄνομα καλέσῃ ἡ γραφή, καὶ ἵνα μὴ υἱὸν καλέσῃ*

τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύσεται. Καὶ ἄκουσον: Sophronios; Pseudodionysios, Gregorius Papa, Augustinus, Hieronymus, Athanasios, Kyrillos 2, Gregorios Nyss. 3, Athanasios, Basileios, Iustinos, Petros, Chrysostomos, Theodoros Kar., Chrysostomos, Gregorios Naz., Basileios; Gregorios Naz.

c) Cod. Paris. gr. 1261 (Fontebl.-Reg. 2414), geschrieben 1537 durch Johannes Tamprelas, Pap., 311 fol. Die Hs von einer Hand geschrieben. Fol. 128—176 in zwei Columnen; die Buchstaben groß, stehen auf der Linie, von links nach rechts geneigt. 20 × 30 Seiten-, 13 × 20 Schriftfläche. Fol. 57^{r} ein schön geziertes romanisches Kreuz, um das die Worte stehen: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει με.*

Die Catene (fol. 57^{r}—127^{r}) beginnt: *Ὅτι οὐκ ἐστὶ μαθητὴς τοῦ Χριστοῦ, οὔτε πρόβατον αὐτοῦ οὔτε ἀγαπᾷ αὐτόν, καὶ ὅτι ὡς κατακεκριμένος καὶ ἀπειθὴς οὐκ ὄψεται τὴν ζωήν, ὁ μὴ ἐμμένων τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ καὶ ταύτην παντελῶς φυλάττων ἀπαράπειστον* Lc. 8, 31 und richtet sich gegen den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne: *ἐκπορεύεσθαι δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ οὐδαμῶς οὐδαμοῦ.* Es folgen die Stellen: Mt. 12, 28; Lc. 4, 18; Genes. 1, 2; Ps. 138, 6; Ps. 142, 12; Mc. 13, 11; Lc. 11, 19: 1 Petr. 4, 14; Rom. 8, 11; 1 Cor. 2, 11; 3, 16; 6, 11; Ephes. 1, 7; 1 Thess. 4, 13; 4, 8; Ioa. 15, 26; Gal. 4, 6; 2 Cor. 3, 17; Philipp. 1, 19; Ioa. 6, 39. 44; 15, 10; 14, 16; 14, 26; Tit. 3, 5; Act. 2, 32; 3, 7; Ioa. 16, 15; 15, 26; 2 Thess. 2, 7; 1 Cor. 6, 19. Offenbar galten diese Schriftstellen als erstes Capitel; denn fol. 59^{r} ist ein *β'* angezeichnet zu der Überschrift: *Ὅτι πρόσωπον καλεῖται ὁ υἱός, ὅτι ἐστὶν ἀπαράλλακτος χαρακτὴρ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως* (Ioa. 6, 46). *Ὅτι πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ υἱοῦ λέγεται τὸ πνεῦμα, ὅτε ἐξεχύθη καὶ ἐδωρήθη παρὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πνευματικὰ χαρίσματα καὶ αἱ δωρεαὶ τοῖς πιστεύσασιν εἰς αὐτὸν καὶ πιστεύσασιν καὶ ὅτι κατὰ φύσιν ἐστὶν ἐννώμενον τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα*: Pseudoclementinen; Pseudodionysios 3, Maximos 2, Iustinos 3, Gregorios Thaumaturgos 2, Germanos 2, Silvester 1, Athanasios 16, Germanos 1, Augustinus 4, Hieronymus 3, Basileios 12, Germanos 3, Gregorios Nyss. 8, Gregorios Naz. 11.

Fol. 91^{r} beginnt das dritte Capitel: *Ὅρος ὁ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων περὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῷ συμ-*

βόλῳ τῆς πίστεως ἐκφωνηθεὶς ἑξακολουθῶν κατὰ πάντα τῷ ὅρῳ τῷ δεσποτικῷ: Chrysostomos 6 mit Glossen des Germanos, Epiphanios 2; Kyrillos Alex. 9 mit Glossen des Germanos, Theodoretos, Maximos, Ioa. Damaskenos, Gregorios Naz. Fol. 113r *ὅτι καὶ Ῥωμαῖοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι λέγουσι*. Gregorius M, Damasus. Nikephoros, Metrophanes. Theodoros Studita. Michael Duka, fol. 117 Synoden, fol. 118r—127 Nikolaos von Methone. Wie die vielen Scholien des Germanos zu den einzelnen Stellen zeigen, wird die Catene sicherlich von dem Patriarchen von Konstantinopel (1222—1240) stammen, welcher auch eine Abhandlung *περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος* verfaßt hat.

In Cod. Vallic. 30 (C 4) (s. XV), fol. 214—248, findet sich das zweite und dritte Capitel dieser Catene in größerer Ausführlichkeit, ohne die Glossen des Germanos: Kyrillos, Basileios, Gregorios Nyss. fol. 229—232. Ioa. Damask. fol. 232—233. Theodoretos von Kyros fol. 233, Maximos fol. 233r—234v, Ioa. Chrysostomos fol. 234—241, aus den Pseudoclement., fol. 247 bis 248r ein Stück aus dem Tractate des Barsanuphios über die Meinungen des Origenes etc. (Migne 86, 1, 891—902).

6. Florilegienbruchstücke über die Trinität oder den Heiligen Geist finden sich noch in

a) Cod. Palat. gr. 106 (s. XIII), 221 fol., Pap., von einer Hand zu 24 Zeilen geschrieben, fol. 218v—221r. Fol. 218v *Χρήσεις τῶν ἁγίων καὶ θεοπνεύστων πατέρων σαφῶς ἐκδιδάσκουσαι ἡμῖν. ὅτι μία ἐστὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ πανβασιλίδος τριάδος ἡ θέλησις καὶ ἡ ἐνέργεια. ὥσπερ καὶ ἡ οὐσία μία*. laudantur Basileios c. Eun. 4. ad Amphil. 2. Gregor. Naz., Nyss. 4; zu der Frage *οὐκοῦν ἡ τῆς ἐνεργείας ταυτότης ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον*: werden citiert Gregorios Nyss., Amphilochios, Ambrosius.

b) Cod. Palat. gr. 226 (s. XIV) 227 fol., Pap., von verschiedener Hand geschrieben, fol. 162r—163v. Fol. 162r ist am Rande angemerkt ex Augustino et Hieronymo quaedam de S. Trinitate. Laudantur Augustinus 4, Gregorios M. Hieronym., Thomas.

c) Cod. Palat. gr. 361 (s. XIII) 271 fol., Bombyc., von einer Hand zu 16—18 Zeilen geschrieben, fol. 169r—172v das Florilegium bestehend aus Citaten aus Gregorios Thaumat., Gregorios Nyss., Augustinus, Neilos, Athanasios.

d) Cod. Palat. gr. 409 (s. XVI) 435 fol., Pap., 20.5 × 14.1 Seitenfläche. Die Catene befindet sich fol. 124ᵛ—129ᵛ und fol. 212—215ᵛ, Augustinus, Basileios, Ioa. Chrysostomos finden sich im ersteren Teil, im letzteren Augustinus. Dionys. Pseudoareop., Hieronymus.

e) Cod. Vat. gr. 1823 (s. XV) 280 fol., Bombyc., fol. 107ʳ—112ᵛ werden Basileios, Athanasios, Gregorios Naz. citiert.

§ 30. Citatensammlung[1] der trinitarischen und Hl. Geist-Florilegien.

1. Ambrosius von Mailand, ad Gratian. de fide l. I (M P. l. 16, 528) Palat. 106 fol. 220ʳ *ὁ μακάριος Παῦλος*, l. II Palat. 106 fol. 220ᵛ *ὁ οὖν τέλειος ὑπάρχων, εἰ γὰρ αὐτός*, l. III Palat. 106 fol. 220ᵛ, 221ʳ *εἰ οὖν μιᾶς, ὅπου γε σαφές*.

2. Amphilochios von Ikonion (M P. gr. 39, 108 C) a) in Ioa. 5, 19 in Palat. 106 fol. 220ʳ *πῶς δύναται. ὥσπερ γάρ. θελήσει*, [b) in Ioa. 16, 14 CP 1115 fol. 204ʳ *πάλιν ἐν εἴδει*].

3. Anastasios von Antiocheia (M 89, 1309 B) a) de trinit. CP 1305 fol. 9ᵛ, 22ʳ, 44ʳ, 54ʳ, 58ᵛ. b) de incircumscripto (M 89, 1331) CP 1305 fol. 53ᵛ, 54ᵛ.

4. Anastasios Sinaites (M 89, 35) de fide CP 426 fol. 12ʳ, 1259 A fol. 20ᵛ.

5. Athanasios von Alexandreia a) ad Serap. ep. I (M 26, 529) CP 1301 fol. 1ᵛ, 1305 fol. 24ᵛ *καὶ γὰρ εἰ διὰ — ἐν τῷ πατρί*. CP 1261 fol. 68ʳ *ὅθεν ἐπὶ τῆς θεότητος — γινωσκομένη*. CP 1261 fol. 68ᵛ, CP 1301 fol. 1ᵛ, CP 968 fol. 382ᵛ *τοιαῦτα καὶ νῦν. ἀποστέλλων δέ, δέδεικται τοίνυν, εἴπατε οὖν*, CP 1261 fol. 67ᵛ, 70ᵛ—71ᵛ, CP 1295 fol. 150ʳ, CP 1305 fol. 25ʳ, 28ʳ; ad Serap. ep. III (M 26, 624) CP 1305 fol. 16ᵛ, 23ʳ, 25ʳ, 80ᵛ, 82ᵛ, CP 1261 fol. 67ʳ, 70ʳ, CP 968 fol. 382ʳ, CP 1286 fol. 26, Vatic. 1823 fol. 108ʳ, 109ʳ, *οὐ γὰρ ἐκτός, τὸ πνεῦμα, καὶ ὁ μὲν υἱός. εἰ δὲ*

---

1) Bei der folgenden Zusammenstellung wurde jedesmal nur die wertvollste Hs einer Klasse beigezogen, welche mit der ihr zukommenden Katalogzahl bezeichnet wird. Dagegen bedeuten:

CP = Cod. Paris. gr.
C = Cod. Vat. 2200 (doctr. Patrum).
V = Cod. Vat. 1102 (doctr. Patrum).
K = Migne P. gr. 141, 396 ff (Florilegium des Kamateros).

ἀδύνατον. εἰκὼν τοῦ υἱοῦ. b) de incarn. verbi c. Arian. M 26, 984 A) CP 1301 fol. 3r, 8, 67r *πᾶς ὁ πίνων. οἶδε γάρ, αὐτός γάρ.* c) c. Arian. sermo I M 26, 12) CP 1305 fol. 19r, 70r, 76r, 82r. CP 1301 fol. 2v. CP 1261 fol. 69v, 70v *ὅταν οὖν εἰς τοῦθ' ἡλικίας, ὁ δὲ σωτήρ. τί δὲ θαυμαστόν, πῶς ἀληθεύσει. τοῦ γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ. υἱὸς ἀληθινός, τοῖς δὲ μαθηταῖς;* c. Arian. sermo III (M 26, 321) CP 1305 fol. 24r, Vat. 1823 fol. 109r *ἐπειδὴ γὰρ ὁ λόγος, οὐ τὸ πνεῦμα.* d) ad Antiochen. tomus (M 26, 796 A) CP 1305 fol. 8r *δεῖ δὲ ἀναθεματίζειν.* e) de Dionys. Alexandr. M 25, 477) CP 1261 fol. 72v *οἱ δὲ οὐκ ἴσασιν.* f) de synodo Nicaena (M 26, 411) CP 1261 fol. 71r *τὸ γὰρ ἐκ τινος.* g) Aus den Pseudoathanasianischen Schriften: c. Meletium (M 28, 85) CP 1305 fol. 12r, 63, CP 1295 fol. 150r, CP 1286 fol. 26r, CP 1261 fol. 70r, Vat. 1823 fol. 107v *ἦν δὲ ἀδύνατον, ὥσπερ γὰρ ὁ υἱός, οὐχὶ γενήσει;* testimonia e script. (M 28, 29) CP 1261 fol. 67r, CP 1305 fol. 80v, CP 1286 fol. 25r, CP 1295 fol. 154r, CP 1301 fol. 2r; disputatio cum Ario (M 28, 439) CP 1305 fol. 73, CP 1261 fol. 72v; doctrina ad Antiochum (M 28, 533) CP 1286 fol. 25r, CP fol. 71v, Palat. 361 fol. 172; dialog. de trinit. (M 28, 1115) CP 1305 fol. 45v, 64r, 1261 fol. 69v; symbolum (M 28, 1581) CP 1305 fol. 10v, 90r, CP 1286 fol. 25r, 28v. CP 1261 fol. 67r; c. Sabell. (M 28, 96) CP 1261 fol. 66r, CP 1305 fol. 82r; sine titulo CP 1261 fol. 65r, CP 1286 fol. 25r, 26r, CP 1295 fol. 154r, CP 968 fol. 381, CP 1305 fol. 73v. Unbekannte Schrift in C 33 *κατὰ τῶν συμμεταβαλλομένων τοῖς καιροῖς ἐν τοῖς δόγμασιν· τίς οὖν ἔτι — μεταβάλλεται.*

6. Augustinus von Hippo a) de trinit. l. XV c. 15 (M P. l. 42, 1057) CP 1261 fol. 74r, CP 1295 fol. 154v *ὁ πατὴρ μόνος, ἐάν περ ἠθέλησεν*; CP 1286 fol. 28r, Palat. 226 fol. 162r, 169r *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* CP 1295 fol. 154v *ἐκ τοῦ πατρός*, l. XV c. 16 Palat. 226 fol. 162r *καὶ μέντοι ἐν τῇ τριάδι*, l. XV c. 17 CP 1305 fol. 90r *οὐ μάτην, κεφ. κδ'* (24) Palat. 226 fol. 162r *πάντα ὅσα ἔχει. ἡ μὲν σοφία, κεφ. ξβ'* (92) Palat. 226 fol. 162r *ἐπεὶ καὶ ὁ υἱός.* b) enchir. ad Laur. (M P. l. 40, 231) CP 968 fol. 381, CP 1261 fol. 73, K (M 141, 608 B) *ἀρκετόν ἐστι.* c) ep. ad Maxim. (M P. l. 42, 743) CP 1261 fol. 73v, 74r, CP 1286 fol. 28, Palat. 226 fol. 126r *ἐπεὶ ἐκ τῆς τοῦ.* d) c. Felician. Arian. (M 42, 1157) Palat. 361 fol. 171r *ὅτι τρεῖς.* e) de fide ad Petrum 7 (M P. l. 40, 769) CP 1305 fol. 89r *βεβαιό-*

τατα πίστευε. f) in Ioa. (M 35, 1379) CP 1305 fol. 89r *τὸ σωματικόν.*

7. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. c. 1 (M 32, 67) Vat. 1823 fol. 108v, 110v, CP 1261 fol. 77v, CP 1301 fol. 7r *ἤδη δὲ καί,* c. 2 (M 32, 73) CP 1305 fol. 75r *κοινὴ πρόληψις,* c. 4 (M 32, 77) CP 1295 fol. 147r, 150v, CP 1286 fol. 26v, C 21 V 349v *ὅτι ἀπαρατήρητος, διὰ τί καὶ τὸ πνεῦμα, ὡς υἱὸς πρὸς πατέρα,* c. 16 (M 32, 133) CP 1261 fol. 78r, CP 1305 fol. 80r *οὔτε οὖν λόγος, καὶ μηδείς,* c. 17 (M 143) C 19 V 348v, CP 1301 fol. 6r, CP 1305 fol. 25v, 47v K (M 141, 437 D, 440 C) *εἷς θεὸς, τὸ γὰρ ὄνομα, εἰκὼν μὲν γάρ, ὡς τοίνυν ἔχει,* c. 18 (M 448) CP 1261 fol. 77v, 78r, CP 1305 fol. 25v, 42v, 74r *ὡς γὰρ εἷς, ἐκφαίνει, ἐκ τοῦ θεοῦ, διὰ τοῦτό φησιν, Ἓν δὲ καί, ἡ φυσική,* sine capit. indic. CP 968 fol. 382, 383, CP 1305 fol. 12, 13, 17r, 25v, K (M 141, 432 B). b) c. Eunom. l. I (M 29, 497) CP 1305 folio 26r *ἀλλὰ τάξις,* l. II (M 573) CP 1305 fol. 3r, 79v *διὸ χρὴ,* l. III (M 656 A) CP 1261 fol. 79v, CP 1301 fol. 8r, CP 1259 fol. 6r, CP 1286 fol. 25r, CP 1305 fol. 6r, 26r, 81r, Vat. 1823 fol. 110v, Pal. 106 fol. 218v *ἀγέννητον δὲ οὐδείς, ἀξιώματι μὲν γὰρ δευτερεύειν,* l. IV. (M 676 A) CP 1295 fol. 146v, CP 1305 fol. 79r, 86v *οὐδὲ γὰρ ἔλαττον πνεῦμα ἅγιον, διόπερ καί, οὐ μὴν ἐπειδή,* sine libri indic. CP 1295 fol. 148v, CP 1286 fol. 28v, CP 1261 fol. 76r, 79r, CP 1305 fol. 1r, 42v, 74r, C 21 V 349r, CP 1301 fol. 6r K (M 141, 429 C, 432 A). c) ad Gregor. fratr. (M 32, 326) CP 1301 fol. 6r, CP 1305 fol. 26r, 28r, CP 1295 fol. 47r, CP 968 fol. 382, CP 1286 fol. 16r, 30r, K (M 141, 445 A) *ὁ τὸν πατέρα μόνον, ἐπειδὴ τοῦ Χριστοῦ, οὐ γάρ ἐστιν, οὐ δογματικῶς.* d) c. Sab. et Ar. et Anom. (M 31, 604) CP 1261 fol. 74v, 76r, CP 1301 fol. 7r, CP 1305 fol. 76v, 87r, CP 1286 fol. 26v, CP 1295 fol. 155r K (M 141, 436 A—C) *ἀλλὰ μὴ χωρήσῃς, οὐδὲν ἔχον ἐν αὐτῷ, ἐκεῖ δὲ ὅταν, κυρίως ὁ υἱός, οὐ γὰρ ἀδελφούς.* c) ep. 79 ad Eustath. (M 32, 453) Palat. 106 fol. 219v, CP 1261 fol. 79v, CP 1301 fol. 8r, CP 1305 fol. 28v K (M 141, 429 A) *ἀναγκαῖα ἐπισημείωσις, ὅτι φεύγειν.* d) ep. 52 ad canon. (M 32, 392) CP 1261 fol. 79v, CP 1305 fol. 3r, 20v, 27r, 71r, 77r K (M 141, 453 A) *πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὥστε ἡ, ὅταν δὲ ἐκ τῆς, ἐπεὶ γοῦν ἐστιν ἄναρχον.* e) ascet. (M 31, 619) CP 1286 fol. 30v, Vat. 1823 fol. 110v, K (M 141, 433 B) *οὔτε οὖν, ἔκπτωσις.* f) in Isa. (M 30, 118) CP 1305 fol. 86v *ἐπὶ καθάρσει.* g) in psalm. 32 K (M 141, 432 D)

ὡς οὖν. h) *ἐν τῷ ἀντιστρόφῳ τῆς ἀπαγορευθείσης παρ' αὐτοῦ πίστεως*, CP 1261 fol. 79v. CP 1305 fol. 68v, 78r, 87r *πιστεύειν δεῖ, πάντα ὅσα.*

8. Barlaam (c. 1330—1340, Migne P. gr. 151, 1256, Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byz. Literat. 102) CP 1295 fol. 150v *τοῦ Βαρλαάμ· ὅρα δέ* aus einer Symbolerklärung.

9. Damasus von Rom, ep. ad Paulin. Antioch. (M P. l. 13, 357) [*ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῆς καθολικῆς πίστεως*] CP 1295 fol. 154v. CP 1286 fol. 32r, CP 1261 fol. 113r, *εἴ τις μὴ εἴποι*, CP 1115 fol. 197v *ἐπειδὴ τά.*

10. Dionysios Pseudoareop. a) de div. nom. c. 1 (M 3, 585) CP 1261 fol. 61r *ὡς τριάδα.* c. 2 (M 636) CP 1286 fol. 28r, CP 1295 fol. 146. K (M 141, 561 B, D, 564 D) *μόνη δὲ πηγή*, sine cap. indic. CP 1261 fol. 59v, CP 1301 fol. 3r, CP 1261 fol. 60r, fol. 61v *ῥητέον οὖν, ὅτι μέν ἐστι πηγαία.* b) de myst. theol. c. 3 (M 3, 1032) CP 1261 fol. 61r, CP 1295 fol. 152r, CP 1259 fol. 4r *εἰ μὲν οὖν ταῖς, καλοῦσι γάρ.*

11. Diodoros (?) CP 1295 fol. 154r *τοῦ ἁγίου Διοδώρου τοῦ γραπτοῦ· τρία μὲν δοξάζοντες.*

12. Epiphanios von Kypros a) ancorat. (M 43, 17) CP 1261 fol. 95v, 96r, 97r, CP 1305 fol. 11v, 43v, 80v, Vat. 1823 fol. 107v, 108r *τὸ πνεῦμα ἀκατάληπτον, ἐξαπέστειλεν.* c. 4 (M 43, 21) K (M 141, 572 C, 573, 576) *ἐπειδὴ ὁ υἱός.* b) in magn. sabbat. (M 43, 440) CP 1305 fol. 22r *ἐν μέσῳ δύο.*

13. Gregorios Thaumaturgos a) apocal. Gregorii Vat. 1823 fol. 108r, Palat. 361 fol. 169r, CP 1286 fol. 26r, 28r, CP 1295 fol. 155r, CP 1259 fol. 4v, CP 1261 fol. 64r, CP 1301 fol. 3r, K (M 141, 577 C) *εἷς θεός, ἓν πνεῦμα*, vgl. Harnack I 429. b) *ἐκ τοῦ εἷς βάπτισμα λόγου* (wohl fälschlich unter seinem Namen) CP 1261 fol. 63v, CP 1301 fol. 3r *εἷς τίνος δὲ ὄνομα*; c) *ἐν τῷ λόγῳ οὗ ἡ ἀρχή, ἔχθιστοι καὶ ἀλλότριοι τῆς ἀποστολικῆς ὁμολογίας οἱ τὸν υἱὸν ἐξ οὐκ ὄντων λέγοντες, φησί· τοῦ κυρίου ὁ πατὴρ ἀρχή* in CP 1305 fol. 8r, 13v, K (M 141, 580 C, 581 B); eine solche Schrift zeigt Harnack nicht an, wohl aus den zwölf Capiteln über den Glauben vgl. Lauchert, Theol. Quart. 1900, 395. d) CP 1286 fol 30v *ὁ θαυματουργὸς καὶ μέγας Γρηγόριος ὁ τοὺς τῶν ἀληθινῶν δογμάτων χρησμοὺς ἄνωθεν κατενεχθέντας αὐτῷ δεξιάμενος ἐναργῶς πρός τινα Γελιανὸν περὶ τὴν ἑλληνικὴν ἑπταήμερον τὰ τῆς ἡμετέρας ἐκτιθέμενος πίστεως*

τὸν πατέρα εἶπε καὶ τὸν υἱόν, ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν (vgl. Basileios ad Neocaes. ep. 10, M 32, 776). Ob das ein Stück aus der *διάλεξις πρὸς Λίλιανόν* ist? S. Harnack I 432. e) sine titulo *ἐν ἑτέροις* CP 1286 fol. 26r, CP 1305 fol. 12v *ἀγεννήτου.*

14. Germanos II von Konstantinopel (1220—1240). In Cod. Paris. 1261 finden sich Scholien zu den einzelnen Vätercitaten mit der Einführung *ἐπιστασία τοῦ πατριάρχου κυροῦ Γερμανοῦ τοῦ ἁγιωτάτου* fol. 63v, 65v, 67r, 75r, 78r, 80v, 81v, 92r, 103v, 105r, 107v, 116v, 117v.

15. Gregorios I. Papa a) dialog. l. II (M P. l. 77, 216) CP 1261 fol. 113v, CP 968 fol. 382, CP 1286 fol. 33, CP 1305 fol. 87v, 88 *φανερὸν οὖν*; wohl die griechische Übersetzung von Papst Zacharias (741—752). b) *εἰς τὴν εὐχὴν τὴν κατὰ τὴν πεντεκοστὴν λεγομένην* (M P. l. 76, 1219) CP 968 fol. 382, CP 1286 fol. 35, CP 1295 fol. 5, Palat. 226 fol. 126r, K (M 141, 505 B, D) *τὰ νοήματα, εἴ τις μὴ εἴποι.*

16. Gregorios von Nazianz a) or. theol. V. de Spir. s. (M 36, 134) CP 1261 fol. 86, CP 1301 fol. 9v *εἰ μὲν κτίσμα,* CP 1286 fol. 28, CP 1301 fol. 9v *ποῦ γὰρ θήσεις,* CP 1295 fol. 153r, CP 1261 fol. 87v *ὅταν μέν,* CP 1261 fol. 87r, C 16 V 384v *ἡμῖν εἷς θεός,* CP 1305 fol. 13v, 15r, CP 1301 fol. 13v, CP 968 fol. 383, K (M 141, 465 D) *ὅσα δὲ κἀνταῦθα, τί οὖν λείπει, πνεῦμα θεοῦ.* b) or. theol. III. de filio I (M 36, 74), K (M 141, 461 C) CP 1295 fol. 153r *τοῦτό ἐστιν, πάντα ὅσα.* c) or. theol. IV. de filio II (M 36, 103) K (M 141, 465 B) CP 1301 fol. 10v, 13r, CP 1286 fol. 34r, Vat. 1823 fol. 108v *φῶς δὲ ὡς, εἰκὼν δὲ ὡς ὁμοούσιος, προσκυνοῦμεν.* d) ep. ad Evagrium (M 46, 1101) K (M 141, 476 A) CP 1286 fol. 89v, CP 968 fol. 383 *ὥσπερ αἱ τοῦ.* e) ep. 101 ad Cledonium (M 37, 175) CP 1305 fol. 3v *εἴ τις ἀποτεθῆσθαι.* f) or. 25 in Heron. (M 35, 1198) K (M 141, 472 D) CP 1301 fol. 11r, CP 1261 fol. 88r, 87v, 90r, CP 1305 fol. 48r *ὅρίζου, μὴ φοβηθῆς, ἀληθῶς υἱόν.* g) or. 39 in lumina (M 36, 335) CP 1301 fol. 9r, C 14 V 347v, K (M 141, 460 B), CP 1305 fol. 74v *πατὴρ ὁ πατήρ, θεοῦ δὲ ὅταν.* h) or. 20 de dogm. et episc. (M 35, 1066) K (M 141, 469 C) CP 1261 fol. 87v, 91r, CP 1301 fol. 12r, Vat. 1823 fol. 112 *ἐπειδὴ χρή, εἰ σὺ πολυπραγμονεῖς μελέτωρ μέν, τηροῖτο.* i) or. 40 in bapt. (M 36, 359) V 348r *θέλω τὸν πατέρα.* k) or. 33 de ordine in orat.

(M 36, 174 CP 1261 fol. 89r, CP 1301 fol. 10 , CP 968 fol. 383, K M 141, 461 A) *δέον ἔτα.* l) or. 34 in navig. Aegypt. (M 36, 242 CP 1261 fol. 89v, CP 1301 fol. 80v *θεὸς γάρ.* m) or. 38 in epiph. (M 36, 311 C 14 V 347 *εἷς ἦν μέν.* n) or. 42 in praesent. episc. (M 36, 458 CP 1261 fol. 89r *τὰ δὲ καθ' ἕκαστον.* o) or. 41 in Pentecost. (M 36, 427 K (M 141, 460 C) CP 1305 fol. 13v *ἦν μὲν ἀεί.* p) or. 22 de pace II (M 35, 1131) Vat. 1823 fol. 112r, CP 1286 fol. 28. CP 1305 fol. 28v, K (M 141, 456 A) *διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν, οὕτω φρονοῦμεν.* q) *ἐκ τοῦ περὶ θεολογίας σχεδιασθέντος ὁ λόγον* (M 36, 26) C 17, V 348r *προσκυνοῦμεν οὖν.* r *ἐκ τοῦ συντακτηρίου λόγου* K (M 141, 473 D) CP 1301 fol. 9v *ἓν μὲν οὖν καὶ σύντομον, ὄνομα δέ.* s) Aus den Gedichten de trinitate (M 37, 398) CP 1261 fol. 89v, CP 1295 fol. 153r, de Spir. s. (M 37, 407) CP 1261 fol. 89v, de virg. CP 1305 fol. 14v, *περὶ ἀρχῶν* C 13 V 346r, K (M 141, 477 D). t) ohne nähere Angabe in CP 1301 fol. 12r, CP 1305 fol. 90r, CP 1261 fol. 112v.

17. Gregorios von Nyssa a) c. Eunom. I (M 45, 247) CP 1301 fol. 8r, CP 1305 fol. 6v, 16v, 21v, CP 1286 fol. 29, CP 1295 fol. 48v, 149r, CP 1261 fol. 83v, 85v K (M 141, 556 D, 560 A) *ὃν τρόπον προθεωρεῖται, ἡ γὰρ ἐπιθεωρουμένη, ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου, ἄμεσός ἐστιν.* c. Eunom. IV (M 45, 615) CP 1305 fol. 21r *ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῶν.* c. Eunom. VIII (M 766) CP 1305 fol. 21v Vat. 1823 fol. 111v *οὐδὲ γὰρ ἡ ἄμεσος.* b) ad Ablabium (M 45, 116) CP 1305 fol. 15v, CP 1295 fol. 150r, CP 1286 fol. 28r, CP 1261 fol. 81r, CP 1301 fol. 8r, K (M 141, 560 B) *τὸ ἀπαράλλακτον, ὥστε καὶ τὸ μονογενές.* c) c. Macedon. (M 45, 1301) Pal. 361 fol. 169v, Vat. 1823 fol. 111r. CP 1305 fol. 16r, CP 968 fol. 382, K (M 141, 553 B, D, 556 B) *τὸ πνεῦμα, ἐφ' ὧν γάρ.* d) c. Ar. et Sabell. (M 45, 1281) CP 1261 fol. 85r *τί λέγων.* e) de trinit. (*ἐκλογὴ μαρτυριῶν πρὸς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς παλαιᾶς μετά τινος ἐπεξεργασίας περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*) CP 1261 fol. 84v (vgl. CP 1301 fol. 8r) *ὅτι λόγον.* f) ad Petrum fratrem (M 45, 237) CP 1261 fol. 84r CP 1301 fol. 8r *πᾶν ὅπερ, ὁ δὲ υἱός, ἐκ γὰρ τοῦ.* g) ad Graecos (*περὶ τῆς θεογνωσίας*) (M 46, 1108) CP 1261 fol. 83v, CP 1295 fol. 148r, 152v, CP 1286 fol. 27, K (M 141, 549 D, 552 D). h) in domin. orat. c. 3 (M 44, 1120) CP 1301 fol. 8v, C 19 V 350r. i) in s. Steph. (M 46, 702) CP 1261 fol. 83r, CP 968 fol. 382, K (M

141, 560 D). k) in s. Gregor. Thaumat. (M 46, 983) CP 1286 fol. 28.

18. Hieronymus (öfters mit dem Attribut *πάπα Ῥώμης*) a) expos. symb. (M P. l. 30, 176) K (M 141, 608 D) CP 1261 fol. 74r, CP 1259 fol. 6, CP 1286 fol. 30. b) *ἐκ τῶν κανόνων τῶν ὁρισμῶν καὶ αἱρετικῶν* CP 1261 fol. 74v, CP 1295 fol. 154v, Palat. 226 fol. 162v.

19. Hierokinemon CP 1295 fol. 155v *ἐπιστολὴ τοῦ Ἱεροκινήμονος πρὸς Παχώμιον ἐπίσκοπον Ἀβασίας. τίς ἡ τοσαύτη μῆνις.* Bisher unbekannt.

20. Ioannes Damaskenos a) de fide orthodoxa cc. 2, 7, 13 (M 94, 517) CP 1261 fol. 111v, 112r, CP 1301 fol. 17v, CP 1305 fol. 15r, 28r, 74r, CP 1295r fol. 148 K (M 141, 581 D). b) de trinit. (M 95, 9) CP 1301 fol. 17v, CP 1261 fol. 122r, 112v, CP 1305 fol. 77r, K (M 141, 584 D, 588 A). c) aus den *εἱρμοὶ* und Gedichten CP 1305 fol. 20r, 75v CP 1301 fol. 17v, CP 1286 fol. 34—35. d) ohne Angabe des Buches, wohl aus den capitula theologica stammend CP 1286 fol. 30, 36r, CP 1295 fol. 148r, 153r, 154v, Vat. 1823 fol. 108v.

21. Ioannes Chrysostomos a) hom. de Sp. s. (M 52, 814 spur.) CP 1301 fol. 18r, CP 1261 fol. 92r, fol. 95r, CP 968 fol. 383, CP 1305 fol. 55r, K (M 141, 419 C, 417 A). b) c. Arian. in margar. I CP 1301 fol. 13v, CP 1261 fol. 92r, CP 1305 fol. 44. c) de trinit. (M 48, 1087 spur.) CP 1301 fol. 14r, CP 1261 fol. 93v. d) de incarn. verbi (M 61, 968) CP 1301 fol. 14r, CP 1305 fol. 8r *ἦλθεν ὁ Χριστός, ἐπεφάνη ἡ χάρις.* e) in myst. bapt. CP 1301 fol. 14r, CP 1305 fol. 2r, 66v, CP 1261 fol. 91v *διὰ τοῦτο ὁ σωτήρ.* f) de duob. testam. (M 48, 795) CP 1301 fol. 14r, CP 1305 fol. 8v *διὰ γὰρ τὸ γενέσθαι.* g) in Ioa. sermo 88 (M 59, 478) CP 1261 fol. 93r, CP 1305 fol. 5r, *ὥστε ὅταν, πῶς οὖν εἰπών*, sermo 39 (M 59, 220) CP 1305 fol. 4r *ὁ πατὴρ κρίνει*; sermo 72 (M 59, 389) CP 1305 fol. 5r *ὁρᾷς ὅτι.* h) in act. apost. hom. 1 (M 60, 13) CP 1261 fol. 93v *παρήγγειλεν.* i) in Mt. hom. 4 (M 57, 39) CP 1305 fol. 86v *οἱ μὲν ἅγιοι.* k) in Pentec. (M 49, 753) CP 305 fol. 55r, K (M 141, 425 A) *πρὸ δέκα ἡμερῶν.* l) de incompr. hom. 5 (M 48, 735) CP 1115 fol. 181v, CP 1305 fol. 17r, fol. 44v *καὶ σκόπει, οὐχ ὅτι τὸν πατέρα.* m) in psalm. 98 CP 1115 fol. 210r *ὁ κύριος.* n) *ἐν τῷ α' προφυλακτικῷ* CP 1305 fol. 8v *καὶ οὕτως.* o) *ἐκ τοῦ εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν*

β' λόγον κατὰ τοῦ Ἀρείου CP 1301 fol. 14r, CP 1286 fol. 33 *ἐγὼ δὲ παιδαγωγούμενος*.

22. Iustinos Martyr, de fide et de trinit. l. III c. 2 in CP 1261 fol. 62v *πῶς οὖν ἐρεῖ τις*, c. 17 in CP 1261 fol. 63r, CP 1301 fol. 3r *οὕτω τοίνυν*, ohne Angabe des Buches oder Capitels CP 1259 A fol. 14r, CP 1261 fol. 62r, CP 968 fol. 383 *ἕνα θεόν*: s. Funk, die pseudojustinische expositio rectae fidei in Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, 1899, 253 fol.

23. Clemens von Alexandreia CP 1305 fol. 84r *ἀπὸ τῶν διαφόρων ὅρων, οὓς ὁ Στρωματεὺς Κλήμης συνέθετο ὥστε παντὸς εὐσεβῶς δόγματος προηγεῖσθαι αὐτούς, τῷ βουλομένῳ θεολογίαν μετιέναι, τί πατήρ, τί πνεῦμα* (vgl. Anastasios M 89, 52 B).

24. Clementinische Recognitionen CP 1261 fol. 59r, CP 1259 fol. 4r, CP 1295 fol. 155r CP 1115 fol. 207r *μακάριος ὁ κεκλεισμένος*. Harnack I 213 ff.

25. Kyrillos von Alexandreia a) thesaur. I[1] (M 75, 9) c. 1 CP 1305 fol. 21r, 23r, 67r, cc. 2, 4, 6, 13 in CP 1305 fol. 7v, 9r, 23r, 46r, 61r, 75v, CP 1295 fol. 155, C 26, 27 V 350v, 351r, C 27 V 351r K (M 141, 509, 512). l. II c. 16 in CP 1261 fol. 97r, 98r, c. 13 in CP 1261 fol. 98r—100r, 103v, c. 15 in CP 1261 fol. 104r; c. 31 C 25, 29, V 350r, 351r; c. 33 in C 30 V 351r CV 1823 fol. 111v. b) apolog. pro capit. (M 76, 315) CP 1261 fol. 104r, CP 1286 fol. 32, CP 1295 fol. 146, 147, Palat. 228 fol. 165, 166, K (M 141, 540 C). c) apol. ad Theodosium (M 76, 453) CP 1301 fol. 6r, CP 1295 fol. 149r, 150v, CP 1305 fol. 7v, 18v, 51r, Palat. 226 fol. 166v. d) ep. 39 ad Ioa. Antioch. (M 77, 147) CP 1295 fol. 152v, CP 1301 fol. 3v, Palat. 226 fol. 166r. e) dialog. ad Hermiam 2, 3, 7 (M 75, 657) CP 1261 fol. 100v, CP 1301 fol. 4v, K (M 141, 524, 528) CP 1305 fol. 9v, 17v, 22r, 32, 45r, 45v, 49, 50, 59, 60, 61, 72. Ohne nähere Angabe CP 1261 fol. 101v, CP 1286 fol. 29, CP 1305 fol. 67v, CP 1295 fol. 149v, CP 1286 fol. 32v K (M 141, 536, 537). f) c. Iulian. 1 (M 76, 503) CP 1301 fol. 4v, CP 1286 fol. 28r. g) c. Nestor. (M 76, 9) in CP 1301 fol. 5v, CP 1295 fol. 150r, CP 1305 fol. 3r, 7r, 18r. g) ep. 19 *πρὸς τοὺς μοναστάς (μονάζοντας)* (M 77,

1) Vgl. F. X. Reusch, Die Fälschungen in dem Tractate des Thomas von Aquin gegen die Griechen, München 1889.

126) CP 1301 fol. 5v, CP 1305 fol. 45v. h) ad Palladium in CP 1301 fol. 6v, CP 1305 fol. 7v, 20r. i) exeg. in Ioa. (M 73) CP 1301 fol. 5v, CP 1286 fol. 28r, CP 1295 fol. 149v, 155r, CP 1305 fol. 9, 23, 31, 32, 43v, 51, 59r, 63r, 64, 65, 68, 71, 79, 81, CP 1295 fol. 148r. k) exeg. in Luc. c. 66, 75 (M 72, 475) CP 1261 fol. 102v, CP 1286 fol. 27. l) exeg. in Isa. I 4 (M 70, 9) in C 33. m) in prophet. Ioel (M 71, 72) Vat. 1823 fol. 109r, CP 1295 fol. 150v, CP 1305 fol. 7r. n) de adorat. in spir. et verit. I (M 68, 133) Palat. 226 fol. 163r, 164r, M 141, 517 C. o) ad Valerian. (M 77, 255) CP 1305 fol. 76r, Palat. 226 fol. 167r.

26. Leontios von Kaisareia, *ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῆς ἐν Νικαίᾳ α' συνόδου, ἐν οἷς εἶπον οἱ πατέρες πρὸς τὸν φιλόσοφον διὰ τοῦ ἐπισκόπου Λεοντίου, ὧν ῥητῶν ἡ ἀρχή· κἀκεῖνο δὲ νοητέον* CP 1305 fol. 7r 42r *λέγει οὖν περί*, CP 1259 fol. 6, CP 1286 fol. 28r, CP 1261 fol. 64v, 65r *δέχου μίαν.*

27. Maximos confessor a) de trinit. (M 28, 1115) K (M 141, 565, 568) CP 1261 fol. 107v, CP 1295 fol. 4v, CP 1305 fol. 47v, 63v *εἷς θεός,* sonst unter den pseudoathan. Schriften. b) com. in Pseudodionys. (M 4, 15—423) CP 1261 fol. 60v, 61v. c) ad Marinum (M 91, 9) CP 1295 fol. 148v, CP 1305 fol. 84v, Palat. 226 fol. 165v. d) *ἐν τοῖς πρὸς Ἐλπίδιον περὶ ἀγάπης κεφαλαίοις* CP 1305 fol. 6r *ὥσπερ αἴτιος.* e) *ἐν οἷς ἑρμηνεύει τί βούληται τῷ προφήτῃ Ζαχαρίᾳ ἡ χρυσὴ λυχνεία* CP 1305 fol. 16r, 72v, CP 1286 fol. 33v, CP 1295 fol. 150r.

28. Metaphrastes, de martyr. Dionys. Areop. CP 1286 fol. 34v, CP 1305 fol. 10r.

29. Metrophanes, Metropolit von Smyrna (Ehrhard-Krumbacher 79) aus dem Commentar zu dem 1. kathol. Brief in CP 1305 fol. 61v.

30. Nikophoros, Patriarch (Ehrh.-Krumb. 71) *ἔκθεσις πίστεως* CP 1261 fol. 113r, CP 1295 fol. 27.

31. Nikolaos von Methone (Ehrh.-Krumb. 85) *συλλογισμοὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* in CP 1261 fol. 118r.

32. Silvester von Rom CP 1261 fol. 64r, CP 1286 fol. 27: a) *τοῦ ἁγίου Σιλβέστρου Ῥώμης ἐκ τῆς κατὰ τοῦ Ζαμβρὴ τοῦ γόητος εὐχῆς αὐτοῦ, ἣν ἐξεφώνησεν ἐνώπιον πάντων τῶν Ῥωμαίων συμπαρισταμένων καὶ τῶν ἁγίων βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης, ὁ θεὸς τοῦ Ἀβραάμ.* b) apol. c. Iudaeos CP 1115 fol. 121v *Ἰουβὰλ λέγει — μόνος αὐτός.*

33. Sophronios von Jerusalem a) epist. synodica (M 87, 3, 3147) in CP 968 fol. 381, CP 1305 fol. 77v, K (M 141, 569 D). b) ep. ad Sergium CP 1115 fol. 73v *βαβαί, βαβαί*, fol. 201r *πιστεύω*.

34. Tarasios von KPel (Ehrh.-Krumb. 73) epist. ad archipresbyt. et presbyt. Antioch., Alex. et Hieros. CP 1305 fol. 16v.

35. Theodoretos von Kyros a) graec. affect. curat. (M 83, 783) in CP 1261 fol. 107v, CP 1259 fol. 5r *τὸ πνεῦμα τοίνυν*. b) hist. eccl. l. II 26 (M 82, 1076) in CP 1305 fol. 82. c) ad Ioa. Ant. ep. 150 (M 83, 1414) CP 1295 fol. 156, CP 1286 fol. 29v, Palat. 226 fol. 167r. c) eranistes (M 83, 27) in K (M 141, 600 D) *τὸν λόγον*.

36. Theodoros von Studion (Ehrh.-Krumb. 147) CP 1261 fol. 115r, CP 1305 fol. 76v *ἐν τινὶ τῶν ἀναβαθμῶν*.

37. Theophanes von Nikaia (Ehrh.-Krumb. 101) CP 1295 fol. 146v.

38. Thomas (von Aquin) Palat. 226 fol. 163r *τοῦ Θωμᾶ*.

39. Hugo (von St. Victor?) Palat. 226 fol. 169r *Οὔγωνος τοῦ Λατίνου*.

Anhang.

Ein christologisches und ein trinitarisches Florilegium mit bemerkenswerten Citaten.

Aus der großen Zahl von Florilegien kleineren Umfangs, welche meistens aus den quaestiones und responsiones des Anastasios Sinaites genommen sind, ragen zwei hervor, ein christologisches und ein trinitarisches, infolge wertvoller Citate, welche sich sonst nur selten finden. Die beiden Florilegien stehen meistens in unmittelbarem Zusammenhang.

1. Das christologische Florilegium handelt über einige Daten aus dem Leben Christi mit Scholien aus Eusebios' Chronik, den Apostol. Constitutionen und Hesychios, und bildet in den Handschriften öfters die unmittelbare Fortsetzung von quaestio 151 des Anastasios (M 89, 808). Auf ein Citat dieses Florilegiums, welches den apostolischen Constitutionen entstammen soll,

gründete A. Jakoby[1] eine Untersuchung über die Taufe Christi. Es standen ihm dazu im ganzen sieben Hss zur Verfügung: Cod. Paris. 854, 932, 1085, Hierosol. 34, Bodl. 206, Laurent. plut. 56, 13, Vat. 423. Ich habe noch sieben weitere Handschriften dieses Florilegiums gefunden:

a) Cod. Paris. 1302 (Med.-Reg. 2979) (s. XIII), Bombyc., 210 fol. Der Einband trägt den Titel Xenophon. 21 × 14,5 Seiten-, 17 × 11 Schriftfläche zu 27—30 Zeilen auf der Seite. In der *πίναξ ἀκριβὴς τοῦ παρόντος βιβλίου* auf fol. B^v ist die Catene unter *ῥηταὶ διαφόρων ἁγίων περὶ τῆς ἁγίας τριάδος* eingetragen. Sie beginnt fol. 7^v—9^v. In dieser Handschrift fehlt das Scholion aus den apostol. Constitutionen. Reihenfolge der Scholien: Eusebios' Chronik 2, Hesychios in nativ.

b) Cod. Paris. 1555 A (s. XIV), Bombyc., 194 fol. Die Handschrift ist in zwei Columnen bei 29 × 22 Seiten-, 22 × 15,5 Schriftfläche zu 29 Zeilen geschrieben. Das Florilegium beginnt fol. 184^r mit der Gesamtüberschrift *περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου*, wobei sich Eusebios, Apostol. Constit., Hesychios folgen. Dieselbe Recension findet sich in

Cod. Paris. 1259 A (s. XIV), Papierhs, 259 fol. Die Handschrift ist in zwei Columnen bei 28,5 × 20 Seiten-, 21 × 13 Schriftfläche zu 30 Zeilen geschrieben. Das Florilegium beginnt fol. 155^r mit der soeben aufgeführten Reihenfolge der Scholien.

c) Die Scholien nach der Ordnung Apostol. Constitutionen, Eusebios 2, Hesychios bieten

Cod. Ottob. gr. 408 (s. XV), Bombyc., 190 fol. 21 × 14 Seiten-, 14,5 × 9 Schriftfläche. Fol. 72^v—74^r.

Cod. Napol. II C 34 (s. XV), Papierhs, 161 fol. 21 × 15 Seiten-, 15 × 9 Schriftfläche. Fol. 68^r—72^r.

d) Unmittelbar voneinander abhängig in dem Text dieses Florilegiums scheinen zwei Handschriften zu sein, welche beide die Citate aus der Chronik des Eusebios vermissen lassen.

Cod. Vallic. gr. 56 (D 32) (s. XVI) Papierhs, III und 210 fol. 33 × 23 Seiten-, 27 × 20 Schriftfläche, bei 29 Zeilen auf der

---

1) Ein bisher unbeachteter apokr. Bericht über die Taufe Jesu, 1902; vgl. F. X. Funk, Ein Fragment zu AK in Theol. Quartalschr. 1903, 195.

Seite. Das Florilegium beginnt fol. 208^{v} mit dem Citat aus den apostol. Constitutionen.

Cod. Bibl. Vitt. Em. 1 (s. XVI), Papierhs, 230 fol. Das Florilegium beginnt fol. 214^{r}.

2. Das trinitarische Florilegium, bestehend aus Scholien aus Augustinus 1, Basileios 1, Gregorios Naz. 2, Eirenaios, Gregorios Thaumaturgos, Theodoretos, findet sich in den soeben genannten Cod. Paris. 1302 fol. 4^{r}—7^{v}; Paris. 1555 A fol. 180^{v}—184^{r}, Paris. 1259 A fol. 150^{v}—155^{r}; Napol. II C 34 fol. 66^{v}—68^{r}; Ottob. 408 fol. 71^{r}—77^{r}. Die Citate sind teilweise dieselben wie in quaestio 154 des Anastasios (M 89, 820). Das Citat aus Gregorios Thaumaturgos gehört der expos. fidei an, s. Harnack I 429. Besonderes Interesse aber beansprucht das Scholien aus Eirenaios, welches aus einem Commentar zur Genesis herrühren soll. Wie schon Harnack I 264, 282 zu demselben Scholion *ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς — ἐκλείπει αὐτόν*, welches Sakkelion aus einem Cod. Patm. mitteilte, anmerkte, ist dasselbe aus c. haeres. V 12, 2 entnommen. Die drei Pariser Hss lassen es aber erklärlich erscheinen, wie dieses Fragment den Titel *ἐκ τοῦ εἰς τὴν γέννησιν* erhielt. Nachstehend die Titel mit Textanfang:

A) Cod. Paris. 1259 A fol. 154^{v} *Εἰρηναίου λόγος εἰς τὸ γενέσιον ἀλληλυϊα· τὸ μὲν ἄλ ἔρχεται, ἐφάνη, τὸ δὲ ἠλ ὁ θεός, τὸ δὲ οὐια αἰνεῖτε τὸν ὄντα ἤτοι τὸν κύριον, τὸ ἀμὴν δηλοῖ γένοιτο ἀληθῶς. Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος· ἕτερον κτλ.*

B) Cod. Paris. 1302 fol 6^{v} *Εἰρηναίου Λουγδούνων ἐκ τοῦ εἰς τὸ γέννησιν· ἕτερον κτλ.*

C) Cod. Paris. 1555 A fol. 184^{r} *Εἰρηναίου Λύγδονος ἐκ τοῦ εἰς τὴν γένεσιν*; ebenso bieten Napol. und Ottob.

Keine der drei Hss ist von der andern abhängig. Trotzdem A (s. XIV) jünger ist als B (s. XIII), zeigt sie doch den Proceß, wie das Fragment den irreleitenden Titel erhielt. Offenbar hielt ein Abschreiber die Erklärung des Alleluia für wenig wertvoll, ließ daher dieses Stück mit dem Titel des folgenden Fragments aus, wie B zeigt. B geht demnach auf eine Hs zurück, wo die Erklärung des Alleluia zum erstenmal ausgelassen war oder ist selbst Typus der späteren Abänderung, die die Verwandlung des *γενέσιον* zu *γέννησιν* zur Folge hatte. Alsbald mußte der Artikel *τὸ* die grammatikalische Umbildung in *τὴν* (*γέννησιν*) erfahren.

Register.

Die Zahlen nach dem : beziehen sich auf die Seiten des Textes.

I. Kirchenschriftsteller und Häretiker.

Aetios: 68.
Agatho, Papst: 53ff. 57. 79.
Agnoëten: 7.
Akakios von Beroia: 22.
Alexandros von Alex.: 1. 8. 58. 59. 60.
Ambrosius von Mailand: 19. 21f. 24. 34ff. 43f. 57ff. 60. 89.
Ammon: 21. 24.
Ammonios von Alex.: 70.
Amphilochios von Ikonion: 21ff. 25. 34ff. 42ff. 48f. 57. 60. 89.
Amphilochios von Side: 38.
Anastasios von Antiocheia: 3. 5. 8ff. 33. 35f. 38. 42. 44. 48. 57f. 60. 81. 82f. 89.
Anastasios Sinait.: 89.
Andreas von Samosata: 17.
Andronikos Kamateros: 79.
Antimos von KPel: 70.
Antiochos von Ptolemais: 22. 25. 34. 36.
Antipater: 75.
Apostolische Constitutionen: 51. 99.
Apollinaris: 10. 35. 51. 58. 67.
Areios: 7. 51.
Arsenios: 84.
Asterios: 75.
Athanasios von Alex.: 1. 19f. 22. 25. 34f. 42ff. 49. 51f. 57ff. 60. 75. 81ff. 84. 89.
Athanasios, Bischof der Severianer: 38.
Attikos von KPel: 21. 22. 26.
Augustinus von Hippo: 22. 26. 38. 51f. 57. 59. 61. 85. 90.

Barlaam: 7. 92.
Barsanuphios: 47. 88.
Basileios von Kaisareia: 9. 15. 19. 20. 22. 26. 35. 38. 42. 48f. 51f. 55. 57f. 75f. 81ff. 91. 100.

Celestinus, Papst: 20.
Clemens von Alex.: 43. 45. 58. 63. 77. 83. 96.
Cyprian von Karthago: 21. 26.

Damasus, Papst: 19f. 26. 35. 92.
Diadochos von Photice: 45. 58.
Didymos von Alex.: 1. 22. 48.
Diodoros von Tharsos: 22.
Diodoros *ὁ γραπτός*: 92.
Dionysius Exiguus: 17. 19. 21.
Dionysios Pseudoareopagites: 11. 35. 38. 43. 45. 54. 57ff. 60. 61. 76. 84. 87.
Dioskuros von KPel: 20.

Ebion: 66.
Eirenaios von Harpasos: 70.
Eirenaios von Lyon: 1. 22f. 26. 34. 58. 100.

Elias, Scholiast: 58.
Elias von Aquileja: 51.
Ephraem von Antiocheia: 22. 27. 34. 37f. 57. 61.
Epiphanios: 4. 8f. 22. 38. 43. 45. 47. 57. 81ff. 92.
Euagrios: 48.
Eubulos; 35. 38.
Eubulos von Lystrai: 70.
Eulogios: 6. 36. 39.
Eunomios von Beroia: 70.
Eusebios von Dorylaion: 14.
Eusebios von Emesa: 22. 27.
Eusebios von Kaisareia: 22. 27. 76. 98.
Eustathios von Antiocheia: 22f. 27. 35. 39. 58. 62. 84.
Eustathios von Berytos: 62.
Eutyches: 10. 15. 17. 18ff. 70.
Eutyches von KPel: 46.

Fakundus von Hermiane: 52. 69.
Felix von Rom: 20f. 27.
Flavianos von Antiocheia: 22f. 27.
Flavianos von KPel: 14. 39.
Flavianos von Philippi: 17. 21.

Gaianiten: 7. 34. 42.
Galla Placidia: 14.
Gelasios von Kaisareia: 18. 22. 27. 58. 62.
Gelasius, Papst: 36.
Gennadius: 36.
Germanos: 75. 76. 93.
Gregorius I., Papst: 93.
Gregorius II., Papst: 75f.
Gregorios, Diakon von KPel: 36. 39. 55. 56.
Gregorios Naz.: 20f. 27. 35f. 39. 42f. 45. 48f. 51f. 57. 60. 62. 75f. 81. 93. 100.
Gregorios Nyss.: 5. 7. 9. 22. 28. 34f. 37. 39. 43. 45. 49f. 51. 53. 57. 58f. 62. 75f. 81ff. 94.
Gregorios Thaum.: 8. 81. 84f. 92. 100.

Herakleianos: 32. 35f. 38f.
Hesychios von Jerusalem: 99.
Hieronymos von Jerusalem: 77.
Hieronymus: 85. 95.
Hierokinemon: 86. 95.
Hilarius von Poitiers: 39. 57. 63.
Hilarius, Papst: 14. 22. 28.
Hippolytos von Rom: 1. 22f. 28. 39. 43. 45. 57. 63.
Hippolytos von Theben: 9.
Hugo von St. Viktor: 98.
Hypatios von Ephesos: 77.

Ibas: 51.
Ignatios von Antiocheia: 22f. 29. 42f. 58. 63.
Innocenz von Maronia: 51.
Ioannes Bar Aphthonja: 34.
Ioannes Bekkos: 79.
Ioannes Chrysostomos: 4. 21ff. 29. 34f. 40. 45. 48. 49. 57ff. 60. 63. 75. 77. 81. 95.
Ioannes Damaskenos: 74. 81. 95.
Ioannes von Skythopolis: 57f. 63.
Ioannes, Bischof d. Theodosianer: 70.
Isidoros von Pelusion: 9. 34. 37. 40.
Iulianos von Halikarnaß: 42. 70.
Iulius Africanus: 9.
Iulius von Rom: 20f. 29. 40. 42. 44.
Iustinos mart.: 1. 35f. 40. 43. 45. 57f. 84. 87. 96.

Kolluthos von Alex.: 71.
Kyrillos von Alex.: 5. 8. 13. 17f. 21f. 29. 33ff. 40. 42. 44f. 48. 50f. 53f. 55. 58ff. 60. 63. 68. 75. 77. 81. 82f.
Kyrillos von Jerusalem: 9. 22. 30. 41. 43. 57f. 64. 77.
Kyriakos von Paphos: 29.
Kyros von Alexandreia: 55. 73.
Kyros von Phasis: 54.
Kyros von Tyana: 71.

Leo I., Papst: 14. 16. 19. 22. 30. 43. 46. 51ff. 57f.
Leontios von Byzanz: 6f. 10. 18. 22. 34. 36. 41. 58. 69. 81. 97.
Leontios von Neapel: 74. 77.
Lukios: 35. 68.

Makarios von Antiocheia: 8. 54f. 56. 59. 74.
Makedonios: 51.
Manes: 5. 66.
Maneus: 66.
Marinos, Diakon: 56.
Marius Mercator: 68.
Markos Eugenikos: 84f.
Maron von Edessa: 68.
Martin I., Papst: 54f. 83.
Martin, Bischof von Mailand: 19.
Maximos: 3. 6. 9ff. 33ff. 41. 43. 46. 54. 56. 58f. 64. 77f. 81. 97.
Melito von Sardes: 22. 42. 44.
Mennas von KPel: 47. 54.
Metaphrastes: 75. 78. 81. 97.
Methodios von Olympos: 22. 30. 48. 49. 58. 64.
Methodios von Patara: 77.
Metrophanes von Smyrna: 97.
Miltiades: 22.
Montanus: 66.

Neilos: 75. 77. 85.
Nemesios von Emesa: 58.
Nestorios: 8. 17ff. 21. 50ff. 68.
Nikephoros: 74. 97.
Nikolaos von Methone: 97.

Origenes: 1. 3. 8. 47f.

Pamphilos: 32. 35. 41. 48.
Paulos von Emesa: 13. 41.
Paulos von KPel: 73.
Paulos Persa: 69.
Paulos von Samosata: 66f.
Petros von Alex.: 20f. 30. 41. 48. 50.
Petros von KPel: 74.
Petros Mongos: 31.
Polemon: 67.
Proklos von KPel: 4. 21f. 30. 34. 36f. 41. 51ff.
Pyrrhos von KPel: 73.

Rabbula von Edessa: 17.

Sabas, Abt: 47.
Serapion von Thmuis: 22f.
Sergios von KPel: 8. 54f. 73.
Severianos von Gabala: 21ff. 30. 43. 46. 57f. 65. 77.
Severos von Antioch.: 4. 10. 33f. 39. 42. 71.
Silvester, Papst: 41. 85. 87. 97.
Sisinnios, Lektor: 1.
Sixtus III.: 13. 51. 53.
Sokrates: 77.
Sophronios von Jerusalem: 3. 5. 6. 8. 12. 53f. 65. 75. 77. 84. 87. 98.
Stephanos von Bostra: 78.
Stephanos von Dor: 54. 57f.
Stephanos, Philosoph: 8. 54. 58. 65.
Symeon Stylites: 78.
Synesios von Kyrene: 65.

Tarasios von KPel: 74. 81. 98.
Themistios von Alex.: 72.
Theodoretos von Kyros: 7. 13. 18. 22f. 50. 78. 98. 100.
Theodoros Abukara: 13.
Theodoros, Lector: 78.
Theodoros von Mopsuestia: 10. 18. 46. 50ff. 69.
Theodoros von Pharan: 73.
Theodoros von Studion: 74. 98.
Theodosianer: 7. 34. 42.
Theodosios von Alex.: 73.
Theodosios, Kaiser: 19. 51.
Theodotos von Ankyra: 21.
Theodotos von Antiocheia: 22f. 30.
Theodulos, Presbyter: 70.
Theognostos: 1.
Theophanes von Baiai: 8. 54.
Theophanes von Nikaia: 98.
Theophilos von Alex.: 43. 46. 50. 57. 65.
Theophilos von Antiocheia: 20ff. 30
Thomas von Aquin: 98.
Thryphon: 86.
Tiberios, Kaiser: 53.

Timotheos Ailuros II.: 20. 62. 73.
Timotheos, Presbyter: 66.

Valentinianos: 14.
Vigilius, Papst: 46. 50ff. 54.
Vitalianos von Antioch.: 21. 68.

Zacharias, Papst: 93.

II. Handschriften.

Athos, Kloster Watopädi. Cod. Vatop. 507: 3, 4, 48, 65.
Florenz, Bibl. Laurentiana. Plut. 56, 13: 99.
Jerusalem, Patriarchalbibl. Hieros. 34: 99.
London, British Museum. Cod. 12156: 16.
München, Staatsbibl. Monac. 25: 11.
Neapel, Bibl. Nationale. Cod. gr. II C 34: 99. 100.
Oxford, Bodleiana. Cod. 184: 3, 5, 74; 206: 99.
Paris, Bibl. Nationale. Coisl. 296: 12. — Cod. Paris. 426: 12; 854: 12, 39, 99; 932: 99; 968: 86; 1009: 35; 1085: 99; 1115: 1, 6, 34ff; 1162: 12; 1218: 85; 1250: 75; 1258: 84; 1259: 86; 1259 A: 12, 99, 100; 1261: 87; 1286: 84; 1295: 86; 1301: 83; 1302: 99, 100; 1303: 84; 1305: 78, 80; 1555 A: 99. — Paris. suppl. 619: 85.
Rom, Bibl. Vallicelana. Cod. Vallic. 30 (C 4): 21, 54, 58, 88; 56 (D 32): 100.
— Bibl. Vaticana. Borg. K VI 4: 17. — Ottob. 408: 99, 100. — Palat. 106: 88; 146: 13; 226: 88; 342: 34. — Cod. Vat. 197: 12; 423: 99; 447: 12; 720: 12; 1102: 3, 5, 31, 36f; 1692: 42f. 58, 59; 1746: 12; 1750: 12; 1753: 12; 1823: 89; 1967: 12; 1974: 12; 2200: 1, 2, 36, 59, 65; 2210: 42.
— Bibl. Vittorio Emanuele. Cod. gr. 1: 100.

III. Die Capitel der doctrina patrum de Verbi incarnatione.

1: 5, 79.
2: 5, 8, 9, 33, 34.
3: 5, 15, 17, 22.
4: 8, 9, 15, 17, 22.
5: 5, 15, 17, 22.
6: 5, 8, 9, 32, 35.
7: 5, 8, 9, 15, 17, 22.
8: 5, 42.
9: 5, 8, 9, 33, 35.
10: 5, 15, 17, 22.
11: 5, 8, 9, 11, 35.
12: 5, 8, 9, 56, 58, 67.
31: 5, 8, 9, 56, 58, 67.
14: 5, 8, 9, 56, 58.
15: 5, 8, 9, 56, 58.
16: 5, 8, 9, 42.
17: 5, 56, 58.
18: 5, 8, 9, 42, 43.
19: 5, 56, 58.
20: 5, 8, 9, 42, 43.
21: 5, 8, 9, 33, 35.
22: 5, 33, 35.
23: 5, 8, 33, 35.
24: 5, 8, 33, 35.
25: 5, 8, 47, 48, 49.
26: 5, 32, 35, 79.
27: 5, 32, 36.
28: 5, 56, 58.
29: 3, 5, 32, 36.
30: 5, 32, 36.
31—35: 4.
36: 4, 5, 35.
37: 8.
37—39: 4.
40: 4, 5, 42.
Χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν: 65.

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. von d. Kirchenväter-Commission d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften

Zuletzt erschienen:

Eusebius. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. Klostermann. Mit Einleitg., doppeltem Register und einer Karte von Palästina. XXXVI, 207 S. 1904. [Eusebius, Band III, 1] M. 8 —

— Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. von H. Gressmann. Mit Einleitg. u. vierfachem Register. XXX, 272 S. 1904. [Eusebius, Band III, 2] M. 9.50

(Dasselbe in einen Band gebunden M. 20 —)

Früher erschienen:

Adamantius. Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*. Hrsg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Mit Einleitg. u. dreif. Register. LVIII, 256 S. 1901. M. 10 —

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Herausg. von J. A. Heikel. Mit Einleitung u. dreifachem Register. CVIII, 358 S. 1902. [Eusebius, Band I] M. 14.50

Eusebius. Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von E. Schwartz und Th. Mommsen. I. Hälfte, enthaltend Buch I bis V. IV, 508 S. 1903. [Eusebius, Band II, 1] *M. 16 —

Buch Henoch. Herausgegeben von J. Flemming und L. Radermacher. Mit Einleitung u. vierfachem Register. VII, 172 S. 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar z. Buche Daniel u. d. Fragmente d. Kommentars z. Hohenliede. Hrsg. v. G. N. Bonwetsch. — Kleine exeget. u. homilet. Schriften. Hrsg. v. H. Achelis. X, XXVIII, 374 u. X, 309 S. 1897. [Hippolytus, Band I] M. 18 —

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von J. Geffcken. Mit Einleitung u. doppeltem Register. LVI, 240 S. 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — D. acht Bücher gegen Celsus. — Schrift vom Gebet (de oratione). Hrsg. von P. Koetschau. Mit Einleitg. u. dreifach. Register. XCII, 374 u. VIII, 546 S. 1899. [Origenes, Band I/II] M. 28 —

Origenes. Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Herausgegeben von E. Klostermann. Mit Einleitung u. dreifachem Register. L, 352 S. 1901. [Origenes, Band III] M. 12.50

Origenes. Der Johanneskommentar. Hrsg. von E. Preuschen. Mit Einleitung u. vierfachem Register. CVIII, 668 S. 1903. [Origenes, Band IV] M. 24.50

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 für den Band mehr.
*Vorläufig nur in Interimskartonage je 50 Pf.

Im Druck befinden sich:

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus bearb. von O. Stählin.
Eusebius. Kirchengeschichte bearb. von Ed. Schwartz; dazu:
Rufinus. Lateinische Übersetzung von Eusebius' Kirchengeschichte bearb. von Th. Mommsen (†). Zweite Hälfte. [Eusebius, Band II, 2]
Die koptisch-gnostischen Schriften bearbeitet von C. Schmidt.

Zunächst ist dann ferner zu erwarten:

Julius Africanus bearbeitet von H. Gelzer.

Der Umfang dieser neuen monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 50 Bände. Jeder Band ist einzeln käuflich; bisher erforderte der Anschaffungspreis aller Bände durchschnittlich im Jahre nur 19 Mark.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND 1. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 1

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1904

PAUL KOETSCHAU

BEITRÄGE ZUR TEXTKRITIK VON ORIGENES' JOHANNESCOMMENTAR

ADOLF HARNACK

ANALECTA ZUR ÄLTESTEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IN ROM

ERICH KLOSTERMANN

ÜBER DES DIDYMUS VON ALEXANDRIEN IN EPISTOLAS CANONICAS ENARRATIO

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII, 2:

Neueste Hefte:

Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar. 76 S. — **Harnack, A.**, Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom. 10 S. — **Klostermann, E.**, Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. 1905. (NF. XIII, 2) M. 3 —

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (NF. XIII, 1) M. 3.50

Resch, A., Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. VIII, 656 S. 1904. (NF. XII. Bd.) M. 20 —

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. 1897. (NF. I, 2) M. 3 —

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**)

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50

Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.50

Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., brsg. nach e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50

Goetz, K. G., D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —

Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50

Harnack, A., D. pseudocypr. Trakt. de singularitate cleric. — e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann**, u. **Bonwetsch**, NF. VIII, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschgn. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8 —

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**)

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12 —

Janssen, R., D. Johannes-Ev. u. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einzeln*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. 28 S. 1902. (s. o. **Harnack**)

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6 —

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (NF. XI, 2) M. 7 —

Leipoldt, Johs., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. NF. X, 1) M. 7 —

— Saïd. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2 —

Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

BEITRÄGE ZUR TEXTKRITIK VON

ORIGENES' JOHANNESCOMMENTAR

VON

PAUL KOETSCHAU

ANALECTA ZUR

ÄLTESTEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IN ROM

VON

ADOLF HARNACK

ÜBER DES

DIDYMUS VON ALEXANDRIEN

IN EPISTOLAS CANONICAS ENARRATIO

VON

ERICH KLOSTERMANN

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE XIII. BAND 2. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

BEITRÄGE ZUR TEXTKRITIK VON

ORIGENES' JOHANNESCOMMENTAR

VON

PAUL KOETSCHAU

Texte und Untersuchungen. N. F. XIII, 2.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift bildet die weitere Ausführung des in meiner Kritik von Erwin Preuschens Ausgabe des Johannescommentars (ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 657—661) bereits Angedeuteten. Sie hat den Zweck, als Ergänzung dieser Ausgabe zu dienen und Preuschens Angaben über den Codex Monacensis Nr. 191 teils zu berichtigen, teils zu vervollständigen. Die Überlieferung des Textes in dieser einzigen Handschrift ist so fehlerhaft, daß ich zu den zahlreichen Verbesserungsversuchen von Erwin Preuschen und Paul Wendland auch nach den wertvollen textkritischen Bemerkungen Erich Klostermanns (GGA. 1904 Nr. 4, S. 273—282) noch eine Anzahl eigener Versuche hinzufügen kann, durch die, wie ich hoffe, wenigstens der Weg zum Richtigen gebahnt wird.

Eine genauere Kenntnis der von mir zuerst i. J. 1896 verglichenen Münchener Handschrift Nr. 191 ist mir durch das liebenswürdige Entgegenkommen der Direction der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München, die mir die Handschrift im Spätsommer 1904 zur Vergleichung hierher übersandt hat, ermöglicht worden. Otto Stählin hat dann auf meine Bitte die große Güte gehabt, nicht nur die Druckbogen mit durchzusehen und meine sämtlichen Lesungen des Codex Mon. Nr. 191 in München nochmals nach der Handschrift zu revidieren und an ein paar Stellen zu berichtigen, sodaß sie wohl nun als sicher gelten dürfen, sondern auch Preuschens Abdruck der Catenenfragmente aus Codex Mon. Nr. 208 (Seite 564—574 der Ausgabe) und dessen Angaben aus den Catenenhandschriften Mon. 437 und 37 mit den Handschriften vollständig zu vergleichen; die Ergebnisse dieser Nachprüfung sind unten Seite 72 ff. von mir veröffentlicht.

Ferner verdanke ich der freundlichen Hilfe von Erich Klostermann einige Citate und die unten Seite 17 eingefügten Berichtigungen zu Preuschens Abdruck des Prologs im Codex Venetus Nr. 43; letztere beruhen auf einer von Klostermann i. J. 1896 angefertigten, leider nicht vollkommen gelungenen Photographie. Den Codex Ven. Nr. 47 habe ich selbst im Sommer 1903 in Venedig verglichen. Das aus den Randnoten dieser Handschrift von mir unten Seite 13 publicierte Fragment ist, soviel ich weiß, bisher noch nicht bekannt gewesen.

Eisenach, Januar 1905.

Dr. Paul Koetschau.

Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar.

Seite

Einleitung 1

I. Die Randnoten von erster Hand in den beiden Origeneshandschriften Mon. 191 und Ven. 47 4

II. Berichtigungen und Ergänzungen zu E. Preuschens Ausgabe des Johannescommentars 16

III. Vorschläge zur Textverbesserung des Johannescommentars . . . 39

Schluß 71

Berichtigungen zu Preuschens Abdruck der Catenenfragmente des Codex Mon. 208 u. zu dessen Angaben aus Mon. 437 u. 37 . . 72

Verzeichnis der besprochenen Stellen 75

Nachträge 76

Daß von den Werken des Origenes nur sehr wenige vollständig, manche nur durch Übersetzungen erhalten, von andern nur Fragmente oder die Titel überliefert sind, wird uns nicht wunder nehmen. Einmal war Zahl und Umfang der Schriften so groß, daß die dem einzelnen zur Verfügung stehenden Schreibkräfte nur für Teile, aber nicht für das Ganze des Überlieferten ausreichten. Dann lenkte sich das Interesse wohl auch den einen Schriften mehr als den andern zu, jene wurden abgeschrieben und gelesen, diese gingen unbeachtet allmählich zugrunde. Endlich bewirkte die Verketzerung des Origenes, besonders seit Justinian, daß die der orthodoxen Lehre widersprechenden Ansichten des Origenes als dem Seelenheil gefährlich angesehen und mit den sie enthaltenden Schriften unterdrückt, oder wenigstens beiseite geschoben wurden. Erhalten blieben nur solche Werke, die im ganzen zu wertvoll und brauchbar waren, als daß man auf sie hätte verzichten mögen — hierher gehört die Streitschrift gegen Celsus, die Abhandlung über das Gebet, die Ermahnung zum Martyrium und eine Anzahl Homilien — außerdem wurde von den exegetischen Werken eine Anzahl Bücher, die am wenigsten Anstoß boten, ausgewählt und so im Original gerettet. Für diese Gunst des Schicksals wird man dankbarer sein müssen, als dafür, daß andere Schriften nur in der flüchtigen und ungenauen Übersetzung Rufins auf uns gekommen sind. Wie gering würde unsere Kenntnis des großen Alexandriners sein, wenn nur diese Übersetzungen vorlägen!

Sehen wir uns nun die Textüberlieferung der griechisch erhaltenen Werke des Origenes näher an, so fällt uns sofort ein Umstand, das Ergebnis der Origenesforschung in den letzten Jahrzehnten, als charakteristisch auf: die Einseitigkeit oder Schmalheit der Überlieferung. Denn wo es gelungen ist, nach

Durchforschung der Handschriften deren gegenseitiges Verhältnis festzustellen, da führen meistens nicht mehrere divergierende Linien auf Pamphilus-Eusebius oder auf Origenes und die Bibliothek in Caesarea zurück, sondern je eine einzige schmale Linie, da sich von den vorhandenen Handschriften eben nur je eine als selbständig erweist, die andern aber alle von dieser herstammen. Man wird diese Tatsache beklagen, wird sich aber mit ihr abfinden müssen. So sind uns also die acht Bücher gegen Celsus (wenn man sie als Ganzes betrachtet) und vermutlich auch die Ermahnung zum Martyrium durch den Cod. Vat. 386 s. XIII, die Schrift vom Gebet durch den Cod. Holmiensis, nunc Cantabrig. Coll. S. Trin. B. 8. 10 s. XIV, der sich ursprünglich in Worms befand, die Jeremiahomilien durch den Cod. Scorial. Ω—III—19 s. XI (XII), endlich die Auswahl aus dem Johannescommentar durch den Cod. Mon. 191 s. XIII erhalten worden. Zur Controlle und gelegentlichen Verbesserung des Textes kommen neben dieser mehr oder weniger fehlerhaften direkten Überlieferung nur Catenenfragmente und die Philokalia des Basilius und Gregorius Theologus in Betracht.

Den Herausgebern dieser Origenesschriften liegt also noch mehr als sonst die Verpflichtung ob, alles Wichtige, was die eine maßgebende Handschrift im Text und an dem Rand enthält, dem Leser aufs sorgfältigste mitzuteilen. Es scheint dies eigentlich selbstverständlich; denn wer nicht die Möglichkeit hat, die Handschrift selbst einzusehen, muß doch wohl die Sicherheit haben, in der von ihm benutzten kritischen Ausgabe genaue und zuverlässige Angaben aus der Handschrift zu finden; indessen ist es doch nötig, immer wieder mit allem Nachdruck auf diesen Punkt hinzuweisen und als erste und hauptsächlichste Forderung, die man an eine kritische Ausgabe stellen muß, die zu bezeichnen, daß auf Grund einer gewissenhaften und genauen Collation der handschriftliche Tatbestand sorgfältig im Apparat gebucht ist. Natürlich rede ich hier nicht der Aufspeicherung von nutzlosen, nur den Raum füllenden Quisquilien im Apparat das Wort: der Herausgeber hat eben nach bestem Wissen und Urteil in seiner alles umfassenden Collation für die Ausgabe das Wesentliche und Wichtige von dem Unwesentlichen und Unwichtigen zu sondern und nur jenes aufzunehmen, dieses zu übergehen. Freilich ist diese Arbeit des

Scheidens und Entscheidens nicht immer so leicht und einfach, wie sie scheinen mag. Wenn die Fehler einer Handschrift, wie z. B. von Preuschen in seiner Ausgabe des Johannescommentars, richtig erkannt und dem Leser in der Einleitung vor Augen geführt sind, so braucht natürlich der Apparat — wenige Ausnahmen abgerechnet — nicht damit belastet zu werden. Dagegen ist die Angabe von Rasuren, besonders der ersten Hand, recht wünschenswert; ein Zuviel ist hier offenbar besser als ein Zuwenig. Ferner sind die verschiedenen Hände sorgfältig zu scheiden, die Verbesserungen und Nachträge von erster Hand besonders zu beachten, wichtigere Verschreibungen mitzuteilen, und endlich auch die Randnoten von erster Hand, noch dazu, wenn sie aus dem Archetypus entnommen sind oder sogar über diesen zurückgehen, nicht gering zu schätzen, sondern mit derselben Sorgfalt wie das übrige zu behandeln.

I. Die Randnoten von erster Hand in den beiden Origeneshandschriften Mon. 191 und Ven. 47.

Wir wenden uns zunächst zu den Randnoten von erster Hand im Cod. Mon. 191, die eine nähere Betrachtung und sorgfältigere Wiedergabe, als sie in Preuschens Origenesband S. XIV—XVII gefunden haben, verdienen. Sie sind weder allzu zahlreich, noch allzu schwierig zu lesen. Manche Worte und Buchstaben sind allerdings verblichen oder sonstwie zerstört, können aber meistens leicht ergänzt werden. Für den folgenden Abdruck, bei dem Preuschens Lesungen absichtlich unerwähnt bleiben (vgl. ThLZ. 1904 Nr. 24. Sp. 660), löse ich die Compendien auf, füge die übliche Zeichensetzung bei und mache die Worte auch sonst durch unwesentliche Änderungen (Spiritus, Accent u. dgl.) lesbarer.

Zum Verständnis der Marginalien dient nun eine vom Rubricator auf fol. 111^{v} in 10 Zeilen dem Johannescommentar vorausgeschickte Notiz, die so lautet (vgl. Preuschen S. XIV):

+ ἰστέον ὡς ἐν τοῖς μετωπίοις τοῦ βιβλίου τῶν εἰς τὸ κατὰ ἰωάννην ἅγιον εὐαγγέλιον ἐξηγήσεων τοῦ ὠριγένους, ἀφ' οὗ τὸ παρὸν μετεγράφη βιβλίον, οὐκ ὀλίγαι εὑρέθησαν προσγραφαί, παρά τινων διαφόρων ἀναγνόντων αὐτὸ γραφεῖσαι· αἱ μὲν ὡς κακῶς αὐτὸν γράψαντα αἰτιώμεναι σαφῶς, αἱ δὲ τῷ ἀναγινώσκοντι προσέχειν ἐπισκήπτουσαι, ἵνα μὴ ἀπὸ τῶν παρ' αὐτοῦ λεγομένων ἔν τισι χωρίοις βλαβῇ. αἱ δὲ καὶ ἄλλως πως ἔχουσαι. οὐκ ἀπεικὸς οὖν ἐλογισάμεθα καὶ ἡμεῖς ἔνθα τε καὶ ὅπως εὑρέθησαν αἱ τοιαῦται προσγραφαί, κείμεναι ἐν ἐκείνῳ τῷ βιβλίῳ, καὶ ἐν τούτῳ κατὰ τὰ τῶν αὐτῶν χωρίων μετώπια ταύτας θεῖναι. διὸ δὴ καὶ ὡς ἐν ἐκείνῳ εὑρέθησαν κείμεναι, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῷ παρόντι ἐτέθησαν ἀπαραλλάκτως ὡς εἶχον. +

Der Rubricator, der, gleichzeitig mit dem Schreiber, dessen Arbeit corrigiert zu haben scheint, hat zu den nicht zahlreichen vom Schreiber auf den Rand gesetzten Noten die von diesem nicht mit abgeschriebenen Marginalien des Archetypus hinzugefügt. Nach der Verschiedenheit der Schriftzeichen kann man die beiden Hände meistens unterscheiden, allerdings nicht überall mit Sicherheit, da sie zu ähnlich sind. Die vom Rubricator hinzugeschriebenen Noten zerfallen in drei Gruppen: 1. solche, welche einen Tadel des Origenes enthalten, 2. solche, welche den Leser warnen. 3. anders geartete, den Inhalt, die Erklärung einer Stelle usw. betreffende Noten. Die beiden ersten Gruppen spiegeln uns den noch Jahrhunderte nach Justinian fortdauernden Kampf für und gegen Origenes wieder, sie zeigen, daß das, was man an »dem Ketzer« zu tadeln hatte, doch an Bedeutung weit zurückstand hinter dem, was man in den Werken des Origenes anerkannte und lobte. Man sprach da und dort das Anathema über ihn aus, aber man beugte sich seiner gewaltigen Geisteskraft und studierte seine Exegese. Wer die Noten geschrieben hat, kann nicht ganz geistig arm gewesen sein. Nach dem Verfasser der oben abgedruckten Notiz sind es *διάφοροι ἀναγνόντες τὸ βιβλίον* gewesen, was wohl aus der verschiedenen Schrift zu schließen war, vielleicht aber auch nur eine subjective Vermutung ist. Nimmt man wirklich mehrere verschiedene Marginatoren im Archetypus an, so mag einer davon als orthodoxer Gegner des Origenes ihm die Stellen vorgehalten haben, wo dessen Ketzerei zutage trat, ein anderer mag dagegen mehr die beachtenswerten Stellen betont, ein dritter mehr den Inhalt berücksichtigt haben. Einzelne Noten waren wohl auch vom Schreiber des Archetypus aus dessen Vorlage übernommen.

Wir betrachten zuerst die Gruppe der tadelnden Noten:

fol. 127^{r}	zu Orig. IV	42, 9	*μὴ φλυ⟨αρή⟩ματα*
„ 127^{r}	„ „	„ 42, 12 f.	*βλασφημ⟨ία⟩*
„ 128^{r}	„ „	„ 45, 11—13	*βλασφημεῖς· οὐαί σοι*: — [Schreiber?]
„ 128^{r}	„ „	„ 45, 14	*ἄλλη βλασφημ⟨ία⟩*.—[Schreiber?]
„ 128^{v}	„ „	„ 45, 27—29	*σημ⟨είωσαι⟩ ὅτι ἕλλην ὢν ἔμψυχ⟨α⟩ λέγ⟨ει⟩ τὰ ἄστρα*: — [der Tadel liegt in *ἕλλην*, wie die folgende Note zeigt]

fol. 130^{v}	zu Orig. IV	51, 18—26 [auch 8 ff.	φλυαρεῖς μάτην αἱρετικέ. θεὸς γὰρ ἦν ἀεί, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ σοφία. οὐκ ἄλλη ἡ σοφία, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· οὔτε μὴν σύγκρισιν πρὸς τὰς λογικὰς δυνάμεις ἐπιδέχεται. ἀλλ' ὄντως ἕλλην ὑπάρχεις: —
„ 131^{v}	„	„	53, 31 ff.	κατὰ μετοχὴν λέγεις θεῶ [l. θεὸν] τὸν υἱόν· καὶ οὐαί σοι αἱρετικέ: —
„ 131^{v}	„	„	54, 19 f.	ἀνάθεμά σοι αἱρετικέ.
„ 131^{v}	„	„	54, 28 f.	φλυαρεῖς σαλέ.
„ 132^{r}	„	„	55, 4 f.	μὴ λέγε μάταια: —
„ 132^{v}	„	„	57, 11 ff.	φλυαρεῖς, ἰσόθεος γὰρ ὁ υἱὸς τῷ πατρί: —
„ 135^{r}	„	„	62, 30 f.	ὅρα βλασφημία: —
„ 136^{v}	„	„	67, 16 f.	βλασφημία: —
„ 140^{r}	„	„	75, 3 ff.	ὅρα τὸ κακῶς νοούμεν⟨ον⟩· καλῶς ἐκλαμβάνου κατὰ τὸ ἀνθρώπινον: —
„ 144^{r}	„	„	85, 6 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ παῦσον ἄνθρωπε ἀρειανίζων: —
„ 144^{v}	„	„	86, 31 ff.	πάλιν βλασφη⟨μεῖ⟩ προϋπαρξιν εἰσφέ⟨ρων⟩
„ 145^{r}	„	„	88, 11 ff.	παραφρονῶν συνήθως ὠρειγένης ἰωάννην ἄγγελον ὄντα φησὶν ὕστερον σῶμα ἀναδέξασθαι: —
„ 147^{v}	„	„	94, 17 ff.	ἆρα μὴ κακῶς λέγει: —
„ 152^{v}	„	„	114, 22 ff.	σημ εἰωσαι ῥίζα ἀρειανιστῶν καὶ ἀρχή: —
„ 178^{v}	„	„	176, 4 f.	βλασφημ⟨ία⟩ [Schreiber].
„ 236^{v}	„	„	321, 2 ff.	ἀνάθεμά σοι. ἀνάθεμα: — [Schreiber].
„ 270^{v}	„	„	399, 16 ff. [vielmehr 13 ff.	μὴ ἀμφίβαλλε, οὐ λυθή⟨σε⟩ται πώποτε, οὐδὲ γὰρ πρόσκειται. ὅτε λυ θή⟨σε⟩ται: —
„ 302^{v}	„	„	474, 12 [zu τὸν υἱόν]	÷ εἰ προσέθου καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ἄριστά σοι ἂν ὡμολογεῖτο καὶ τελεώτατα: — [Schreiber].

Von diesen 23 Randnoten sind etwa fünf dem Schreiber, und zwar sicher drei gegen Ende der Handschrift, alle übrigen dem Rubricator zuzuweisen. Alle bezeugen, wie eifrig das Werk des Origenes vor dem XIII. s. gelesen und studiert worden ist. Die meisten sind der Ausdruck der Erregung und des Abscheus bei der Lektüre der Ketzereien des Origenes, der als *ἕλλην* und *ἀρειανίζων* charakterisiert wird. Doch fehlt es auch nicht an Anerkennung, trotz allen Tadels, wenn z. B. ein Leser wünscht, Origenes hätte doch noch den hl. Geist hinzusetzen sollen, dann wäre alles in Ordnung gewesen (S. 474, 12).

Wir kommen nun zur zweiten, viel kleineren Gruppe, zu den Mahnungen, ketzerischen Ansichten des Origenes nicht beizustimmen:

fol. 119r	zu Orig. IV 21, 26 f.	*ὅρα ἕλληνα* [Schreiber].
„ 119v	„ „ „ 23, 27—29	*σημ⟨είωσαι⟩ ὅρα ἐκτρέπου.*
„ 135v	„ „ „ 64, 31 f.	*ὅρα φεῦγε· βλασφημεῖ* [*εῖ* aus *εἷς* corr. I. m.] *γάρ.*
„ 140r	„ „ „ 75, 27 f.	*φεῦγαι* [l.-*ε*] *τὴν βλασφημίαν*: —
„ 143r	„ „ „ 83, 5 ff.	*σημ⟨είωσαι⟩ ἐξεταστέον εἰ καλῶς λέγει ὧδε*: — [Schreiber].
„ 164r	„ „ „ 142, 13—15	*σημ⟨είωσαι⟩ μὴ ἀπατῶ βλέπε*: —
„ 167r	„ „ „ 149, 2 f.	*÷ βλασφημία μεγάλη. φεῦγε.* [Schreiber].
„ 200v	„ „ „ 229, 9 ff.	*ὅρα ὁ ἀναγινώσκων βλασφημί⟨αν⟩ ἄντικρυς*: — [Schreiber].

Diese Gruppe berührt sich vielfach mit der ersten; bei einigen Noten kann man schwanken, welcher von beiden Gruppen sie zuzuweisen sind. Wichtiger und interessanter ist die dritte Gruppe (*αἱ δὲ καὶ ἄλλως πως ἔχουσαι*), in der sich teils Inhaltsangaben, teils historische oder literarische Hinweise, teils anerkennende Urteile über die Exegese des Origenes finden. Von den Inhaltsangaben genügt eine Auswahl der wichtigeren.

fol. 118v	zu Orig. IV 21, 21 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ ἔμψυχόν φησι τὸν ἥλιον* [Schreiber].
„ 121r	„ „ „ 27, 2—4	*ὡς λέγ⟨ει⟩ περὶ χριστοῦ*: — [Schreiber].
„ 121r	„ „ „ 27, 10—12 [vielmehr 24 ff.]	*περὶ ᾱ ἰω̄ᾱ̄ννου ἐπιστολῆς*: — [Schreiber].

fol. 124r	zu Orig. IV 34, 26—28		ὅτι πάντα ὅσα γινώσκει ὁ πατὴρ οἶδεν καὶ ὁ υἱός. (Dann in Abständen: θύρα τοιμὴν βασιλεὺς κύριος ἃ ὦ: —)
„ 133v	„ „ „	58, 33 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ τὰ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως ῥητά, καὶ ἐφεξῆς τὴν τούτων ἐξήγησ⟨ιν⟩: —
„ 133v	„ „ „	59, 20 ff.	ὅρα πῶς ἐκλαμβάνεται τὸ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ θεολόγου ῥητόν: —
„ 136r	„ „ „	66, 6 ff.	διὰ τοῦ⟨το⟩ τῷ δυσφημοῦντ⟨ι⟩ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀφεθήσεται: —
„ 137r	„ „ „	68, 30 ff.	περὶ διαφορ⟨ᾶς⟩ οὐδενὸς καὶ οὐκ ὄντος: —
„ 137v	„ „ „	69, 17 ff. [vielmehr 15 ff.]	εἰ τὸ ἀγαθὸν ἐναντ⟨ίον⟩ τῷ πονηρῷ, ὃν δὲ τὸ ἀγαθόν, τὸ πονηρὸν ἄρα οὐκ ὄν: —
„ 145v	„ „ „	88, 24 ff. [vielmehr 18 f.]	περὶ ἰωσὴφ προσευχῆς οὔσης ἀποκρυφης [so] παρ' ἑβραί⟨οις⟩: —
„ 238r	„ „ „	324, 16 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ εἰς τὸ ἀπὸ καταβολ⟨ῆς⟩ κόσμ⟨ου⟩: —
„ 273r	„ „ „	404, 20 ff.	ὅτι οὐ πάντως ὁ προφητεύων προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι ὁ προφήτης πάντως καὶ προφητεύη [l. -εἰ].
„ 282r	„ „ „	426, 9 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ τί τὸ ἄριστον καὶ τί τὸ δεῖπνον [Schreiber].
„ 287r	„ „ „	436, 27 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ τί ἦν ὃ ἐποίει ὁ κύριος καὶ οὐκ ᾔδει ὁ πέτρ⟨ος⟩ [Schreiber].
„ 302r	„ „ „	472, 33 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ τί τὸ δεδοξασμένον πρόσωπον τοῦ μωσέως: — [Schreiber].

Die letzten, mit *σημείωσαι* beginnenden Randnoten leiten uns über zu solchen, welche historische oder literarische Hinweise enthalten.

fol. 118r zu Orig. IV 20, 5—8 *καὶ βασίλειος ἐν τῇ ἑξαημέρῳ* [Schreiber].[1]

„ 119r „ „ „ 22, 17 f. *σημ⟨είωσαι⟩ ὅτι ὠριγένης δέχεται τὸν ποιμένα*: — [Schreiber].

„ 128r „ „ „ 44, 31—45, 2 *μαρκιωνίσται τρεῖς ἀρχὰς λέγ⟨ουσιν⟩, ἀγαθόν, δίκ⟨αιον⟩ καὶ φαῦλον.* —

„ 137v „ „ „ 69, 24 ff. *ὅρα συμβάλλειν τοῦτο εἰς τὰ* [l. *τὴν*] *ἰω⟨άννου⟩ ἐπιστολὴν λέγ⟨ου⟩σαν· »ὁ ποιῶν τὰ* [l. *τὴν*] *ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν«* [I Joh. 3, 8], *καὶ εἰς τὸ τοῦ θεολόγου· »τὰ ἀχάριστα κτίσματα τὰ τοῦ πονηροῦ πλάσματα«*: —[2]

„ 141r „ „ „ 78, 16 *σημ⟨είωσαι⟩ ὅτι ἰσάγγελοι εἶπεν καὶ οὐχὶ ⟨ὑ⟩περάγγελοι. καὶ βασίλειος ἐν ἑξαημ⟨έρῳ⟩ ἐξ ἴσ⟨ου⟩ τ⟨οὺς⟩ ἀγγέ⟨λους⟩ καταξιοῦται* [? oder: *ἐξ ἴσ⟨ου⟩ τ⟨οῖς⟩ ἀγγέ⟨λοις⟩ καταξιούμενοι*].[3]

„ 142r „ „ „ 80, 35 f. (81, 1) *μαρκιωνιστὰς λέγει* [Schreiber].

„ 149v „ „ „ 107, 24 ff. [irrige Vermutung] *τὸν κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ μαξιμίνου ἐγερθέντα κατὰ τῆς ἐκκλη⟨σί⟩ας διωγμὸν αἰνίττεται*: — [Schreiber].

„ 227v „ „ „ 296, 26—297, 1 [vielmehr 296, 14 ff.] *καὶ μὴν καὶ τὰ τέρατα χωρὶς τῶν σημείων εὕρηται, ὡς ἐν τῇ ὠδῇ τῇ μετὰ τὴν διάβασιν τῆς ἐρυθρ⟨ᾶς⟩ ἀνατεθείσῃ τῷ θεῷ· »θαυμαστός«, γάρ φησιν, »ἐστὶν ἐνδόξως* [l. *ἐν δόξαις*?] *ποιῶν τέρατα«*: — [vgl. Exod. 15, 11. 1].

---

1) [Vgl. über die verschiedenen Bedeutungen von *ἀρχή* Basil. Hom. I in Hexaëm. c. 5. 6. Erich Klostermann.]

2) Dieses Citat aus den Schriften Gregors von Nazianz habe ich noch nicht feststellen können.

3) [Vgl. Basil. Hom. IX in Hexaëm. c. 6: *τελειούμενος ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀξίαν ἀνάγεται.* Erich Klostermann.]

Diese Noten, die zur Hälfte vom Schreiber, zur Hälfte vom Rubricator aus dem Archetypus entnommen sind, verraten gewisse theologische und literarische Kenntnisse und gehen vielleicht auf noch ältere Zeiten zurück. Dasselbe gilt wohl endlich auch von denjenigen Marginalien, die eine Anerkennung des Origenes aussprechen. Es sind folgende:

fol. 125r	zu Orig. IV	37, 7—9	*σημ⟨είωσαι⟩ τοῦτ⟨ο⟩ καλῶς πάνυ καὶ φιλοσόφως* [Schreiber].
„ 137r	„	„ 68, 26 f.	*ὡρ⟨αῖον⟩ νόημα*: —
„ 138r	„	„ 71, 18 f.	*ὡρ⟨αῖον⟩ νόημ⟨α⟩* [Schreiber].
„ 142r	„	„ 79. 32 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ τί λέγει* [Schreiber].
„ 145v	„	„ 89, 21 ff.	*σημ⟨είωσαι⟩ τὸ χω⟨ρίον⟩ ἅπαν, ὡραῖον γάρ*: —
„ 147r	„	„ 93, 7 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ περὶ μαρτύρων* [Schreiber].
„ 147r	„	„ 93, 19	*σημ⟨είωσαι⟩ περὶ τοῦ λεπροῦ*.
„ 151r	„	„ 111, 23 ff.	*σημ⟨είωσαι⟩ εἰς τὸ ἀποστολ⟨ικὸν⟩ ῥητόν*: — [Schreiber].
„ 198r	„	„ 221, 30 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ εἰς τὸν Θωμᾶν* [Schreiber].
„ 220v	„	„ 280, 10 f.	*χρή⟨σιμον⟩ τὸ χω⟨ρίον⟩ ὅλον* [Schreiber].
„ 268v	„	„ 395, 17 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ τὸ ῥητόν* [Schreiber].
„ 288v	„	„ 440, 20 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ καὶ ταῦτα* [Schr.].
„ 292r	„	„ 449, 21 ff.	*σημ⟨είωσαι⟩ ταῦτα ὅλα περὶ διαφόρων μέτρων πίστεως* [Schreiber].
„ 294v	„	„ 454, 19 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ τὴν καλὴν ἐξήγησιν* [Schreiber].
„ 300rv	„	„ 468, 1 bis 469, 16	*σημ⟨είωσαι⟩ ὅλον τοῦτο τὸ χωρίον καὶ τοῦτο ἕως ὧδε*.
„ 301r	„	„ 470, 13—24	*σημ⟨είωσαι⟩ πῶς καλῶς καὶ τὴν ἕνωσιν τῶν ἐν τῷ χριστῷ δύο* [*υο* a. Ras.] *φύσεων δογματίζει*.

Diese 16 anerkennenden Randnoten sind fast alle — wie man mit Bestimmtheit behaupten kann — vom Schreiber der Handschrift geschrieben. Man darf deshalb vermuten, daß sie schon im Archetypus, von I. Hand geschrieben, am Rand gestanden

haben und wahrscheinlich in eine frühere Zeit zurückgehen, die den Origenes noch nach seinem Wert zu schätzen wußte. Es entsteht nun die Frage, ob man in andern Origeneshandschriften ähnlichen Randnoten begegnet; ist dies der Fall, so läßt sich vielleicht eher über ihren Ursprung eine Vermutung äußern. Nun scheinen mir hier besonders die im Cod. Ven. 47 s. XI., der Haupthandschrift des Philokaliatextes, überlieferten Randnoten in Betracht zu kommen. Auch im Ven. 47 ist ein Prolog, in dem auf die Randnoten hingewiesen wird, vorausgeschickt; dieser Prolog geht aber, da er sich auch in einer Schwesterhandschrift des Ven. 47., dem Cod. Patm., findet, auf den Archetypus (α) beider Handschriften zurück.[1] Den Archetypus wird man auf Grund des Prologs und einer Randnote, in der Bardas Caesar (860—866) erwähnt ist, vermutungsweise dem VII. Jahrhundert[2] zuweisen können. Wenn also die Randnoten des Ven. 47 bis auf dieses Jahrhundert zurückgehen, so darf man wohl dasselbe von den ähnlichen Randnoten des Mon. 191 vermuten, die der Schreiber, nicht der Rubricator, gleichsam als zum Text gehörig in sein Exemplar übertragen hat.

Betrachten wir nun zuerst den von Robinson p. 1—4 seiner Philokaliaausgabe abgedruckten Prolog des Cod. Ven. 47! Es ist klar, daß der Satz (p. 2, 28 ff. Rob.) *οὐ μυθικὸν καὶ Ἕλλησι πρέποντα τὸν περὶ προϋπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως καὶ τῶν ὁμοίων δογμάτων ἀπεφήναντο λόγον;* [scil. die Herausgeber der Philokalia, Basilius und Gregorius] sowie der Ausdruck (p. 3, 16 f.) *τῆς ἑλληνικῆς Ὠριγένους .. δυσσεβείας* an Randnoten, wie auf fol. 128^{v} und 130^{v} des Mon. 191 erinnert (s. o. S. 5 f.). Ferner ist die Bezeichnung des Ketzerischen in beiden Handschriften ganz ähnlich. Der Prologschreiber des Ven. 47 sagt hierüber (p. 3, 36 ff.): *ὅθεν τῇ τῶν ὑποκειμένων κεφαλαίων συναγωγῇ καὶ ἐκθέσει πάσῃ τὸν νοῦν ὡς οἷόν τε ἦν ἀκριβῶς ἐπιστήσαντες καὶ ταύτην κατὰ δύναμιν βασανίσαντες, τοῖς ὑποβολιμαίοις καὶ νόθοις ἐπὶ μετώπου σημεῖα παρατεθείκαμεν ταῦτα· αἱρετικά· ψεκτά· δι᾽ ὧν ἐκεῖνα ὡς αἱρετικά, ὡς ψεκτὰ κατὰ τοὺς ἰδίους ἕκαστα τόπους ἐστηλιτεύσαμεν.* Dementsprechend finden sich nun von I. Hand an folgenden Stellen

1) Vgl. meine Besprechung von Robinsons Philokaliaausgabe ThLZ. 1894, Nr. 1, Sp. 22 f.

2) Vgl. meine »Textüberlieferung« (TU. 1889) S. 120 f. 124.

diese Ausdrücke des Tadels und der Mißbilligung beigeschrieben: *αἱρε⟨τικά⟩* Rob. p. 21, 19 f. 22, 2 f. 8 f. 29. 32. 32, 9 f. 164, 9. und: *αἱρε⟨τικά⟩, ἕως τοῦ αὐτοῦ* [darüber eine Art *δ*] *σημ⟨είου⟩ εὑρήσεις τὰ ὅμοια* 175, 5 f. bis 176, 28, wo a. R. steht: *αἱρε⟨τικὰ⟩ ἕως* [darüber wieder ein *δ*] *ὧδε*. Nur einmal findet sich *ψε⟨κτά⟩* 24, 1. Beide Bezeichnungen neben einander treten auf 13, 10 ff., wo die I. Hand zuerst *σημ⟨είωσαι⟩* geschrieben hatte, dann aber hinzufügt: *αἱρετικ⟨ὸν ψε⟨κτὸν⟩ οὐχ ὡραῖον· ἔμψυχόν φησι τὸν ἥλιον εἶναι καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας·*[1] *καὶ διὰ τοῦτο ὡς αἱρετ⟨ικὸν ψε⟨κτὸν⟩ διήλεγξα*. Dieses Urteil hat aber einem Leser des XIII. Jahrhunderts nicht gefallen, denn er fügt hinzu: *ποῖον αἱρετικὸν ἐνταῦθα λέγεις ὁ ταῦτα γράψας; ὅτι μὲν γὰρ ἐμψύχους καὶ λογι⟨κοὺς⟩ λέγει τοὺς ἀστέ⟨ρας⟩ ὡριγέ⟨νης⟩, οἴδαμεν. ἐνταῦθα δὲ οὐδὲ εἶπεν οὔτε ἐμψύχ⟨ους⟩ οὔτε ἀψύχους*. So findet der mit Unrecht Angegriffene einige Jahrhunderte später in derselben Handschrift seinen Verteidiger. Die I. Hand tadelt den Origenes auch noch an folgender Stelle: 11, 8 ff. *ση⟨μείωσαι⟩ ὅτι σφάλλεται περὶ τὸν χρόνον τὸν* [*τῆς*?] *διδασκαλίας τοῦ σωτῆρος*. während die II. Hand 26, 14 die allegorische Deutung von Stellen wie Mt. 5, 28—30 mit diesen Worten abweist: *ἀλλ' ἡμεῖς ὦ καλὲ καὶ φίλ⟨ε⟩ ὡρίγεν⟨ες⟩ ἀκούοντες τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ εἰπόντος ὅτι »ὃς ἂν ἐμβλέψῃ*[?] *γυναικὶ*[?] *π* [*πως*?] *πρὸς ἐπιθυμ⟨ῆσαι⟩, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ« εἶτ' ἐπάγοντος· »εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμ⟨ὸς⟩ σου ὁ δεξιὸς σκανδαλί⟨ζει σε*[?]*⟩« καὶ τὰ ἑξῆς* [Mt. 5, 28 f.], *πράγματα εἰρῆσθαι ταῦτα ἐξεδεξάμεθα*.

Die Polemik richtet sich also im Ven. 47 ebenso wie im Mon. 191 gegen zu weit gehende allegorische Auslegungen und gegen Abweichungen vom orthodoxen christologischen Dogma. Ebenfalls werden aber auch Stellen anerkennend hervorgehoben. Schon der bloße Hinweis am Rand auf eine Stelle im Text, teils mit, teils ohne kurze Inhaltsangabe, schließt eine Anerkennung in sich, z. B. 9, 16 ff. *ὅτι θεὸς ἀληθῶς ἐνανθρωπήσας ὁ χριστός*: — 11, 13 ff. *ση⟨μείωσαι⟩ τὴν ἑρμηνείαν ἐκ τοῦ οα ψαλμοῦ*: — 11, 19 f. *ση⟨μείωσαι⟩ τὴν ἑρμηνείαν* 12, 24 f. *ση⟨μείωσαι καλῶς* 14, 11 ff. [vielmehr 14 ff.] *σχό⟨λαζε⟩* [oder: *σχό⟨λιον⟩*?] *πῶς*

1) Vgl. hierzu die oben S. 5 und 7 aus Cod. Mon. 191 abgedruckten Randnoten mit ganz ähnlichem Inhalt.

ἀναγνωστέον καὶ νοητέον τὴν θείαν γραφήν: — 16, 3 f. [vielmehr 1 f.] *περὶ τριάδος* 17, 4 *ὅρα τί λέγει περὶ τῆς ἀποκαλύψεως ἰω⟨άννου⟩*: — 22, 32 f. *σημείωσαι ἀκριβῶς πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ*. Ähnlich drückt sich auch die zweite Hand 28, 17 ff. aus: *σημείωσαι ἀκριβῶς τὸ λεγόμενον περὶ πάσης τῆς ἁγίας γραφῆς, ὡς πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται τὸ σωματικὸν καὶ κατὰ τὸ ἑαυτοῦ*[?].

Endlich verdienen einige interessante grammatische, historische und literarhistorische Marginalien im Cod. Ven. 47 nähere Betrachtung. Zu 13, 7 (*ἧ προνοίας*) bemerkt die erste Hand am Rand: *ἀντὶ τοῦ καθ' ὃ προνοίας*, 193, 31 (zu *σανθέντες*) *ἀντὶ τοῦ ἀπατηλῶς εὐφρανθέντες· ἔστι γὰρ κίνησις ἀπὸ τοῦ σαίνω σώματος*. — Ferner 24, 17 f. (zu *πρόσωπον*) *ἀφ' οὗ κρυβῆναι οὐκ ἔνι* und 13, 17 ff. (zu *χρεοκοπεῖται*) *τὸ χρεοκοπεῖσθαι· τὸ ὑπὸ χρέους διάξιμον* [vgl. Stephanus Thes. u. Sophokles Lex.] *γίνεσθαι, ἤτουν* [l. *ἤγουν*?] *ἐνάγεσθαι σφοδρῶς καὶ ἀπαραιτήτως σημαίνει*. — Form und Inhalt dürften beweisen, daß diese erklärenden Bemerkungen nicht vom Schreiber der Handschrift verfaßt, sondern aus dem Archetypus derselben abgeschrieben sind. Daß sie von eindringendem Studium des Origenes zeugen, ist klar, daß sie aber von einem genauen Kenner der Werke des Origenes herrühren, auch solcher, die uns jetzt verloren sind, wird durch eine andere ähnliche Bemerkung bewiesen, in der uns ein Fragment aus dem ersten Buche des Genesiscommentars gerettet ist. Sie ist auf fol. 11^{v} zu *ὥσπερεὶ ψυχῆς* (18, 2) von erster Hand beigeschrieben und lautet: *ψυχὴν τῆς γραφῆς φησι τὴν ἠθικὴν ἀναγωγήν, ἣν καὶ τροπολογίαν τινὲς καλοῦσιν· ὡς ἐν τῷ ᾱ τόμῳ τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἐξηγητικῶν οὕτως φησί· καὶ πρὸς ἀναγωγὴν διττήν, προτέραν μὲν τὴν ἐγγυτέρω καὶ τρόπους τῆς ψυχῆς τοὺς νῦν ἀπαγγέλλουσαν. καὶ πάλιν μετ' ὀλίγα· ἡγούμεθα δὲ τὰ ἀπὸ τοῦ ἀδὰμ μέχρι τῆς τελευτῆς ἰωσὴφ δηλούμενα κατὰ μὲν τὴν ἐγγὺς ἀναγωγὴν τρόπων καὶ πολιτειῶν ψυχῆς σημαίνειν διαφοράς, ὡς περὶ τούτων διείληφεν ἀκριβέστερον ὁ φίλων*. — Leider findet sich nur eine derartige wichtige Randnote; der Rest, der Erläuterungen zum Text enthält und sicher von demselben Verfasser herstammt, ist wenigstens zur Charakterisierung desselben brauchbar. So bemerkt der Erklärer zu dem Brief des Origenes an Gregorius

Thaumaturgus 64, 9 *εἰ καὶ τὰ ἄλλα κεφάλαια ἐκ διαφόρων τοῦ ὠριγένους συνετέθησαν συγγραμμάτων, ἀλλὰ τὸ παρὸν κεφάλαιον οὐδὲν ἕτερον ἔχει εἰ μὴ μόνην ἐπιστολήν, αὐτοῦ ὠριγένους γραφεῖσαν πρὸς γρηγόριον, ὅν τινες τὸν θαυματουργὸν λέγουσιν εἶναι*: — Danach kennt also der Marginator die Philokalia genau. Ferner weiß er 204, 2 wenigstens, daß Origenes ein Apokryphon citiert, da er bemerkt: *ἐξ ἀποκρύφου*, und kennt den Freund und Gönner des Origenes, wie die Note zu 42, 24 f. zeigt: *τὸν ἀμβρόσιον αἰνίττεται, πρὸς ὃν πάντα σχεδὸν τὰ ἐξηγητικὰ αὐτοῦ πεποίηκε συγγράμματα*: — Da diese Randnote auch im Cod. Ven. 122 (a. 1343) fol. 304^{r} zu lesen ist, so hat sie sicherlich in dem gemeinsamen Archetypus aller vorhandenen Philokaliahandschriften, den man dem VII. saec. zuweisen kann, gestanden (vgl. den meiner »Textüberlieferung« beigegebenen Stammbaum der Handschriften), und der Verfasser der Noten würde also mindestens in dieses Jahrhundert gesetzt werden müssen. Nun kommt aber noch eine Randnote in Betracht. Die erste Hand notiert nämlich 24, 1 direkt über dem oben S. 12) erwähnten *ψε⟨κτά*, am Rand: *τοῦτο καὶ γρηγόριος ὁ νύσης οἴεται*: —[1] Beide Randbemerkungen, die nicht in eine zusammenzufassen sind, beziehen sich auf die von Justinian verdammte Ansicht des Origenes, daß Gen. 1, 5 nicht wörtlich zu verstehen sei; aber der Verfasser des im Ven. 47 vorliegenden Prologs, der zugleich die häretischen Stellen a. R. bezeichnet hat, kann nicht wohl identisch sein mit dem Theologen, der hier anmerkt, daß jene Ansicht sich auch bei dem rechtgläubigen Gregor von Nyssa fände. Diesen gelehrten Leser wird man zwar recht gut als Autor der erklärenden, aber nicht der bloß tadelnden Randnoten ansehen können. Welcher Marginator ist nun der ältere? Da das *ψε κτά* unter der literarhistorischen Bemerkung steht, so ist — da solche Randnoten, wenn sie überhaupt abgeschrieben wurden, nicht willkürlich verändert zu werden pflegten — die an sich wahrscheinliche Vermutung, daß der gelehrte Erklärer der ältere ist, vielleicht hierdurch auch äußerlich etwas gestützt. Demnach würden die Erklärungen am Rande möglicherweise noch älter als das VII. saec. sein, dürften aber anderer-

1) [Vgl. Gregor. Nyss. in Hexaëm. MPG. 44, 1 p. 76. ? ?. Erich Klostermann.]

seits auch nicht zu nah an Justinians Zeit herangerückt werden. Jedenfalls erscheint es mir als sehr wahrscheinlich, daß die oben S. 9 aus Cod. Mon. 191 abgedruckten erklärenden und von Gelehrsamkeit und literarischen Kenntnissen des Verfassers zeugenden Randnoten derselben Zeit und vielleicht demselben Verfasser angehören, wie die entsprechenden und nach Form und Inhalt ähnlichen im Ven. 47.

Eine Randnote bleibt noch übrig, die, wie schon erwähnt (S. 11), für die Zeitbestimmung der Vorlage des Ven. 47 von Wichtigkeit, den Schreiber derselben, der weder mit dem Verfasser der erklärenden, noch mit dem der tadelnden Randbemerkungen des Ven. 47 identisch ist, zum Verfasser hat. Sie lautet (zu 25, 28): *ἀλλ᾽ ἡμεῖς ἴδομεν* [l. *εἴδομεν*] *τραγέλαφον ἀπὸ θράκης ἐλθόντα εἰς τὸν οἶκον τοῦ καίσαρος βάρδ(α)· ὃν ἐκάλουν ζόμβρον. ὃς εἶχεν ἐλάφου μὲν προτομήν, γένειον δὲ τράγου, ξανθὸν τὸ χρῶμα, μέγεθος βοός. τί δὲ καὶ γρύπα ἄπιστον ὑποχείριον ἀνθρώποις γενέσθαι, ὁπότε καὶ δράκοντες γεγόνασι χειροήθεις, εἰς μέγεθος τριάκοντα πηχέων τελοῦντες, οὓς ἡ τῶν πτολεμαίων ἐν αἰγύπτῳ φιλοτιμία ἐκτήσατο. οἷς εἰ ἐπὶ νοῦν ἦκεν, ἐκτήσαντο ἂν καὶ γρύπας. πλὴν εἰ μὴ μυθῶδες, ἔφασαν ἀλέξανδρον τὸν μακεδόνα ἅρματι ζεύξαντα γρύπας, ἐπιπολὺ μετεωρισθῆναι τῇ πτήσει τούτων τοῦ ἀέρος*: — Über diese Randbemerkung habe ich in meiner „Textüberlieferung“ S. 120ff. ausführlicher gesprochen; hier ist nur hinzuzufügen, daß die oben erwähnten erklärenden Bemerkungen ihrem Wesen nach durchaus von dieser verschieden sind. Der wundergläubige Verfasser der Notiz über den *τραγέλαφος*, der ein eigenes Erlebnis berichtet und dabei allerlei Anekdotenkram hinzufügt, kann unmöglich jene gelehrten theologischen und lexikalischen Erläuterungen verfaßt haben: diese stammen von einem früher lebenden gelehrten Autor, der mindestens ins VII. Jahrhundert zu setzen ist, her. Wenn wir hier auch nicht über Vermutungen und Hypothesen hinauskommen können, so dürften unsere Darlegungen doch wenigstens soviel gezeigt haben, daß die Randnoten der beiden Origeneshandschriften Mon. 191 und Ven. 47 einer eingehenden Untersuchung wert gewesen sind.

II. Berichtigungen und Ergänzungen zu E. Preuschens Ausgabe des Johannescommentars.

Die Philokalia hat für den Johannescommentar nicht dieselbe Bedeutung wie z. B. für die Schrift gegen Celsus oder über die Grundlehren, immerhin sind in ihr zwei Fragmente aus Büchern erhalten, die in der im Mon. 191 vorliegenden Auswahl von neun Büchern vermißt werden. Also war von dem Herausgeber des Johannescommentars auch die Textüberlieferung der Philokalia zu berücksichtigen. Preuschen hat den Text Robinsons abgedruckt und ein paar Nachträge aus der wichtigsten Handschrift, Ven. 47, hinzugefügt. Unbillig wäre es, hier ein näheres Eingehen auf die Varianten der Philokaliahandschriften zu fordern; doch hätte sich wohl eine vollständige Angabe der Varianten von Ven. 47 nicht allzuschwer ermöglichen lassen. Ich gebe aus meiner Collation dieser Handschrift folgende Nachträge und Berichtigungen:

S. **98**, *App.* 5 l. *ἐν*(2) < B | + 14 f. *εἰλήφαμεν* zu *ἐξειλήφαμεν* corr. B^1 | 17 l. *λέξεως* zu *λέξεως τῶν* corr. B^1 S. **99**, 6 l. *Ἕλληνοι* S. **100**, 12 l. *διηνύσθησαν* *App.* 4 + *τὸν* aus *τῶν* corr. B^1 | *παραθω* B | und l. *ἐπὶ τὸ* aus *ἐπὶ τῶ* corr. B^1 + 12 *αὐτῷ δὲ αὐτῶ* B S. **101**, 9 l. *εὐσυνειδήτως* und verbessere danach im Register S. **102**, 2 tilge *μετὰ ταῦτα* Z. 31 scheint mir *ἐπαγγελλόμενοι* (vgl. 105, 6) ganz richtig, Z. 32 ist aber *ὥσπερεὶ* zu schreiben, ferner im *App.* 3 + *εἰλιγγιᾶν* B 13 streiche die falsche Angabe und schreibe dafür: *πολυλογεῖ ὁ*] *εἰ ὁ* in Corr. B^1 S. **103**, 36 l. mit $B^{1corr.}$ *ἀποδεικτικὸν εἶναι τοῦ* *App.* 4 l. *παραλειπεῖν* [= *παραλιπεῖν*] B + 10 *ἐπισκέψαι* B 31 f. + *καὶ ἀνοίγων* B* *ὁ ἀνοίγων* $B^{1corr.}$ S. **104** *App.* 4 l. *ἐκάθησεν* zu *ἐκάθησε* corr. B^1 S. **105**, 10 liegt kein Grund vor, *εἶναι* zu streichen. Z. 18 hat die Philokalia *ἐπιδεδώκειν*, wie das Augment hier bekanntlich auch sonst oft weggelassen wird.

Soviel von den Philokaliafragmenten. Wir kommen nun zu der einzigen zusammenhängenden Textquelle des Johannescommentars, dem Cod. Mon. 191. Meine eigene Collation dieser Handschrift, die 1896 angefertigt und 1904 revidiert worden ist, bietet

mir die Möglichkeit, die Collation Preuschens von Anfang bis Ende genau zu prüfen und meine Berichtigungen und Ergänzungen hier mitzuteilen. An allen zweifelhaften Stellen habe ich die Handschrift nochmals genau eingesehen. Wie zu erwarten stand, ist hierdurch auch meine Collation hier und da ergänzt und berichtigt worden; denn eine nicht revidierte Collation wird niemals ganz zuverlässig sein. Meine schon in der ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 657 ff. veröffentlichten Berichtigungen nehme ich der Vollständigkeit wegen hier mit auf und bezeichne sie mit einem *. Um eine bequemere Benutzung zu ermöglichen, teile ich meine Bemerkungen nicht in Gruppen, scheide nicht Wichtiges von weniger Wichtigem, nicht Druckfehler von Collationsfehlern, sondern reihe alles ungesondert nach den Seiten und Zeilen von Preuschens Ausgabe aneinander; Verbesserungen des Textes, die sich aus der richtigen Lesung von M ergeben, füge ich sofort an der betreffenden Stelle ein.

Vorausschicken möchte ich noch einige Berichtigungen zu dem von Preuschen S. XXIV—XXVI abgedruckten Prolog des Cod. Ven. 43 (V), die mir Erich Klostermann freundlich zur Verfügung gestellt hat; ich selbst habe leider im Sommer 1903 wegen Zeitmangels den Cod. Ven. 43 nicht einsehen können. S. XXIV 6 *πρώτερος*] l. *πρῶτον* mit V S. XXV 40 l. *ναὶ μὴν καὶ τὸ ἀδρανὲς* mit V 41 l. *πᾶσι τε λειμῶσι* (was ich ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 659 vermutet habe, steht deutlich in der Handschrift) 52 *ἐξηλακόσι*] *ἐζηλωκόσι* V richtig (hiernach ist meine a. a. O. gegebene Correctur: *ἐξητακόσι*, die sich auf Preuschens falsche Angabe stützte, hinfällig) 58 *λόγον*] + *καὶ* S. XXVI 67 *καὶ*] + *τοῖς* 70 *ἀθείας*] *εὐηθείας* V richtig.

S. **3** *App.* 1. Z. l. Minuskeln statt Uncialen (vor dem II. Buch finden sich Uncialen) 9 l. *ἰωάννησ* M* *ἰαννησ* M$^{corr.}$ 14 l. *σωμ* a. Ras., *o* über *ω* M^1 S. **4** *App.* 19 l. S. 3, 15 + *20 *οἱ* darüber *εἱ* M$^{corr.}$, danach ist wohl *εἱ οἱ ἐκ πάσης φυλῆς* (vgl. Z. 29 *οἱ ἀπὸ φυλῶν*) zu schreiben 25 l. *τίσιν*, darüber ist von M$^{corr.}$ *τις* geschrieben S. **5** *App.* 6 l. *λόγοσ*] *o* aus *ω* corr. M^1 (*σ* ist ursprünglich) *22 f. lese ich (als wahrscheinlich) *οἱ ⟨τῶν ἄλλων⟩ διαφέροντες* S. **6** *App.* l. 8 statt 9 S. **7** *App.* 28 tilge »scheint« S. **8**, 5 *ὃ*] *α* darüber *ὃ* M^1 S. **9**, 28 *ἂν*] *ἐὰν* wahrscheinlich M 30 l. *τἀγαθὸν* mit M, *τὸ ἀγαθὸν* Br(ooke) S. **10**, 19 l. *φασι* *App.* 4 l. *δι᾽ ἃ* auf Ras. S. *11, 28 *ἔτι τυγ-*

χάνουσιν M S. *12, 4 streiche, um den Sinn der Stelle wiederherzustellen, ⟨οἷς⟩, setze hinter *ἐφθαχόσιν* ein Komma und tilge das Komma hinter *ἐπιδεδημήκασι* Z. 5 (so Br. richtig) S. 13, 5 wäre es richtiger gewesen *μηδὲν εἶναι* * *τοῖς σ.* zu drucken, anstatt die Conjectur von V in den Text zu setzen Z. 7 l. *πνεύματι App.* 28 fehlt die Angabe: *λόγ* M, darüber scheint die Abkürzung von *ων* gestanden zu haben; ich schreibe deshalb im Text *λόγων* S. 14 *App.* + 31 *ἡ* aus *εἰ* M¹ 32 l. *ὧν* aus *ὦν* M¹ (Pr. hätte auch S. 14, 10. 15. 29 dieselbe Correctur in M anführen können; 14, 16 ist in M *ὦν* stehen geblieben) S. 15, 18 l. *ἐστιν* S. 16 *App.* 16 ist das Wort »interpoliert« (statt »corrigiert«) unverständlich S. 17, 22 l. *Ἰησοῦς App.* 6 l. *τῶν* zu *τοῦ* corr. M¹ S. 18 *App.* + 20 f. *κατασκευάσει*] *ει* a. Ras. M¹ S. 19, 12 l. *εὐηγγελίσατο App.* 7 das Wort *παρεστήσαμεν* ist ganz unsicher in M, es scheinen davor noch etwa 2 Buchstaben gestanden zu haben S. 20, 13 *ἄχρι οὗ θῇ πάντας* und 13 f. *αὐτοῦ* bis *ἐχθρός* in M ganz unsicher, das erstere auch unwahrscheinlich. Nach S. 430, 5. 431, 6 (vgl. Origenes II 105, 11) ist Z. 14 *δέ*, von dem ich wenigstens in M keine Spur entdecken kann, zu streichen S. 21 *App.* + 4 *ἐν* a. Anfang d. Zeile nachgetragen M¹ 26 hinter *σώματι* sind in M sicher mehr als 30 Buchstaben verloren gegangen, Z. 25 f. würde ich eher so lesen: *ἵνα μάταια τὰ κατὰ σώματα ᾖ. καὶ τὸ ποιεῖν τὰ σωματικά, ὅπερ ἀναγκαῖόν ἐστι τῷ ἐν σώματι . . . . . ὑπάρχῃ.* S. 22 *App.* 10 l. *προπίπτων*, darüber ÷ und a. Rand *σημ⟨είωσαι* ÷ M¹ 19 l. *καθοποιον* von I. H. zu *καθ' οἷον* (Rasur hinter *καθ*) corr. M S. 23, 17 hinter *πατήρ* + *τό* mit M. Preuschen hat den Fehler von Br. übernommen und dessen Corrigenda (p. XXVII) nicht beachtet. Genau dasselbe gilt von S. 28, 13, wo mit M *τό* vor *πρὸς λέξιν* einzufügen ist. *App.* + 2 *ὡς κατὰ*] außer *ὡ* und *α* erloschen M 3 f. ist die Lesung in M unsicher 7 fehlt vor ⟨ὃ⟩ 9 + *ἔστι*/// M 30 tut Preuschen seinem Vorgänger Brooke Unrecht, da dieser den erwähnten Fehler in den Corrigenda p. XXVII verbessert hat S. 25 *App.* 7 + *ἐγίνετο* M (und Br.) l. 22 statt 32 S. 27, 4 druckt Pr. *ἔκρυψέν με* und Z. 5 *ἔκρυψέ με* in demselben Citat kurz nacheinander und bemerkt im Apparat zu 4 »*ἔκρυψεν* M*«; warum läßt er anderswo mit M$^{corr.}$ das bewegliche *ν* weg und hier nicht? Z. 8 muß im Text ein Kreuz vor *τοῦτο* stehn S. 28, 4 l. *Ἑβραίους* 15 finde

ich keinen Grund, ἧ zu streichen. *App.* 8 l. *προσ τουσ*, *στ* a. Ras. M 9 l. *αἰνέσεσαν* S. **31** *App.* + 4 *διδάσκει*, *ε* a. Ras. + 6 f. *ἐργάζεσθε*] wohl aus *-αι* corr. + 20 *νοητά*] *τ* a. Ras. 33 l. *παντῶς*, Ras. über *α* S. **33** *App.* 6 l. *καταχαρίσασθαι* (*ασθαι* compend.) l. *προβλήματι* sicher M S. **34** *App.* 32 l. *πρός τι* aus *πρὸς τί* durch Ras. corr. M[1] (*τ* nicht a. Ras.) S. **35**, 7 war *θύρα* und Z. 10 *ποιμὴν* zu sperren. *App.* 18 steht deutlich *δικαιοσύνη* in M, We(ndland) und Wi(lamowitz) hätten also nicht zu corrigieren brauchen, wenn Pr. richtig gelesen hätte. Ferner steht *τὸ* nicht über, sondern auf der Linie. 21 l. M[1] + 30 *κρινεῖν* (*ει* a. Ras.) M S. **36**, 27 l. *τυχοῦσι* *App.* 16 l. *βασιλευόμενον οἱ* M S. **37**, 9 l. *ἀλλ᾽ ὁ* mit M (*ἀλλὰ ὁ* stammt wohl aus Br.) S. **38** *App.* + 26 *λογικὸν* aus *λογικῶν* corr. M[1] S. **39**, 2 *τῆς*] *ης* in Corr. M[1], ich vermute, daß zu schreiben ist: *ὅτε* ⟨*τι*⟩ *τῆς τῶν ἀ. ἐξουσίας φαίνεται* Z. 31 l. *σαφέστερον δὴ ἀρχὴ καὶ τέλος* (vgl. oben Z. 21 *ἀρχὴ καὶ τέλος*) S. **40**, 14 *γενόμενοι*] davor scheinen in M am Zeilenanfang noch 2 Buchstaben (*εγ*?) zu stehen. *App.* 24 l. *ὡμοιωμένος*, über *ω*(2) Ras. und *νος* a. Ras. M + 25 *κεκρυμμένως* M (so Br. I 42, 28) S. **43**, 26 l. *Δαβὶδ* S. **44**, 2 *αὐτὸ* M wohl mit Br. in *αὐτὸς* zu corr. *App.* 12 l. *το* a. Ras. S. **45**, 13 druckt Pr. ⟨*αὐ*⟩*τὸς* und gibt im App. $\overset{\circ}{\tau}$ als Lesart von M an; aber aus dem Abklatsch ist $\overset{\circ}{\text{οὐ}}\overset{\circ}{\tau}$ mit Sicherheit als Lesart von M zu erkennen, wie V gesehen hat. Z. 19 ist ⟨$\overset{\circ}{\eta}$⟩ vor *ὅπερ* einzufügen; Pr. erwähnt diese sichere Verbesserung Huets ebensowenig wie Br. (vgl. meine Abhandlung: Bibelcitate bei Origenes ZfwTh. N. F. VIII [1900] S. 347, und Erich Klostermann a. a. O. S. 273) *App.* + 2 *κρινεῖ* aus *κρίνει* corr. M[1] S. **46**, 3 l. *ἐχθρῶν αὐτοῦ*, *τὰς* *App.* *3 l. *ἠλευθέρωνται* M 4 *αὐτοῦ* ist nicht zu streichen 7 l. *φῶς* a. Rand von I. H. nachgetragen 27 l. *ἔσται*, doch *αι* erloschen, M 28 ich sehe *οὐ μὴν* in M, allerdings ist über *υ* ein Teil des drüben fol. 129[r] stehenden *σ* abgedrückt S. **47**, 24 f. hätte Pr. den Wortlaut von M beibehalten sollen. *App.* 5 l. *κατατασσόμενος*] der Schreiber hatte ursprünglich *κατ* $\overset{\grave{\alpha}}{\tau}$ $\overset{\circ\grave{\upsilon}\varsigma}{\tau}$ geschrieben und corrigierte daraus *κατατασσόμενος* S. **48**, 13 l. *πῶς δὴ* nach M, nicht *πῶς δὲ*, wie Pr. nach Br. druckt S. **49**, *15 l. *ἐν ἧ ἐστι τὰ σημαινόμενα* (vgl. das Wortregister s. v. *σημαίνω*). V hat *τὰ προκείμενα* conjiciert, weil einige von fol. 130[r] abgedrückte Buch-

staben den Schein erwecken, als ob dies dastände. [*App.* *13 liest Pr. richtig] S. **51**, 26 l. *ταῦθ' ἡμῖν* nach M (*ϑ* ist ausgebrochen, aber noch zu erkennen). *App.* 1 l. *τυγχάνοντ̊, τ̊* aus *τ̊* corr., M 2 + *ἔχοντος*] *οσ* aus *εσ* corr. M[1] + 3 *ἐστερεῶσθαι*] *ε*[(2)] a. Ras. von 2 Buchst. M 17 l. *ζῆν* S. **52** *Test.* Z. 3 v. o. l. aut saluator

S. **53** *Test.* Z. 3 v. o. l. 58 f. *App.* 15 l. *τοῦ ὑ̔ῦ* (Spir. asper aus lenis corr., zwischen den 3 *υ* je eine kleine Ras.) M S. **55**, 6 f. druckt Pr. *πρὸς θεὸν* Z. 5 f. *πρὸς τὸν θεὸν* nach M, aber S. **53**, 25 *πρὸς ⟨τὸν⟩ θεὸν* [so ist zu corr.]; Br. ist hier consequenter gewesen S. **55**, 6 l. *ἐσχηκώς, εἰ* S. **56**, 12 setze Kolon hinter *ἐχόντων* *App.* + 26 *χρυσὸν*] *ο* a. Ras. M[1] S. **57**, 26 war zu drucken: *τῶν † ἰχνέων καὶ μετεχόντων αὐτοῦ* *App.* + 20 *λόγον* aus *λόγων* corr. M[1] S. **58**, 11 l. *ἐστι* mit M[corr] 21 ziehe ich vor, *τολμήσει τις* zu schreiben 28 ist in M überliefert: *καὶ τὴν σοφίαν ἀναπλῶν*, die Endung *αν* ist tachygraphisch über *ί* übergeschrieben, da der Schreiber das vergessene *ἀν* vor *ἁπλῶν* nachholen wollte; er setzte deshalb über *αν* den Spiritus lenis und tilgte diesen über *ἁπλῶν*. Pr. hat die tachygraphische Endung übersehen. Vgl. das Wortregister s. v. *ἀναπλόω* und füge hier 58, 28 hinzu S. **59** *App.* + 28 *ἐκλαβεῖν*] *αβ* a. Ras. und ausgebrochen M 30 *τοῦ*] nur *ῦ* deutlich, vorher 2 Buchst., wahrscheinlich *πο*, ausgebrochen; also: *ποῦ* (?) M

S. **60**, 9 l. *βεβαιότερον* mit M, der Fehler steht schon bei Br. *App.* + 5 *ὀχεῖσθαι*] *θα* ausgebrochen M S. **61** *App.* 2 l. *ἀποσείσηται, αι* ausgebr., *η* in Corr., *τ* a. Ras. M + 4 *ζῶντα*] *α* a. Ras., ob *ζῶντα* aus *ζῶν τ̊ῦ* corr. ? M 7 tilge die Zahl 8, wodurch eine falsche Angabe verursacht wird. Vor *ἐστὶν* fehlt die Zahl 12 (im Text Z. 12 schreibe *ἔστι*, da M[1] das *ν* getilgt hat) + 13 *πρεσβεύῃ*] *η* ausgebr. M 24 M liest *τί* S. **62**, 33 l. *ἐπίσκεψαι* mit M S. **63**, 17 l. *ποτὲ ἢ ἐν τινὶ* *App.* + 22 *συναγάγῃ*] *η* ausgebr. M statt 27[(1)] l. 26. 27 ÷ *καθὸ δὲ πρὸς τὸν θεὸν* a. Rand nachgetragen M[1] (so richtig bei Br.) S. **64** *App.* Z. 2 v. u. l. Z. 28 + 31 *τυγχάνῃ*] *η* in Corr., wohl aus *ει* corr. M[1] S. **65**, 1 l. *προσιεμένῳ*, denn *προίεσθαι* findet sich m. W. nur Orig. III 190, 3, und zwar hier in dem ursprünglichen Sinn; sonst gebraucht Origenes immer *προσίεσθαι*, z. B. S. 65, 18. 67, 19 usw. Z. 2 tilge das Kolon 33 l. *εἰσι* *App.* + 10 *νομίζῃ*] *η* a. Ras. M

S. **66** *App.* 1 ist das *ρ* über der Zeile von I. Hand, wie die

Tinte beweist. + 27 f. *ἐστεφανωμένον*] *ο* a. Ras., ob aus *ω* corr.? M^1 S. **67** *App.* + 1 *ὑπνισχνούμενον* M 10 nach *πνα* steht in M ein kleines Zeichen, das sich auf dasselbe hinter dem am Rand von I. Hand nachgetragenen *καταβαῖνον* bezieht S. **68** *App.* + 16 *οὐδενὸς*] *ε* a. Ras. M S. **69** *App.* 5—6 der Nachtrag ist von I. Hand, ebenso 18 *ναι* S. **70**, 10 über *εὐλαβούμενος* steht das Zeichen ·,· in M, welches sonst bei Nachträgen verwendet wird, hier aber vielleicht *δέ* bedeutet, so daß zu lesen wäre: *εὐλαβούμενος δὲ* $M^{corr.}$ (a. R. *σημ⟨είωσαι⟩* M^1) Z. 35 ist *Ὅτι* nicht zu sperren. *App.* 1 *δὲ* von I. Hand nachgetragen. + 6 vor *αὐτῷ*] Z. 14 fehlerhafte Angabe, l. *ἐνέργειαν*, a. R. ÷ *ζ⟨ήτει⟩* I. H. M ferner: *ἀπαγγελλόμενα* $M^{corr.}$, denn in M steht, was Pr. nicht gesehen hat, ein vom Marginator ganz blaß geschriebenes *ἀ* über *επ*. Ferner + 33 *παραμεμυθῆσθαι*] *θη* ausgebrochen, *υ* in Corr. M S. **71** *App.* + 12 *ἀγύμναστον*] *στον* a. Ras. M S. **72** *App.* + 14 f. *ἐξειληφότων*] *ο* ausgebr., wohl aus *ω* corr. M^1 + 16 *ὅτε* Br., *ἅτε* M [so Br. I 79, 9 richtig] 20 l. *τῷ*$^{(2)}$ [nicht *τῷ*^{1}] und + *τῷ*$^{(3)}$] *τ* a. Ras. M S. **73**, 33 l. *ἐστὶ* nach M *App.* 11 + *τὸν* aus *τὸ* corr. M^1 17 unrichtig, l. *ζῆν*$^{(1)}$] *ῆν* a. Ras. *ζῆν*$^{(2)}$] *ξῆν* + *ζῶντας*] *σ* a. Ras. ausgebrochen M 29 l. *τὴν* a. Ras. fast ganz ausgebrochen, ursprünglich höchstens ein Buchstabe mehr vorhanden. 33] l. 31 S. **74** *App.* 23] l. 22. 25 + *ἐλαττόνων*] *ε* a. Ras. M S. **75**, 3 *ὑπὲρ παντὸς* nicht zu ändern, da Origenes Hebr. 2, 9 nur diese Lesart kennt (vgl. meine »Bibelcitate« S. 346 f.). *App.* 34] l. 33 S. **77**, 7 setze Komma hinter *κυρίῳ* 13 f. streiche die Anführungsstriche, da kein wörtliches Citat vorliegt. *App.* war 12 f. zu erwähnen, daß in M *εἰ|||ὴ γὰρ* steht; vor *ἡ* ist ein Buchst. ausgebr., ob *μ*, scheint mir nicht sicher; darüber scheint *ον* geschrieben (das allerdings auch das ausgebrochene *ον* von drüben fol. 140^{r} sein kann) S. **78** *App.* 27 l. *ἄνθρώποι* (aus *ἀνθρώποι*) M^1 33 war zu notieren, daß in M *Ἰουδὴθ* geschrieben wird, vgl. Orig. II Namenregister S. **79** *App.* 4. 5 ist der Nachtrag in M von I. H. 15] l. 10 (durch den Druckfehler entsteht falsche Angabe) S. **81** *App.* 17 l. *φωτὸσ* aus *φως τὸσ* corr. M^1 S. **82**, 27 l. *σκότῳ* mit M, der Fehler *σκότει* ist wohl von Br. übernommen. *App.* 20 l. von I. H. (dies beweisen die gleiche Tinte und die gleichen Schriftzüge) S. **83** *App.* 10 der Nachtrag ist zwar mit anderer Feder,

aber, wie die Tinte zeigt, von I. H. geschrieben S. 84, 4 tilge das Kreuz (ebenso E. Klostermann, a. a. O. S. 274) 22 füge *καὶ ταχυτῆτι* hinter *τῇ ὀξύτητι* ein, denn der Nachtrag rührt, wie Tinte und Schriftzüge beweisen, von I. (nicht von II. oder gar III.) H. her; danach ist *App.* 22 zu corrigieren. Sonst ist Z. 22 f. in Ordnung und bietet keinen Anlaß zur Correctur S. **86** *Test.* 25] l. 24 *App.* 6 ist zu streichen, denn das Gesagte bezieht sich auf *παρά* Z. 5, in M steht aber das Compendium von *παρά* (allerdings zum Verwechseln ähnlich dem von *περί*), was schon Br. I 94, 31 verkannt hat, vgl. meine Recension a. a. O. Sp. 246 Z. 9 v. ob. 19 die Correctur a. Ras. ist zwar weniger gut gelungen, aber von I. H. 28 l. *εσ* a. Ras. 31 tilge »aber« S. **87** *App.* 11 l. *ἡλίας*, *η* und *ι* verblichen M, von fol. 145^{r} ist ein Strich rechts neben Iota abgedrückt, dies hat wohl Pr. zu seiner unrichtigen Annahme von späterer Correctur veranlaßt. 13 vgl. S. 291, 4. + 17 *τοῦτο γάρ*] *το γα* a. Ras. M S. **88**, *34 l. *πόστος* mit M (der Fehler schon bei Br.) *App.* + 12 *θαυμαστὸν*] *στο* a. Ras. M S. **89**, 11 l. nicht *ἵν'* mit Br., sondern *ἵνα* mit M

S. **91** *App.* + 14 *κατήγγειλε*] *ει* aus *ε* corr. M^{1} S. **92**, 15 l. *οὐδέν* (*οὐθὲν* M) *App.* 11 l. *ἴσχει* M 17 l. *ἐπαγγέλλουσι* M S. **93** *App.* 16 l. *ὀνομάζοντος* (statt *-τα*) S. **94**, 30 tilge die Sterne, da kein Grund zu der Annahme vorliegt, Origenes habe hier contaminieren, anstatt Joh. 1, 32—34 citieren wollen S. **98—105** s. ob. S. 16 S. **107** *App.* 8 l. *ἔσ̄ρα* aus *ἔξ̄ρα* corr. M^{1}, unter *σ* Ras. 12 l. M^{1} statt M^{2} S. **108** *App.* 27 sind die Correcturen in M von I. H., aber später als der Text geschrieben. Ferner soll in M wohl *υἱός* für *θεός* eingesetzt, aber nicht davor eingeschoben werden; also streiche das »auch« vor »Clemens Al.«

S. **110** *App.* 17 l. *γεγεννημένω* M S. **112**, 3 wird *συνκληρονόμα* im *App.* notiert, aber nicht auch zu Z. 21. Ferner was zu 11 bemerkt wird, gehört zu Z. 10, ist aber an sich falsch, da M *συνκληρονόμα* (wie Z. 3. 21) bietet; Pr. hat vermutlich das offene *α* als *η* verlesen S. **113**, 18 f. l. *χρεοκοποῦσι* mit M

S. **115** *App.* l. 26 *ὄντες*] aus *ὄντας* corr. M^{1} S. **116** *App.* 7 muß es heißen: *ἐξολεθρευθήσεται* aus *ἐξολοθρευθήσεται* corr. M^{1} S. **118** *App.* 21 l. I. H. + 33 f. *καταγαγόντων*] *αγαγόντων*, davor 2—3 Buchst., jedenfalls nicht *κατ*, eher *προ* [*συν* l. Stählin], ausgebrochen M S. **119** *App.* 15 l. *πρὸς*^{1} 19 l. von I. H.

S. **120**, *6 *μὴ προσιέμενός τε τὴν* lese ich nach M 12 fehlt

im Text *τὴν* vor *ὀνομαζομένην* *15. 18. 19 l. *τῷ* mit M (abhängig von *ἀρκεσθήσεται* Z. 14) *App.* 22 *πνεῦμα* ist a. Ende d. Z. von I. H. nachgetragen M S. **121**, 9 bietet M nicht, wie Pr. angibt, *προ . . νομένη*, sondern *προ . . γομένη*, denn das *ο* ist in den vorhergehenden Buchstaben hineingezogen, dies geschieht wohl bei *γ*, aber nicht bei *ν*. Danach ist zu corrigieren: *προ⟨σα⟩γομένη*, vgl. 394, 27 (*πεῖραν τῇ γυναικὶ προ.*) Z. 15 l. nach M *ὁ Ἰωάννης*, der Artikel fehlt auch bei Br. *App.* + 24 *τοὺς* über d. Z. M¹, was Br. I 125, 28 notiert S. **122** *App.* + 15 *πυθομένων*] *ο* a. Ras. M 17 + *γεγενημένον*] *ο* a. Ras. M S. **123**, 30 setze vor *ἤ* Komma statt Punkt S. **124** *Test.* 12 + Vgl. Pamphil. Apol. 8 (Lom. XXIV 397). Im *App.* fehlt: *2 *καὶ*¹] *ἐν* M S. **125**, 9 f. liegt Confusion vor. Vermutlich sind beim Satz die falschen eckigen Klammern von *καὶ* (Z. 9) aus den vor und nach diesem Wort fehlenden Anführungszeichen herausgewachsen. Z. 10 ist ⟨*ὁ*⟩ *χριστὸς* und Z. 9 *ἐστιν* zu schreiben. *App.* 15 l. *ἄρ᾽ εἰ* 22 l. *ον* völlig ausgebrochen, kann auch *αν* gewesen sein S. **126**, 35 setze Komma vor *ἐάν*. *App.* 16] l. 13 S. **127** *App.* 2 l. *ἴδοὺ*, doch *ου* ausgebrochen M 16 l. *αὐξῆσαι* S. **129**, 5 f. l. *γέγονε* 12 *χείλεσί* [vgl. oben zu 27, 4] Z. 24 ff. scheint zu viel gesperrt zu sein. Denn die Worte *μαθητοῦ μὲν χώραν διδούς* und *δούλου δέ* enthalten das Urteil des Origenes über Herakleons Ansicht und sind deshalb ebensowenig zu sperren, wie die Worte: *τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον* (Z. 25) und *τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν* (Z. 25 f.), die nicht wörtliches Citat, sondern nur dessen Umschreibung darstellen S. **130**, *20 wahrscheinlich hat in M *προπεμφθέντες* gestanden, vgl. S. 165, 3. 351, 30 S. **131**, 27 ff. ist eingerückt, als ob es sich um Ansichten Herakleons handelte. Erst von S. 134, 2 ab liegt ein Grund zum Einrücken vor. Z. 30 l. *συγκατατιθέμενοι* S. **132** *App.* + 17 *ἐπιπλήσσονται* [so] M¹ 19 + *ἐπιπληκτικὸς*] *ὸς* aus *ῶς* corr. M¹ 27 l. *τοὺς* zu *αὐτοὺς* corr. M¹ (wie Br. richtig angibt) *32 l. *ἀπὸ* und *ὑ* über *ἀ* M¹ S. **134** sind Z. 5 nach vorhergehendem Kolon die Worte *οἷς μόνοις ὀφείλεται τὸ βαπτίζειν* als wörtliches Citat aus Herakleon (wie Origenes ja deutlich genug sagt) zu sperren. *App.* 7 l. *τινὰς* M* *τινὰ* M¹corr. 20. 29 l. 18, 19 (statt 17, 32) S. **135** *App.* 28] l. 26 und + 27 *ἐξομολογουμένοις*] *οισ* wohl aus *ουσ* corr. M¹ S. **137** *Test.* + 8 Luk. 3, 8. *App.* 32 l. *αὐτὸ τοὺς* Br. S. **138**.

16 ist *οὐδὲ* vor *ὁ προφήτης* nach M hinzuzufügen. *App.* + 2 *ὑμῖν* aus *ἡμῖν* corr. M¹ 28 l. *τοῦ* M* S. **139**, 27 war nach Analogie von S. 131, 24 *μέσος* [*δὲ*] zu drucken. *App.* 11 steht in M vor *τὸ*(2) das Zeichen ÷ und a. Rand dasselbe Zeichen von I. H., das bedeutet aber nicht, daß M¹ dieses Wort streichen will, sondern daß ihm hier eine Corruptel vorzuliegen scheint. 27 l. M¹ a. R. ÷ *αὐτός ἐστιν ὁ* S. **140**, 1 *ἑαυτὸν* bis Z. 4 *τυγχάνον* von Pr. fälschlich als Worte des Herakleon gesperrt. Diese Worte enthalten ja gerade das ungünstige Urteil des Origenes über die vorher citierte Ansicht des Herakleon! Natürlich ist auch im Wortregister s. v. *ἀμαθία, ἁμάρτημα, κοινολογία* entsprechend zu ändern. *App.* 6 l. *ἄλλοῖσ χρὴν* [d. h. *χρῆν*] M¹ S. **141** *App.* 20 l. *ἢ* M + 33 *αὐτὸν* aus *αὐτῶν* corr. M¹ S. **145**, 31 l. *κἀκεῖ App.* 14 + *ὅς γε*] σ u. γ a. Ras. M¹ S. **146**, *App.* 12 in M steht: *περὶ τοῦ δὲ* und a. R. das Zeichen ÷ also ist *περὶ τοῦ δὲ* von I. H. zu *περὶ δὲ τοῦ* corr., und dieser Correctur ist V gefolgt. + 14 *τὰ* nachgetragen M¹ S. **147** *App.* 7 *να* ist von M¹ später eingefügt, die Correctur ist von derselben I. H., die Pr. Z. 15 richtig so bezeichnet. + *11 *ἔκραξε* aus *ἔκραζε* corr. M¹ S. **148**, 4 war *δηλοῖ* zu sperren. *9 corrigiere *εἰμὶ ἐγὼ*, wie M richtig liest S. **149**, 21 l. *λέγουσιν*, denn es ist inconsequent, hier gegen M das bewegliche *ν* wegzulassen und z. B. Z. 13 (*ἔοικεν*) und Z. 23 (*ἔστιν*) zu setzen, während es hier in M expungiert ist S. **150**, *31 l. nach M *Ὠνάν, ὅ ἐστιν Test.* Z. 2 v. o. l. p. 202, 62 *App.* + 26 *ἐπιστρεφεστέρους*] *εφεσ* auf breiter Ras. M¹ 34 + *με*] *μ* a. Ras. M S. **151**, 5 hätte Pr. lieber das in M Überlieferte mit einem Kreuz davor im Text belassen, als durch eine unsichere Vermutung ersetzen sollen S. **152** *App.* 6 + *δυνηθῇ*] *υνη* a. Ras. M 18 l. *τὸ*] *τὰ*, *τ* a. Ras. und *αὐτονοειται* M 26 l. *δη* (*η* corr. aus *υ*) M S. **154** *App.* letzte Z. schr.: 18 *αἰγύ* M + 20 *Ἰησοῦ*] *ϊησοι* M 27 l. *το τ* [= *τό τ'*] M S. **155** *App.* + 17 *γενηθήτω*] *η*(2) a. Ras. M¹ 25 + *πλήσεται* M¹ S. **156** *App.* 26 l. *σειῶν* und 34 l. *σιῶν* M S. **157** *App.* + 26 *βλέπειν* M S. **158** *App.* + 20 ⟨*ἡ*⟩? S. **159** *App.* 14 l. *τῇ* S. **162**, 22 *συνηυδόκησεν* (so M, dagegen z. B. 243, 18 *εὐδόκησεν*, 165, 32 f. *εὐτρεπισμένοις*) fehlt im Reg. *App.* 23 liest M *κατεμοῦ* 25 die Lücke beträgt in M 23 mm., d. h. einen Raum für mindestens 6, vielleicht 7—8 Buchstaben S. **163**, 11 f. l. *συμπεριενεχθέντας App.* 23 +

τοιαῦτοι M 26 f. + *δηχθέντων*] *η* aus *ει* corr. M¹ S. **164**, *11 corrigiere *ἀπαληλιμμένων* nach M 20 l. *συμπαραμένει* (vgl. 165,21. 167, 1) S. **165**, 10 ist a. R. 175ʳ und im Text der Strich zu tilgen, ferner hier und 24 *πλῦναι* und 19 mit M *ἔστιν* zu schreiben S. **166** *App.* 16 l. *ἄξιος* M* *ἀξίως* Mᶜᵒʳʳ. S. **167**, 13 tilge das Kolon S. **168** *App.* 9. 11 l. *ἀλα* M und dementsprechend im Text *ἅλα* S. **170**, 21 steht in M nicht *ἐπίστευσεν*, wie Pr. druckt, sondern *ἐπίστευεν* S. **171**, 8 l. *ἔνεστιν* *App.* 19 die Correctur ist nicht von »junger Hd.«, sondern vom Corrector, der ungefähr gleichzeitig mit dem Schreiber anzusetzen ist. 24 + *καταλιπὼν*] *ι* a. Ras., wohl aus *ει* corr. M¹ + *ναζαρὲθ*, *ν* a. Ras. M¹ S. **172**, 22 f. l. *ἀπομνημονευθέντων* *App.* 30 l. *οὔτε*¹] S. **173**, 16 l. *γέγονεν* *App.* 4] l. 5. Was *ἀρχὴν* bedeuten soll, ist rätselhaft, da sowohl Z. 4 als auch 5 in M deutlich *ἀρχῶν* steht. 18 l. *καταλειπῶν* M (daher wohl die Ausgg. *καταλείπων*) 31 l. ⟨*ἐρεῖ τ'*⟩, wie im Text S. **174**, 4 l. *πλείοσιν* (*πλέοσιν* M) wie Z. 31. 28 l. *προσθοῖτ'* *App.* + 3 *παρέστιν*, *ιν* a. Ras. M 4 l. *αὐτὴν* + 15 *ὁ ὁ θ̣ξ̣* M 17 l. *οὕτως* 27 l. *ἱστορία* 28 l. *πρόσθοι τὸν ὄντα* M S. **175**, 12 f. l. ⟨*τοῦ*⟩ *τούτων* und im App. verbessere dementsprechend: 12 ⟨*τοῦ*⟩ + We. Z. 33 l. *γέγονεν* wie Z. 32 S. **177** *App.* + 5 *ὁ* über d. Z. M S. **178** *App.* + 10 *οὐδαμῶσ* aus *οὐδαμοῦ* corr. M¹ S. **179**, 18 l. *ἐγὼ* S. **180**, 26 schr. mit M *ἀναγέγραπτο* *App.* + 2 *δοκάμην* M¹ 16 streiche »viell.« S. **181**, 6 l. *υἱὸς* 25 *Δύντος* *App.* 7 *ἐξήλθεν* M 14 ist die Angabe als falsch zu streichen, da in M *εἰς* und nicht *ἐκ* (wie Pr. verlesen hat) steht. Dafür konnte notiert werden, daß in M die Worte *λέγων καὶ ἦλθεν εἰς Καφ.* doppelt geschrieben sind. + 16 *ἐν εξουσί ἦν* M 26 l. wahrscheinlich *ἀσθένϊαν* [= *ἀσθένειαν*] Mᶜᵒʳʳ. aus *ἀσθενιειαν* [?] M* S. **183**, 17 l. *εἶπεν* S. **184**, 27 setze Komma vor *ἵνα* 33 l. *εἰδῇς*, rücke die Zahl 35 eine Zeile höher und corrigiere *Test.* 34 in 35. *App.* + 8 *ἁμαρτονόντων* M + 24 *εἶναι*] *ει* a. Ras. M¹ S. **185**, 7 streiche das Kolon hinter *δέ* 26 setze Komma vor *ἕως* 28 l. *ἐστὶν* *App.* 16 + *ἐπιτελεσθῆσεται*, *σετ* a. Ras. M S. **186**, 18 l. *ἐστίν* *App.* + 31 *φάγοντα* M 35 + *οὐσιν τρίψετε* M S. **187**, 17 tilge das Komma. *App.* + 22 *γεγονέναι* M S. **188**, 1 setze Komma hinter *καταβαίνων*, 3 hinter *ἄρτου*, tilge Komma 17 vor *πρὸς*, 18 hinter *λόγου*, 24 hinter *πνεύματι*, tilge Kolon 7 hinter *ἔπιεν*. *App.* 20 ist ungenau und unverständlich. In M ist von I. H. die Variante

$\sim$ *ἐκλυτώτερον* beigefügt, sie gehört zu *πλαδαρώτερον*, wie dasselbe Zeichen darüber beweist. Vermutlich hat sich der Schreiber geirrt, denn die Variante paßt vielmehr zu *ἐκλελυμένον*. Ferner stehen über *πλαδαρώτερον* — was Pr. hier hätte angeben müssen — von II. H. die Worte *χαῦνον ἢ ἀσθενὲς* als Erklärung des seltenen Ausdrucks S. **189**, 14 konnte Pr. *τροφὴ* (infolge des Schreibfehlers *προφὴ* zu *προφητεία* geworden) ruhig in den Text setzen (vgl. Z. 17) S. **190**. 17 *τὸ* steht in M, brauchte also nicht von We. gefunden zu werden. *App.* 3 l. *κατὰλειπῶν* + 20 *αὐτὸ* aus *αὐτῶ* corr. M^1 S. **191** *App.* + 25 *σπήλαιον*] *η* a. Ras. M^1 32 l. *σπήλαιον*] *η* ausgebr., wahrscheinlich auf ausradiertem *λ* geschr. M^1 S. **192**. 9 f. ist sowohl Text, als auch Apparat in Verwirrung geraten. In M steht: *μετὰ πολλὰ γεγονέναι μετὰ ἑτέραν αὐτοῦ παρὰ τὴν ἐπιδημίαν τοῖς Ἰ.* Pr. hat das zweite *μετὰ* als fehlerhaft erkannt und gut zu *κατὰ* verbessert, macht aber den Fehler, a) im Apparat 9 statt 10 und b) im Text Z. 10 *τὰ* statt *κατὰ* zu drucken — eine Confusion, die in einer kritischen Ausgabe nicht hätte vorkommen dürfen. Übrigens ist Z. 10 besser ⟨*ταύτην*⟩ *τὴν ἐπιδημίαν* zu schreiben. *App.* 1 l. nach *καὶ*$^{(1)}$ + 15 *εὐθέως*] *ε*$^{(2)}$ a. Ras. M^1 22 + *πῶλον*] *ω* a. Ras. M^1 24 f. + *ἔκραζαν*, über *αν* Ras. M, nicht unwichtig, weil dies ebenso gut aus *ἔκραζον* (so V), wie aus *ἔκραξαν* (so Pr.) entstanden sein kann. + 26 f. *εἰσελθόντος*] *τος* aus *τες* corr. M^1

S. **193**, 30 ist mit M *τὸ* vor *πλῆθος* einzufügen; wegen der Angabe *App.* 30 (*ἅπαν τὸ* T) hätte hier Pr. die Lesart von M doch nicht vernachlässigen sollen S. **194**, 10 l. *ἐστιν App.* + 4 *πάσχα*] *χα* a. Ras. M^1 + 14 *ῥητὸν*] *ρη* a. Ras. M^1 27 + *τὴν*] *τὸν* M S. **195** *App.* 7 l. *ἀπόλλοντας* M 13 l. *ἐπαγγελεία* M

S. **196**. 12 f. l. *δέ ἐστιν App.* 12 l. *καὶ ὁ* (darüber *οὐ* u. *ζήτει*) *εἰ οἵοντε* M S. **197**, 11 die Vermutung von We. würde vollständiger wohl so lauten: *ὡς οἶμαι καὶ*] *καὶ οἶμαι ὡς* 19 hinter *τραπεζιτῶν* am Zeilenende ist wohl nur ⟨*πλῆθος*⟩ ausgefallen, vgl. Z. 14 *πλῆθος ἐμπόρων App.* 32] l. 33 S. **198**, 27 l. *τούτων* ⟨*τῶν*⟩ *γ. App.* 6 l. *γρα* ausgebrochen (nur *γε* »verlaufen«) M

S. **199** *App.* + 2 *ὄχλον* M 7 l. *εἴη* S. **200** *App.* 18 f. l. *βλακίαν τί ἀνεμφαίνουσιν* M S. **201**, 13 tilge das Komma 26 setze Komma statt Kolon. *App.* + 28 *κειμένων*] *έ* a. Ras. M^1 + 30 *λόγον* aus *λόγων*(?) M^1 S. **202**, 13 l. ⟨*ἄν τις*⟩. *App.* 5 + *παλαιοὶ*] *παλαρὶ* M 13 l. *εἴκασεν* M + 24 *παντὸς*] *αν* ausgebrochen M

S. **203**, 4 tilge das Komma, 17 setze Komma statt Kolon. *App.* + 7 *ὑμῶν*(1) aus *ἡμῶν* M¹ S. **204** *App.* + 3 *ἀκριβέστερον*, doch *ον* in *ου* corr. M + 27 *λοιπὰ*] *λο* undeutlich M S. **205**, 13 l. *σώζεσθαι* *App.* + 17 *ἀπάντησιν αὐτῶ κε* a. Ras. M 25 + *ἐπιβεβηκὼς*] *ε*(2) a. Ras. ausgebr. M + 29 *θυγθαγατέρα* M S. **206**, 23 hat Pr. fehlerhaft *τὸν* vor *ἄνθρωπον* (Z. 23 f.) ausgelassen, obwohl es deutlich in M steht. *App.* 2 + *τὸν ἐν* M 32 l. *εἰσίει* aus *εἰσὶ ει* corr. M¹ + 34 *τὸν ἔξω* M S. **208** am Kopf l. II 17 Z. 7 hat Pr. statt des richtig überlieferten, von *τοῦ αὐτοῦ* abhängigen *θεῷ* mit Unrecht *θεοῦ* in den Text gesetzt; daß er dieser Schlimmbesserung selbst nicht traut, zeigt App. 7. *App.* + 17 *πλὴν τῶν* M S. **209** Kopf l. II 18 f. *App.* + 16 *ἀπεκρίναντο* M S. **210**, 7 l. *φησιν* 16 l. *Ἐζεκιὴλ* nach M 30 setze Komma hinter *μου* *App.* 18 l. *ἔθηκεν*, *εθ* u. *κ* a. Ras. | *πεδίου*] *ε* a. Ras. 27 *ποίος* M S. **211**, 5 f. l. *συμπληρούντων* 30 setze Komma hinter *τοῦτον* S. **212** *App.* + 22 *ὁ* vor *υἱός* von M¹ nachgetragen S. **213**, 2 setze Komma hinter *τοῦτον* S. **214** *App.* + 10 *ανθρώπω*, *θ* a. Ras. M + 25 *τῆς* nachgetr. M¹ + 35 *ἀπροσπλοκος*, über *ο*(1) Ras. und *πλοκ* a. Ras. M S. **215**, 20 setze Komma vor *ναὸν* *App.* 2 l. *ἀγωνίσμένοις*, *ένο* a. Ras., *ις* nachgetr. M¹ + 33 *τοῦτο* aus *τοῦ* M¹ S. **216**, 7 setze Komma vor *ὅτε* 13 l. *συμβαστάζων* 32 setze Komma vor *ὅταν* *App.* + 18 *ἄγγελοι*] *λοι* a. Ras. M¹ + 19 *ἐξουσίαι*] *ι*(1) a. Ras. M¹ + 20 *τρισχίλιοι*] *ισ* a. Ras. M¹ S. **217**, 13 l. *συμπελεκᾶν* 28 setze Komma vor *πῶς* *App.* 3 (bei Pr. steht fälschlich 1) l. *ἰῦ* M 13 (zu der falschen Angabe von Pr. vgl. 218, 24) l. *σαλομῶν* M + 26 *παντὸς*] *ὸσ* a. Ras. M 29 l. *οἰκοδομῆσθαι* M S. **218**, 10 l. *ἐτύγχανεν* *App.* + 4 *τὸν*] *ν* expungiert M¹, faßt also *τὸ ἰσαίτατον* als Object auf 5 + *βέβαιος*] *βε* a. Ras. M¹. Die folgende Angabe, daß M *κάλιστα* biete, ist falsch, vielmehr steht hier ganz deutlich *μάλιστα*, das *μ* ist hier genau so geschrieben, wie auch sonst in derselben Zeile und anderswo. + 24 *ὁ σαλωμῶν* M (vgl. S. 217, 13, wo Pr. vermutlich diese Stelle, S. 218, 24, gemeint hat). + 28 *ἐφϊστήμη*, *ϊ* aus *η* corr. M¹ S. **219**, 12 setze Komma vor *πῶς* 17 hätte Pr. *τι ἀνάλογον* mit viel mehr Recht, als andere Vermutungen, in den Text setzen können. *App.* 19 l. *παραδέξωνται* 30 l. *ἡχμαλωτεύεσθαι* M u. stelle es vor *λαόν*] S. **220** *App.* + 2 *κρυστάλλοι*, *ο* a. Ras. M + 8 *πόλεις* M 16 f. *σύμτριμμα* M 16] l. 17 + 19 *ἀνατολῆ* erloschen und von II. H. nachgezogen M

S. **221**, 34 l. *ἐστὶν App.* + 15 *γὰρ* übergeschr. M^1 21 l. *οἷς*] *οισ* u. rechts neben *σ* das *γ* von *γινώσκειν* S. 222, 27 z. T. abgedrückt M

S. **222**, 26 ist statt des fehlerhaften *ἐπίστευσεν* mit M *ἐπίστευεν* zu lesen, vgl. Z. 31 u. S. 224, 3. *App.* + 3 f. *βλέπετε καὶ οὐκ* z. T. ausgebr. M + 22 *εἴδους*] *δο* a. Ras. aus *δι* corr. M^1 + 32 *τοῖς*(2) erloschen M S. **223**, 3 tilge das Kolon hinter *κρίνεται* 29 l. *πιστεύουσιν* S. **224**, 30 l. *μεμαρτύρηκεν App.* 12 ist *λαμβ.* voranzustellen 15 + *ἀνθρώπου*] fast ganz ausgebr. M

S. **225**, 9 warum steht nur hier die Form mit *μ* im Text? *App.* + 10 *τοῦ*(1)] *το* a. Ras. M^1 S. **227** *App.* + 16 *τοῦ*] *τούτου* M (und Br. im Apparat) 32] l. 31 S. **228**, 5 liegt kein Grund vor, das überlieferte *πενομένοις* (*παινομένοις*, *ε* aus *αι* corr. M^1) in *πεπονημένοις* zu ändern S. **229** *App.* 14 l. *φησὶ* 16 l. *πνήσαι* S. **230**, 13 steht nicht *ῥήματα*, sondern, wie Br. (I. 251, 30) richtig angibt, *ῥήματα ἃ* in M; ob danach *ῥήματα ἥν.*⟩ *ἃ* zu schreiben ist? 16 *ἀφ᾽ ἧς* bis 18 *αὐτῶν* ist besser als Parenthese zu betrachten. Z. 19 setze Komma statt Kolon. *App.* 6 muß es heißen: *καὶ*(1)] und 11 *ἣν*1] *ἢ* MV S. **232**, 20 setze Komma vor *ἐὰν App.* + 12 *λέγοντες* M 32 falsche Angabe, es muß heißen: *παρατϊθεῖσαν*, doch *ϊ* aus *ε* corr. M^1, daher liest V *παρατιθεῖσαν* S. **233**, 15 ist nicht notiert (auch nicht von Br.), daß M *εἶπεσ* liest. 22 l. *ἀνακύψαι* mit M 33 setze Komma vor *ἵνα* S. **234**, 18 l. *σωτήρ, φησίν, εἶναι*, vgl. Z. 10

S. **235**, 27 tilge das Kolon vor *δηλοῦντα* und setze eins hinter *σύζυγον* 28. 29 die Lücke scheint eher hinter *ἄνδρα*, als hinter *αὐτόν* angenommen werden zu müssen. *App.* 5 ist die Angabe von Pr. falsch, in M steht: *φυσεικῆ* [aus *φύσεικὴ* corr. I. H.] *κατασκευῆ* [Rasur über α^1 und *τ*] S. **236**, 12 l. *ἐστιν* 26 f. l. *ὃ ἐστιν* S. **237** *Test.* 24 l. *Ἱεροβοὰμ* und *Ιεροβοαμ*, wie bei Lagarde steht. *App.* 19 l. *φρονοῦν τῶ* M S. **238**, 21 l. *δὲ App.* 9 l. *ἐνθάδεράτευμα* 22 fehlt die Angabe: *προσκόπτειν* M

S. **239**, 10 setze Komma vor *ὅτι* 20 setze Komma statt Kolon vor *ὅτι App.* + 9 *ψευσαμένη* M + 24 *ενελεγκατα* [so] M S. **240**, 20 l. *συμπεριφέρωνται* 21 setze Komma vor *ἵνα* S. **241** *Test.* + 1 vgl. Röm. 16, 25 f. (steht bei Br.) 17 (2. Z.) l. *ἧς ἔδωκεν*, denn es ist doch anzunehmen, daß Pr. die Stelle mit der von ihm gemachten Verbesserung (Antilegomena, S. 52, 27) habe abdrucken wollen. *App.* 2 l. *χῡ* M + 25 *δὲ*] *δεῖ* M 27 was die Worte: »letzteres richtig« bedeuten sollen, ist unklar. Hält Pr.

die Form στρατιᾷ für richtig, warum setzt er sie nicht in den Text, oder bezeichnet wenigstens, nach der sonstigen Gewohnheit, das angeblich falsche στρατείᾳ mit einem Kreuz im Text? S. **242**, 12 tilge das Komma. *App.* 18 l. ἀποκτειννυντι (was Pr. als Acut angesehen hat, gehört zu ει), letzte Z. l. VI 70 und III 329

S. **243**, 12 ist μέντοι γε und Z. 30 ὅτι nicht zu sperren. Z. 23 setze Komma vor πῶς *App.* 3 l. τὶ + 6 οἱ übergeschr. M[1] S. **244**, 21 tilge das Komma vor καὶ und 25 das Kolon hinter θεός *App.* + *4 ζητήσας M 5 l. ἀληθινοὺς] S. **245**, 30 l. γάρ ἐστιν *Test.* Z. 3 v. o. l. sit et diversum ab; Z. 5 v. o. füge 24 vor »Augen« ein; letzte Z. 33] l. 30. Ferner konnte zu Z. 5 Orig. I 72, 15 ff. 267, 3 ff. verglichen werden. *App.* 3 steht m. E. deutlich in M παριστaμένου (Br. richtig) S. **246**, 1 setze Anführungszeichen vor καὶ und hinter οὐδεμία und Z. 2 vor und hinter φῶς (vgl. Z. 3). Z. 25 ff. ist nicht genau genug behandelt, Pr. mußte hier ohne Änderung das, was in M steht, angeben. Z. 26 l. καταναλισκονόμεν . . . Ferner war Orig. II 140, 7 ff. III 138, 15 ff. zu vergleichen, um eventuell daher etwas zur Textherstellung zu gewinnen. *App.* 5 l. ορατὸν, darüber Spuren von ausradiertem ων 13 (2. Z.) füge hinter σκότει ein: (so Orig. II 75, 15) und (3. Z.) setze hinter σκότῳ (vgl. Orig. II 221, 11) und verbessere: c. Cels. VI 66 (Orig. II 136, 27). + 23 εἰ δε νοῦ ἐστιν M S. **247**, 24 tilge das Kolon. *App.* + 12 εἰς] εἰ M 13 l. ὁπῶντες (Br. richtig) + 14 προὴν M S. **248**, 7 u. 20 setze Komma vor πῶς 14 (15) druckt Pr. συνσεισμός, aber S. 155, 10 (mit M) und im Register συσσεισμός. Solche Ungleichheiten sind störend und sollten vermieden werden. Z. 20 ist in M keineswegs γνῶμεν, sondern (was Pr. nicht notiert) γυνῶμεν überliefert, woraus sich mit leichtester Änderung sicher als Lesart der Vorlage συνῶμεν ergibt; so ist also im Text zu corrigieren. S. **249**, 7—9 waren die Worte Herakleons zu sperren. *App.* 18 l. προσον S. **250**, *8 versäumt Pr. anzugeben, daß M μόνον liest. *App.* + *10 αἰνέσεσαν M 20 l. κατακλισθεῖς M S. **252**, 10 l. ἀλαζονείας 16 l. ἐστὶν *App.* 21 a. E. + 281, 3. 30 l. ἐξουθενοῦσης M S. **253** *App.* 9 (1. Z.) + 296, 9 (2. Z.) + 296, 9. 31 a. E. l. ρεβέκκαν M S. **254**, 17 l. ἔμελλεν S. **255**, 3 l. αὐτὸν 16 l. τοιοῦτο mit M (wo Z. 28 τοι οὗτ° steht) 21 l. φησιν 29 war καὶ τὸ nicht zu sperren *App.* 27(1)] l. 20. 28 schiebe vor επ ein: πέπισται, S. **256**, 2 Ῥαββεὶ und Z. 19. 21. 23 Ῥαββὶ S. **257**, 11 l. δέ φησιν

13 l. M *ἀποκλισθείσαις* *Test.* 24 war auch Orig. II 367, 17 zu citieren. *App.* 7 l. *ἀντιδειπνησθῆναι* und füge in der 2. Zeile des App. 4 vor 6—7 ein: ferner 3 Zeilen weiter l. *⟨ἐκείναις⟩ ταῖς ἀ. μ. π. ἄξιον* S. **258**, 10 tilge das Komma S. **259** *App.* 26 l. *λέξειν* S. **260**, 14 l. *Μή τις* 27 setze Komma vor *ἵνα* (vgl. 261, 20) 29 desgl. vor *ὅτε* 30 desgl. vor *ὅπερ* S. **261**, 9 setze Komma vor *ὅτε* und 10 vor *ἅπερ* 20 ist im Text des Citats Joh. 4, 34 *τοῦ θεοῦ* zu streichen, da dies in M fehlt (Pr. notiert nichts), vgl. S. 260, 28. 261, 6. 263, 15. Es ist wohl wegen *τοῦ θεοῦ* Z. 19, aber ohne Grund, in den Ausgg. eingesetzt worden. 21 l. *γοῦν φησιν App.* + 18 *ἔσται* aus *ἔστιν* (w. e. sch.) corr. M¹ + *18 *χωροῦν*] *χωρούντ*$^{\omega\nu}$ M wohl sicher S. **263**, 1 notiert zwar Br., aber nicht Pr., daß in M steht: *ἀλλὰ διὰ τὴν* 19 war *ἔλεγεν* als zum Herakleonfragment gehörig zu sperren. 34 setze Komma vor *καὶ* und *ὅτι*, vgl. S. 267, 28 f. S. **264**, 27 l. *Ἰακώβ φησι App.* 28 l. *ἔτι* über d. Z. S. **265**, 6 a. R. l. 214^{v} 24 l. *εἰσιν App.* + 3 *ἑωρακότες* M 8 l. *προην* S. **267**, 29 l. *εἰσιν* (vgl. S. 263, 34) 30 macht Pr. den Fehler, das Verbum *κεῖται* vor *τὸ* auszulassen. 31 setze Komma hinter *ὑμῶν* 32 desgl. vor *κάτω* 33 desgl. vor *μετεωρίσαι* und tilge 32 das Komma vor *μὴ App.* *7 + *Τὸν*] *τὸ* M S. **268**, 22 hat M *ἑωρακότων* S. **269**, *28 lese ich in M *καὶ ἐκ τοῦ* mit Wahrscheinlichkeit. *App.* 12 l. *ὁ* S. **270**, 10 setze Komma vor *καὶ* S. **271**, 31 setze Komma statt Kolon, 33 Komma hinter *ἐπαγγελιῶν* Z. 32 ist an *αὐτόθεν* nichts zu ändern; im *App.* fehlt 32 *αὐτόθεν, οὗ* über *ὁ* M¹ S. **272**, 14 setze Komma hinter *ἓν* und 36 vor *καὶ* S. **273** *Test.* 8] l. 7 *App.* 22 a. E. l. Pr | *χορηγούντων* S. **274**, 8 u. 9 setze Komma vor *καὶ* 26 Warum ist hier *σύνσωμα* nach M, aber nicht auch Z. 25 *συνκληρονόμα* nach M gedruckt? *Test.* 1] l. 2 *App.* + 28 *λόγοι*] *λόγου* M (29 *ἐσφραγισμένου* ist von Pr. angegeben, bei Br. [I 301 App. 28] liegt die Sache gerade umgekehrt) S. **275** *App.* + 16 *χαίρῃ*] *η* a. Ras. M¹ + 31 *περιμίνοντες* M S. **276**, 23 l. *ὁ δὲ ὕ.* 31 l. *φησίν App.* 32] l. 31 S. **277**, 4 setze Komma vor *καὶ App.* + 23 *ψυχαῖς* M (Br. hat es I 305, 4 App.) 30 M¹ liest so: *πρὸσ* $^{\tau o}$*τοῦτο* [so] S. **278** *App.* 6 + *πλάττονται*] *ον* a. Ras. M¹ 21 l. *ἰδέαν* S. **279**, 4 Da bei den *εἰς ἕτοιμον καρπὸν εἰσελθόντες* (Z. 7) von *κόπος* nach Z. 8 nicht die Rede sein kann, so ist *κόπος* verdächtig. Es steht

aber gar nicht in M, sondern σκοπὸς, wie Br. (I 306, 24 App.) angibt, während Pr. darüber schweigt. Noch schlimmer ist es aber, daß Pr. Z. 5 die Worte: καὶ ὕδατι (vor καὶ κόπῳ einzufügen) ausläßt. *App.* + 6 τῆμέλουσιν, ε a. Ras. M 23 l. ἀνωτέρων + 24 τρόπον ganz erloschen M S. **280**, 1 l. *Πολ-λοὶ App.* + 22 αὐτὸν] αὖ ausgebrochen M S. **281**, 8 setze Kolon hinter φησιν und Z. 17 hinter ἡμέρας 22 setze Komma vor οὔτε S. **282** *App.* 13 l. ὡσ εἰ M S. **283**, 18 a. R. l. 222r S. **285**, 27 setze Komma vor ὅτε *App.* 34 falsche Angabe, denn Br. liest nicht ἀπολωλεκότων (was durch S. 334, 4 gestützt wird), sondern ἀπολελυκότων (was hier nicht paßt, da man vielmehr διαλελυκότων erwarten müßte) S. **286**, 12. 26 und später an mehreren Stellen (vgl. 287, 7 φραγελλίῳ] γε a. Ras. aus γγε M[1]) liest M constant φραγγέλλιον, was wenigstens das erste Mal hätte notiert werden sollen. [Z. 16 glaubte ich, daß η τί οὖν τηλ. in M zu lesen sei, wie auch Br. im Apparat (I 315, 5) notiert; O. Stählin hat aber gesehen, daß jenes η das von fol. 223v durchscheinende η von ἧς S. 287, 21 ist.] *App.* 14 + S. 195, 19. 197, 20. 15 l. μη ει ποιείτε + 17 ν̄ν, κ a. Ras. M + 30 ποιεῖτε] ει aus η corr. M[1] S. **287**, 26 l. ἐποίησεν *App.* 6 + u. das zweite λ später hinzugefügt S. **288**, 10 f. l. *Καφαρναούμ App.* 13 falsche Angabe, denn Br. druckt I 317, 13. ἐπιβάλλομεν ἐν νῷ, Pr. dagegen richtig ἐπιβάλλομεν νῷ S. **290** *App.* + 8 προλάβη, hinter ο kleine Ras., wodurch σ getilgt scheint, M S. **291**, *8 liest M καὶ παρὰ (nicht καὶ περὶ wie Br. und Pr. unrichtig angeben). 22 Da M τὴν βασιλείαν hinter φησί wiederholt (was Pr. nicht notiert), so scheint es mir richtiger, das erste Mal τὴν βασιλείαν zu streichen und das zweite Mal beizubehalten. 31 tilge das Kolon 33 setze Komma vor εἰς *App.* 16 l. εττ a. Ras. 28 l. αγνεία, γν erloschen M 31 + κινηθεὶς] κεινηθεις? M S. **292**, 12 setze Komma vor δεῖται 20 tilge das Kolon. *App.* 4 fehlt die Angabe, daß M νείκος [= νίκος, da ει wie so oft für ι gesetzt ist] liest S. **293**, 5 und 16 tilge vor καὶ das Komma *App.* 8 fehlt: ἀποδεδεχθαι M S. **294**, 14 l. τοιοῦτο mit M *App.* + 5 γινομένη M (was Br. I 323, 27 im Apparat notiert) S. **296**, 10 l. τίσιν mit M 21 a. R. l. 227v 30 l. ἐστιν 35 setze Komma vor λέγεται (vgl. S. 297, 2) *App.* 9 l. μὴ τοι οὖτ̊ 19 l. ἴδη τὲ S. **297**, 7 l. ἐστιν *App.* + 8 ἑβδόμῳ] ἑβδό a. Ras. M S. **298**, 11 setze Kolon vor

ἡ μ. und 18 Komma hinter ἤδειτε S. **300** *App.* 3 l. S. 318, 4 s + ἀδελφοὶ] α aus δε corr. M[1] 32 l. εἴ τις] ἤ τις M S. **301**, 5 setze Komma vor εἰ S. **302**, 16 l. φημι 29 setze Komma vor καὶ *App.* + *32 τῷ < M S. **303** *App.* 4 + θεόν] θν̄, ν a. Ras., aus υ corr. M + 9 ἀπ'] α a. Ras., ob aus ε corr.? M[1] S. **304** *App.* 4 wäre vor allem E. Klostermanns Verbesserung ἐκκεχυμένην (Orig. III 65 Test. 7 ff.) zu erwähnen gewesen (vgl. zu Versäumnissen dieser Art GGA. 1904, 4 S. 273). 13 + ὄντι] ὅτι M (so Br. II 8, 6). 25 ist unverständlich, was die Nummer 47 bedeutet. + 31 θεός erloschen in M S. **305**, *6 füge mit M πατέρα τὸν (was Pr. fehlerhaft im Text ausläßt) vor πέμψαντά με ein (vgl. S. 250, 3. 475, 4). *App.* 7 l. θεωρακῶς 19 l. εἰ πὲρ 28 ist in M ὀνᾶ ganz gut zu lesen S. **307**, 13 l. πάντως und im *App.* 13 παντῶς M S. **308** *App.* 2 l. εἰπῶν M S. **310**, 4 setze Komma vor ἔνθα 18 desgl. vor ἵνα *App.* + 18 θεοῦ διδόντος] θῦ διδο a. Ras. M S. **311**, 21 l. ὅτι statt ὅτε *App.* + 22 ἐληλύθει] ει aus η corr. M[1] S. **312**, 8 l. ἔστιν 25 l. δικαιοσύνη *App.* + 25 οἱ] εἰ aus οι corr. M[1] S. **313**, 21 setze Punkt hinter αὐτῆς 27 Komma hinter ἐλθεῖν *App.* + 16 εὐλογήσωμεν M S. **314**, 6 l. χρό⟨νος⟩ 12 setze Komma hinter, statt vor ἤδη 15 sperre ὑμεῖς S. **315**, 11 setze Komma hinter αὐτῶν und Punkt hinter Βεελζεβούλ 12 l. βίβλοις mit M, der Fehler βιβλίοις steht auch bei Br. 28 setze Komma hinter τόπον *App.* + 11 ᾧ ὄνομα] ὤνομα [= ὄνομα?] M S. **316**, 3 ist der Beginn des neuen Abschnitts weniger passend, als z. B. S. 315, 24. Z. 17 l. πατριαρχῶν. *App.* 6 + ἀπαγγέλλων] λ[2] nachgetr. M[1] S. **317**, 9 setze Komma vor ἔνθα *App.* 6 ist nicht bemerkt, daß das καὶ durch einen Strich darunter getilgt ist 7 falsche Angabe, M hat: ἀπαλλάξαντος S. **318**, 24 setze Komma statt Punkt 26 l. διστακτικῶς *App.* 28 l. ἐξελεύσεται S. **319** *App.* 14 l. 313, 17 und corrigiere die Zahl 18 in 15 + 24 τὸ nachgetragen M[1] S. **320** *App.* 30 l. κατηλίθιον S. **321**, 12 setze Komma vor ἤ und Z. 21 vor οὕτως 28 l. τόποι[οἱ] κάτω (der Fehler in M wohl aus Dittographie zu erklären). *App.* + 25 ἔχει] ἐκεῖ M S. **322** *App.* 1] l. 21 S. **323** *App.* + 5 ναὸν[(2)]] ναοῦ M S. **326** *App.* 9 l. ἢ καὶ] ἦν M S. **327** *App.* (1. Z.) füge hinter »sonst« ein: (doch τὸ) S. **328** *App.* + 21 γενέσεως] προγενέσεως M S. **330** *App.* 30 l. εισόντες S. **331**, 34 setze Kolon hinter θυμοῖς *App.* + 33 ἀδίκος, ο a. Ras. M S. **332** *App.* 6 + γομάρ-

ρας M S. **335** *App.* + 4 *κω, ω* z. T. a. Ras. M S. **337**, 1 ist ἢ nicht einzuklammern, da es deutlich in M steht. *App.* + 29 *ὑφήγησιν*] *σιν* a. Ras. M S. **339** *App.* 9 in M steht über *ἶν* eher *α* als *ω*, vermutlich soll es *ἵνα* bedeuten, jedenfalls nicht *εἶ*, wie Pr. meint. 24 l. *ἔστε* bis 25 *Ἰσαὰκ* übergeschr. M¹ S. **340** *App.* + 2 *γήρᾳ*] *η* a. Ras. M 6 hätte Pr. die 5 wörtlichen Citate des Joh. Comm. anführen müssen, die *με* aufweisen. Danach sollte man das Wort auch hier erwarten, und *αὐτὸν* Z. 14 scheint darauf hinzudeuten. 9 + *ἄνον* aus *ἄνω* corr. M¹ S. **341**, 28 das Komma ist eher mit Br. vor, als mit Pr. hinter *πάλιν* zu setzen S. **342**, 26 l. *ἀναγάγῃς App.* (1. Z.) füge 9 vor *τὸ* ein und corrigiere 26 in 27 S. **344**, *11 ist das von Pr. ausgelassene *τῶν* vor *τοῦ διαβόλου* einzufügen. *App.* 15 + *τέκνων*] *νω* a. schwacher Ras. M¹. Ein zwingender Grund, *τέκνων* Z. 15 u. 16 in *τέκνον* zu ändern, liegt nicht vor, vgl. z. B. S. 355, 18 S. **345**, 5 fehlt die Angabe, daß M *δύναται* (abgekürzt geschrieben) bietet S. **346**, 2 l. *μήποτε* mit M S. **347**, 7 folgt Pr. in der Schreibung von *θρυλεῖν* (so M) ohne Grund dem V, der die Schreibung mit *λλ* vorzieht, während ersteres durch die hs. gesicherte Überlieferung von c. Cels. (Orig. I 62, 23. 66, 6) bestätigt wird S. **348**, 22 f. l. *ἀντιστρέφον App.* 21 l. *εἶπεν* M S. **351**, 1 l. *νοήσεις* (so Br. II 61, 26 i. Text) mit M 33 l. *ἐστὶν* S. **352** *App.* 21 + *Ἰησοῦ*] *ιν* M *λόγον*] *ογο* erloschen M S. **353**, 7 setze Komma vor *καὶ App.* + 12 *ψεῦδος*] *δο* a. Ras. M + 16 *οὖ*] *οὐ*, darüber *οὖ* M¹ 19 + *μηδὲν*] *δὲν* übergeschr. M¹ + 24 die Angabe, welche Br. im Apparat II 64, 31 richtig hat, daß M *τοιοῦτον δὲ γεγ.* liest. 29 + *ἐπὶ* erloschen M 31 + *οὖ* erloschen M S. **354** *App.* + 1 *ἡμεῖς* M (was Br. II 65, 10 hat) S. **355**, *17 l. mit M *ἀπαλείψαντες* (vgl. S. 164, 11). *App.* stelle 12 und 13 um 13 + *χοϊκοῦ*] *ϊ* a. Ras. M + 22 *ὅτι*] *τι* a. Ras. von 3 Buchst. M + 25 *πρῶτος* M S. **357**, 36 l. *ἐστὶν App.* 34 ist es wahrscheinlich, dass in M *ἀπελογησάμεθα* gelesen werden muß S. **358**, 21 l. *φασιν App.* 7 corrigiere die falsche Angabe aus M, wo *ἑτερούσιος* steht. + 18 *ταύτην*] *ταῦτα* M S. **359**, 5 ist *εἰρήσθω* nicht zu sperren Z. 8 druckt Pr. wie Br. *ἐθέλειν* und sagt in den Nachträgen S. 668 »S. 359, 8 l. *θέλειν* st. *ἐθέλειν* wie M hat«. Das soll doch wohl heißen, daß M *ἐθέλειν* habe. In M steht aber deutlich *θέλειν. App.* 8 + *λόγου*] *γο* erloschen M 30 l. *κατοποσον*, vor *o*(1) Ras. M. Danach ist

κατὰ τοσὸν zu schreiben, das in den Text gesetzte κἂν ἐπὶ τοσὸν liegt zu weit von dem Überlieferten ab S. **360** *App.* 2 l. ἢ ὀργῆς M S. **361**, 22 u. 23 tilge das Kolon. *App.* + 8 πάντες] τεσ a. Ras. M¹ + 32 Εἰς a. Ras. M S. **362** *App.* + 17 ἀναστήσονται] στή a. Ras. M S. ***363** *App.* 31 ist »τόπω, corr. V« zu streichen, da in M τόπ̊ = τόπος steht; allerdings ist neben dem übergeschriebenen o etwas von fol. 253ᵛ abgedrückt

S. **365**, 7 fehlt die Angabe, daß M παριστανται liest

S. **366**, 6. 15 druckt Pr. ἑστήκει mit M, warum nicht auch S. 363, 32? S. **367**, 14 l. κατὰ τινὰ *App.* + 33 ὁρατὸν] ὁ a. Ras. βαθύτερον] wohl aus -έροις corr. M¹ S. **369** *App.* + 20 κατὰ] κα a. Ras. + 21 εἰρημένον] ο a. Ras. M S. **370**, 15 hat M ἀνεγέγραπτο (dagegen s. o. S. 180, 26) *App.* 1 στερεαν wohl schon vom Schreiber in στερεα corr. + 22 κατανοοῦντες] κα a. Ras. 31 l. S. 359, 35 S. **372**, 20 l. φησιν 32 l. κατωρθωκότα (der Fehler in M u. bei Br.) *App.* 23 l. γείνεται M + 26 γένηται M (Pr. hat wohl beides verwechselt) S. **373** *App.* 33] l. 34 S. **374**, 32 setze Komma vor ἵνα *App.* 10 l. εἴσονταί τι] ἴσονται τε [so] M

S. **375**, 5 tilge das Kolon 6 l. λέγουσιν 19 l. πᾶσιν

S. **376**, 24 setze Komma vor ὅταν *App.* 3 l. κατα 24 l. ελέγχον + 33 ἡγεμονικὸν] μο a. Ras. M S. **377**, 5 f. ist πρὸς ὃν nach M zu schreiben. Daß Pr. dies für richtig hält, beweist die Aufnahme der Correcturen τινα (Z. 1) und φέροντα (Z. 4) in den Text. Der Fehler πρὸς οὓς ist wohl von Br. übernommen

S. **378** *App.* + 11. 12 τοὺσ ἀτιμάσαντας] σ ἀ a. Ras. M S. **379**. 29 l. ἐστιν *App.* 16 l. του τε M S. **380**, 23 tilge das Kolon 29 setze Komma hinter ζῷα 30 tilge das Kolon hinter θεῷ 32 setze Komma hinter ἐρεῖς *App.* 29 l. ἑτέρα S. **381** *App.* 4 l. ἢ vor ἁμαρτία ebenso S. 384, 19 S. **383** *App.* 10 l. ἐφάσκομεν 24 l. ουδενὶν τῶ 27 l. ἐνοήσαμεν S. **385**, *27 l. ἐγένετο [τὸ] πρὸς Ἱερεμίαν dagegen 28 l. ἐγένετο πρὸς Ἡσαΐαν nach M

S. **386**, 17 setze Komma vor ἕως 34 l. ἐστιν *App.* + 11 εἰρημένον] ο a. Ras. 25 + αἰσθήσεις] ή a. Ras. S. **387**, 1 warum nicht τὸ ἑξῆς mit M? *App.* *26 l. ἔρ τῶν [so] M S. **388**, 1 setze Komma hinter μου S. **389**, 3 l. ὅ ἐστιν 9 l. ἓν

S. **390** *App.* + 12 ἀδελφοῦ] δε a. Ras. corr. M + 18 σπηλαίου] πη a. Ras. M 24 ἔμελλεν γενέσθαι] M hat: ἔμελλᵉᵛγ[illegible]σθαι. d. h. ursprünglich wohl ἔμελλεν γενήσεσθαι 25 l. ἐστὶν S. **391** *App.* + 2 δὲ] δῆ M S. **393**, 7 setze Komma hinter ὅτι 8

hinter *λύπην* 23 l. *ἵν'* nach M *App.* 11 l. *ἀμετρω* S. **394**, 34 a. R. ist 268^{v} eine Zeile tiefer zu rücken S. **395** *App.* 4 l. *τούτω* S. **396**, 7 liegt kein Grund vor, das zweite *ἄν* zu streichen; es ist zu lesen: *οὐκ ἂν ἠκοῦσθαι εἴποιμεν ἂν τὸν Ἰησοῦν, μέλλοντα ἀκούεσθαι, ὅτε* . . . 22 setze Komma hinter *μου* 23 Kolon hinter *ἀκούεις* 31 setze Komma hinter *ὁ θεός*

S. **397**, 13 setze Komma vor *ἵνα* *App.* + 3 *συνεδέδετο*] $\overset{\text{IIII}}{\sigma}$ *ἐδέδετο* M S. **398**, 21 setze Komma hinter *λόγῳ* 32 l. *ἐστιν* *Test.* fehlt 7 Prov. 5, 22 wie bei Br. *App.* + 14 *καὶ κάλυπται* M 36 + *εἰσιν*] *ιν* a. Ras. von 3—4 Buchst. M S. **399**, 12 setze Komma vor *πότερον* und 35 hinter *ἀνέστησεν* S. **400**, 5 setze Komma hinter *αὐτόν* *App.* 21 l. *εἰδόντες* M + 22 *δεδυνημένον*] *ο* a. Ras. M S. **401**, 20 setze Komma hinter *αὐτόν* *App.* 8. 12 l. *ἐπαγγελίας* 13 l. *ἐπεφέρεται* + 21 *ἐλθόντες*] *ο* a. Ras. M S. **402** *App.* 7 *ἀγοούντων* [so] noch gut zu lesen M + 11 f. *περιϊστήκεισαν* M + 20 *τὸν Ἰουδαῖον* M S. **403** *App.* + 19 *ἀφῆκαν*] *ν* a. Ras., wohl aus $\overset{\text{IV}}{\sigma}$ corr. M + 34 *κατ'* erloschen M S. **404**, 16 l. *ἀλλὰ* mit M *Test.* 27 l. Num. 23, 7 *App.* 2 l. *διδασκαλεία* M + 27 *μεσοποταμίας* M S. **405**, 8 l. *ἀλλὰ* mit M (vgl. z. B. 420, 9) 9 tilge das Kolon hinter *διώξῃ*$^{(2)}$ *App.* + 1 *τοιοῦτον*] *ο*$^{(3)}$ a. Ras. M 16 wie inconsequent manches behandelt ist, sieht man z. B. hier: S. 405, 16 und 468, 18 ist gleichmäßig in M *ὑγίαν* überliefert; aber dort druckt Pr. *ὑγιείαν* (wie Del.), hier *ὑγείαν*, und im Wortregister S. 658 führt er *ὑγεία* und *ὑγιεία* getrennt auf. + 28 *πρεσβυτέρων*] *ων* a. Ras. + 33 *πρεσβύτεροι*] *πρεσβυ* a. Ras. M S. **406** *App.* 33 + *εἰσήγαγον*] *ο* a. Ras. M S. **407**, 1 steht *ἱστήκεισαν* in M 26 l. *Ἄγουσιν* *App.* + 2 *αὐτοῦ* nachgetragen M^{1} + 15 *ἀποκρίνῃ*] *η* wohl aus *ει* corr. M^{1} S. **410** *App.* 9] schreibe 17 f. u. stelle um 17 l. *βαλαὰμ* M* *βαλαὰκ* M$^{\text{corr.}}$ + 18 f. *Βαλαὰκ*] *κ* aus *μ* corr. M^{1} 19 f. *ἀποτολμῶν*] *ἀπο* unsicher M 21 (2. Z.) l. »die Worte sind Dittographie zu *πνεῦμα θεοῦ πονηρὸν* Z. 20« S. **411** *App.* + 8 *ἐπηρώτησεν*] *η*$^{(1)}$ aus *ει* M^{1} + 17 *τῇ* a. Ras. 21 l. *φυλιστιαίοις* M 25 l. *διαλαβεῖν* MV 32] l. 28 und corrigiere *φησὶ* + 30 *εὑρί*[*σκεται τὸν*] erloschen M S. **412**, 1 setze Komma vor *ἵνα* *App.* 16 war zur Erklärung des Fehlers *ἀνθρώπους* zu drucken: *εἰς ἀνθρώπους* M S. **413**, 2 setze Komma vor *οὐκ* 30 tilge das Komma S. **414**, 1 ist *τοῦ*[*το*] zu schreiben, denn in M steht deutlich *τοῦτο*. Was Pr. als *ω*

angesehen hat, ist von drüben fol. 277r Z. 1 (ἡ vor σοφία S. 413, 1) abgedrückt. 20 corrigiere ἀφ' οὗ nach M 25 tilge das Komma 30 l. φησιν *App.* + * 25 ἣ λέγομεν] ἢ ÷ λέγομεν u. a. Rand ÷ οἷς [= οἷς] M1. Also hat M1 so lesen wollen: ἑαυτοῖς ἢ οἷς λέγομεν, was zu dem Vorhergehenden (Z. 23 f.) vortrefflich passen würde. 27 war zu notieren, daß bei dem ersten εἶπεν nur ει in M ganz sicher ist. + 32 αἴτι[α το]τε verblichen M **415**, 2 setze Komma vor ἵνα S. **416**, 5 liest M (was Pr. nicht mitteilt) richtig γενήσονται, davor τῶ, vermutlich ist so zu ergänzen: εἰς ἓ ν, καὶ οὕ]τω γενήσονται . . . *App.* + 15 συναγαγωγόντες M + 18 ἀποκτείνωσιν] ει a. Ras. + 24 τί am Anfang der Zeile nachgetr. M1 S. **418**, 6 setze Komma vor εἰ 23 l. οὐ *App.* + 2 ἁμαρτωλωτέροις] ι a. Ras. M 23 l. κατέσχη τὸ μὲν M S. **420** *App.* 14 l. στήρα + *26 f. ἐφύτευσαν M S. **421** *App.* 26 l. αὐτο, über το das Compend. für ὸν M S. **423**, 12 setze Kolon vor πρὸς

S. **424**. 2 l. ἐστιν (vgl. Z. 4) 6 ist nach M zu schreiben: αἱ ἐντολαί, ἃς διδόασιν, denn ἃς steht in dieser Form in M: ἐντολαἃί = ἐντολαί, ἅς, wie Br. richtig aufgelöst hat S. **426** *App.* 30 l. τὸ] τὸν M (wie Br. richtig angibt II 149, 30) S. **427**, 15 f. l. ἢ τὰ ὀλίγῳ τ. κ., wie Br. hat. Denn in M befindet sich vor ὀλίγῳ am Anfang der Zeile eine Rasur, wo ἃ τ gestanden haben kann, am Ende der Zeile vorher ist ἢ durch Abreiben des Papiers oder Rasur getilgt. *App.* + 20 δὲ τοὺς und [νομι]ζόμενα z. T. erloschen, πολλοὺς undeutlich M 32 streiche τὴ S. **428** *App.* + 1 σολομωνος M + 8 θυραιὸν, ὸ a. Ras. M, l. 9 statt 8, ferner 28 + βεβλημένη, ος über η(2) M + 31 αὐτῷ] ἃ τῶ, wohl aus αυτοῦ corr. M1 S. **429**, 20 l. τί ἐστιν 20 f. l. πρόσ(σ)χωμεν (ebenso 471, 4. 12, M hat προσχῶμεν) 22 hätte Pr. lieber im Text ἐν τῷ χριστῷ drucken sollen, da diese Lesart durch das Folgende bestätigt, und κυρίῳ als Schreibfehler erwiesen wird

S. **431** *Test.* 5 l. 15, 25. 26 *App.* 6 f. war auf die Differenz mit S. 430, 5 hinzuweisen S. **432** *App.* 1 l. ἱστήκεισαν 17 l. η ausgebr. M S. **434** *App.* 10 + ϊ a. Ras. 11 l. εμοὶ + 20 μὴ a. Ras. M

S. **435**, 34 f. liest M ganz deutlich und richtig, wie Br. nach Del. und Lom. druckt: τάχα ὑποβάλλει νοῦν τοιοῦτον (scil. τὸ εἰρημένον Z. 32). Pr. bietet im Text: τάχα ⟨ἂν⟩ ὑποβάλλοι νοῦν τοιοῦτον und notiert fehlerhaft im App. 34: »⟨ἂν⟩ + Pr. | ὑποβάλλει οὖν, corr. We.« Daß We. statt des richtigen Indicativs den

Optativ gesetzt habe, ist ebenso unglaublich, wie daß er die Vervollständigung seiner Correctur dem Herausgeber überlassen haben sollte. *App.* + 2 *κε*, *ε* a. Ras. + 16 *εἶναι*] *αι* erloschen M S. **436** *App.* 10 + *ὅλους*] *ὅλ////ς* M, ob *ω* oder *ου* unter der Rasur gestanden hat, ist ganz unklar; hierdurch erhält die Lesart der Catene *ὅλως* grössere Bedeutung S. **437** *App.* 13 l. *ἱστήκει* S. **438**, 6 setze Komma vor *ἐπὰν* S. **439**, 19 schreibe *ἐὰν . . . ποιήσῃς* statt *ἐὰν . . . ποιήσεις* (vgl. Z. 32), ferner Z. *31 *γινόμενος*, denn so, und nicht *γενόμενος* (was Pr. wohl von Br. übernommen hat), liest M richtig. *App.* 5 verbessere: *γίννεται*, *γ* a. Ras. und über *αι* Ras. M 9 l. *ποιῆσαι* + 28 *ἐγειρομένῳ*] *γε* und *ο* a. Ras. M S. **441**, 19 l. *γέγονεν* S. **443**, 1 l. *πλεῖον ἔστιν* S. **444** *App.* + 9 *δουλεύοντεσ* M 22 l. *εὐπορεῖ* 25 M liest: *κελεύοντ . . αἱ* vor *αἱ* kann nochmals *αι* gestanden haben. Also: *κελεύονται αἱ* (?) M S. **445**, 13 setze Komma vor *ἵνα* 14 l. *ἆρ᾽* (mit Fragezeichen Z. 20 hinter *ἐμοῦ*) 17 setze Komma (st. Kolon) hinter *ἐμοῦ* 25 tilge das Komma hinter *ποιῆσαι*, setze Kolon (st. Punkt) vor *εἰ* 28 setze Komma hinter *πόδας* *App.* + 20 *δυσωπεῖ*] *υ* a. Ras. S. **446** *App.* + 1 f. *μείζον* M 7 l. *ἰδεῖν* S. **448** *App.* 2 + *ἐπήρεν*, *πη* a. Ras. M 10 l. *ἀποστόλω* M 24 war die Vermutung von E. Klostermann: *πτερνισμὸν* anzugeben S. **449**, 15 l. *ἐστιν* *App.* + 6 *μερίδη* M S. **450** *App.* + 14 *μεγέθει*] *ε*(3) a. Ras. M 19 l. *τελειως* S. **451**, 26 l. *ἐστιν* (vgl. Z. 33) *App.* 8 l. *ἀποδεικνύηται* **452**, 32 setze Komma vor *πόσῳ* *App.* 18 l. *λειπειν* S. **453**, 18 l. *ἔστιν* *App.* + 26 *ἀρχιερέα*] *έα* a. Ras. M S. **455** *App.* + 24 *ἅπαξ*] *ἅ* a. Ras. M S. **456** *App.* 1 + *διαπίπτῃ*] *π*(1) undeutlich a. Ras., nur die rechte Hasta erhalten, und *πτ* scheint aus *π* von I. H. corr.; daher hat wohl V *διαλίπῃ* geschrieben. 23 l. *σημειώσῃ* M S. **457** *App.* + 13 *παραδωσω* M + 18 *ἐορακότος* M S. **458** *App.* *7 l. *πρότερον* in *προτερων* corr. M[1] + 10 *οὐκην*, *η* a. Ras., wohl aus *α* corr. M[1] 15 l. *ὄψῃ*] *η* a. Ras., wohl aus *ει* corr. M + 22 *προδοσίᾳ*] *προδόσει* M (so Br., Pr. schweigt über die Lesart von M) S. **459** *App.* + 2 f. *τοιοῦτος*] *τοι* a. Ras. und erloschen M S. **461**, *33 f. stelle nach M so her: *ὅπερ ἐὰν οὕτως* ⟨*ἔ*⟩*χῃ*, *ἐσόμεθα ἀπολογησάμενοι . . .* Denn vor *ἐσόμεθα* haben in M am Anfang der Zeile höchstens 2—3 Buchstaben gestanden, die jetzt hier bis auf End-*η* verschwunden sind; dagegen ist auf dem gegenüberliegenden fol. 298[r] der deutliche Abdruck von *χ* noch erhalten,

sodaß mit Sicherheit ἔ)χῃ, was auch dem Sinn nach am besten paßt, zu lesen ist. *App.* 4. 7 ist folgendermaßen zu schreiben: 4 θέλω μεν εἶναι ως M* θέλω μένειν ἕως M² und 7 θέλω μεν εἶναι ως M* θέλω μένειν ἕως M² (Preuschens αιως M* also nicht richtig). + 23 υἱὸν (Comp.) a. Ras. M S. **463** *App.* + 7 λαμβανόμενον] νον durch Abklatsch undeutlich S. **465**, 4 war bei ζητήσαι ein Absatz zu machen S. **466**, 11 l. εἶπεν *App.* 29 l. ωνησῃ S. **467**, 7 νῦν allein ist nach M unwahrscheinlich. Aus den Spuren in der Handschrift muß man eher καὶ νῦν (vgl. S. 469, 9) erschließen, als νῦν, wie der Schreiber von V. Hauptstütze für καὶ (= κ mit Abkürzungsstrich) ist außer dem erhaltenen ersten Grundstrich des κ auch der noch erhaltene Gravis rechts oben neben dem Buchstaben, der wahrscheinlich κ gewesen ist. Pr. hätte mindestens einen * vor νῦν setzen sollen S. **468**, 25 war Absatz bei εἰ zu machen. *App.* + 10 ὁμογενὲς] γ a. Ras. M S. **469**, 8 l. ἅμ' αὐτῷ nach den Spuren in M 23 fehlerhaft, so zu verbessern: εἰ ὁ θεὸς, von ὁ ist ο am Ende der Zeile erloschen, doch der Spiritus noch deutlich erhalten. Ferner setze Komma hinter αὐτῷ *App.* 18 l. ὑτὸ] ὑπὲρ M S. **470** *App.* 29 + ἐν] ἐ a. Ras. M

S. **471**, 5—7 setze Komma vor δευτέρῳ τρίτῳ τετάρτῳ 24 l. κατέβαινεν *App.* + 34 ὁ a. Ras. M S. **472**, 21 setze Punkt hinter Χριστοῦ *App.* 20 + ἔλαμψεν] α a. Ras. M S. **473** *Test.* + 30 vgl. Plato, Polit. 272 E. Clemens Alex., Str. VII p. 831. *App.* (2. Z.) füge vor γινώσκει M (statt γινώσκων Pr.) 12 ein und stelle um 26 l. μείζων in μείζον corr. M¹ + 27 τηλικούτου] η a. Ras. M. In der letzten Zeile des Apparates ist vor δεῖ die Zahl 32 einzusetzen. S. **474** *App.* 21 l. δεδοξάσθαι, άσθ a. Ras. M

S. **475** *Test.* + 3 Joh. 13, 31 S. **476**, 20 setze Komma hinter τεκνία statt hinter ἀνάστασιν *App.* + 13 τεκνίον] ι verblichen M S. **477** *App.* + 22 διασκορπισθήσονται] θή unklar, eher δί oder θί M S. **478** *App.* 1] l. 2 S. **479** *App.* + 8 χωρὶς τῆς προσθήκης] ὶσ τῆς πρ ausgebr. M, vgl. S. 480 App. 8, wo die Zerstörung auf der Rückseite des Blattes notiert ist. 14 falsche Angabe, l. προστεταχτο M S. **480** *App.* 10 αὐτῷ] ich lese οὖν τῷ als sehr wahrscheinlich nach M, καὶ τῷ (V) hat nicht dagestanden, auch nicht αὐτῷ.

Zum Schluß notiere ich noch einige Druckfehler aus den von mir nicht näher geprüften, sondern nur gelegentlich verglichenen Catenen. S. **497**, 14 l. 1, 26 f. — **504**, 7. 9 l. συκῆν — **506**, 17

l. 2, 12 — **522**, 4 l. 3, 32 — **523**, 11 setze Komma statt Punkt — **564** *App.* l. 4 statt 5 usw. — **566**, 26 l. *ἡμῶν ἐστιν* — **567**, 13 l. *ἐστιν* Z. 25 l. *ἤγουν* — **573**, 4 l. *βάλλει*. Auch in den wenigen am Ende des Bandes beigefügten Nachträgen und Berichtigungen sind noch Fehler zu berichtigen. Zu S. 22 l. »Stellenapp. streiche 19« — S. 197 l. »App. 32 l. **33**« — S. 205, **33** [nicht 13] — S. 503, 5 stimmt die Angabe nicht — S. 517 l. »Z. **18**« — Am Schluß seiner Nachträge endlich, S. 668 Sp. 2, druckt Pr. ein Scholion ab, welches Matthaei aus unbekannter Quelle veröffentlicht haben soll. M. bezeichnet aber an dem von Pr. angeführten Orte ausdrücklich den Cod. d = S. Syn. in fol. 42 (41), den er Epp. ad Thessalon. p. 242 ss. ausführlich beschreibt, als seine Quelle!

III. Vorschläge zur Textverbesserung des Johannescommentars.

Daß Cod. Mon. 191, dessen Lesarten ich in dem vorigen Abschnitt an den betreffenden Stellen möglichst genau anzugeben gesucht habe, von einem teilweise beschädigten Archetypus herstammt, lehrt schon ein flüchtiges Durchblättern der Handschrift. Denn der Schreiber hat an einigen Stellen mehr oder weniger Raum, und zwar jedesmal genau so viel leer gelassen, wie in der Vorlage unleserlich oder beschädigt war; einmal ist sogar mehr als eine Blattseite frei geblieben, was sich nach Preuschen (S. XVII) nur durch den Verlust eines Blattes in der Vorlage erklären läßt. Offenbar hat der Schreiber den Raum überall in der Hoffnung leer gelassen, daß er das Fehlende später aus einer anderen Handschrift würde ergänzen können. Nun lassen sich wohl kleinere Lücken dieser Art mit einiger Sicherheit durch Conjectur ausfüllen, weil man große Gewissenhaftigkeit des Schreibers in Abmessung der Lücken anzunehmen berechtigt ist, aber bei größeren muß man meistens auf eine sichere oder auch wahrscheinliche Ergänzung verzichten. Immerhin wird man über das von Pr. hierin Geleistete hier und da hinaus kommen können.

Als Beispiel diene S. 256, wo Origenes Joh. 4, 31 erklärt und von den Jüngern sagt (Z. 10): *ἤτοι εὑρηκότες ἐπιτηδείους τροφὰς παρὰ τοῖς ἑτεροδόξοις, λόγους τινὰς ἁρμόζοντας, * * ** [Lücke von über 40 Buchstaben] *αὐτῷ Φάγε* . . . Nun findet sich eine kürzere Parallele zu diesem Abschnitt unten Z. 17: *τρόφιμα ἤτοι ὄντα ἢ νομιζόμενα* . . . Da nun oben das zweite, mit *ἤ* beginnende Satzglied fehlt, so wird man dies unter Vergleichung der zweiten Stelle so ergänzen und in die Lücke einfügen können: . . . *ἁρμόζοντας ⟨τῇ οἰκονομίᾳ, ἢ οὕτως νομιζομένους φέροντες ἔλεγον⟩ αὐτῷ Φάγε* . . . Ferner würde ich Z. 21. 22 mit Benutzung von Wendlands Ergänzung so schreiben: *διὰ τί δὲ αὐ. ἡ. καὶ οὐχὶ ⟨ἁπλῶς ἔλεγον,⟩ ἄξιον ἰδεῖν· ⟨ἐπιτηδειό⟩τερον γὰρ ⟨ἂν⟩ ἐγέγραπτο* . . . und endlich Z. 25 f. nach Preuschen so herstellen: *καὶ ὅρα μήποτε εὐλαβούμενοι, μὴ ⟨πεινάσῃ⟩ ὁ λόγος ⟨ὡς μὴ⟩ ταῖς οἰκείαις τονούμενος ἢ ἰσχυροποιούμενος τροφαῖς, ἐρωτῶσιν αὐτὸν εὑρισκομένας ἐλέσθαι.*

Etwas mehr Aussicht auf sichere Heilung bieten einige der durch eingedrungenes Wasser zerstörten Zeilen der Handschrift, da die vorhandenen Buchstabenreste teils Anhaltspunkte zu Vermutungen, teils den Maßstab zur Prüfung des Gefundenen geben. Philologen mit scharfen Augen und guter Combinationsgabe werden hier gewiß noch manches erreichen. Zu solcher kritischen Arbeit muß man natürlich die Handschrift selbst vor Augen haben; die Angaben über die Größe der Lücken in Preuschens Ausgabe können, wenn sie auch so genau als möglich wären, doch für den Augenschein keinen Ersatz bieten. Einige dieser Schäden sind übrigens teils von Preuschen teils von Wendland mit recht glücklicher Hand geheilt, von anderen gilt das Gegenteil. Doch will ich auf diese Stellen hier nicht näher eingehen, sondern zunächst von solchen reden, wo Cod. Mon. 191 mitten im Tenor des Textes ohne Angabe einer Lücke ein oder mehrere Worte ausgelassen hat. Auch von diesen Verderbnissen des Textes sind schon viele in der neuesten Ausgabe richtig erkannt oder beseitigt worden. Bei einer so schmalen Überlieferung wie hier sind natürlich Auslassungen im Text ziemlich zahlreich. Ich füge folgende Ergänzungen als wahrscheinlich hinzu.

S. 73, 14 *πάλιν ἐὰν συνῶμεν τὴν γενομένην ἐν τῷ λόγῳ ζωήν, τὸν εἰπόντα »Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή«*, ... Nach S. 128, 23 f. ist

der Zusammenhang zwischen *τὸν εἰπόντα* und dem Vorhergehenden durch Einfügung von ⟨*ὄντα*⟩ vor *τὸν εἰπ.* herzustellen.

S. 77, 22 *Πάνυ δὲ βιαίως κατὰ τὸν τόπον γενόμενος ὁ Ἡρακλέων τὸ »Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν« ἐξείληφεν ἀντὶ τοῦ »Ἐν αὐτῷ« Εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς, οἱονεὶ ταὐτὸν νομίσας εἶναι τὸν λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς, . . .* Das sind Worte ohne Sinn. Das Verbum *ἐξείληφεν* (die Stelle fehlt im Wortregister), mit *βιαίως* zu verbinden, regiert als Object *τὸ »Ὃ γέγονεν . . . ἦν«*, für die Worte *ἀντὶ* bis *πνευματικούς* sucht man aber vergeblich nach einem Verbum. Dazu ist die Construction unverständlich. Das Verbum *ἐκλαμβάνειν* construiert Origenes mit einfachem oder doppeltem Accusativ, oder auch so: *ἐκλ. τι ἀντί τινος*, aber hier tritt die unmögliche Construction *εἰς* c. Acc. dazu. Diese Präposition *εἰς*, die hier den Zusammenhang stört, ist der Rest der notwendigen Verbalform *τιθ*⟩*εἰς*, wovon *τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πν.* abhängt. Man setze noch ein Komma vor *ἀντί*, und alles ist verständlich.

S. 82, 2 *τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων νοητέον, τῶν τε μοχθηρῶν πράξεων καὶ τῆς νομιζομένης γνώσεως, οὐκ οὔσης κατὰ ἀλήθειαν, τὸν λόγον τῆς σκοτίας ἐχόντων.* Die zuletzt genannten Anhänger falscher Lehre sind ebenso wie vorher (S. 81, 33) die Besitzer der wahren Erkenntnis so genau bestimmt, daß der Artikel nicht fehlen darf. Ich schreibe daher: ⟨*τῶν*⟩ *τὸν λόγον τ. σ. ἐχόντων.*

S. 82, 13 schreibe: *ποιὸν φῶς,* ⟨*δῆλον*⟩ *ὅτι τὸ »τῆς γνώσεως«*

S. 82, 27 *ἐπίστησον δὲ τῷ »Ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδὲ μία* [so wegen Z. 29]*« εἰ μὴ διὰ τοῦτο λέγεται τῷ εἶναι μὴ μίαν σκοτίαν . . .* Das ist unverständlich, trotzdem setzt Pr. kein entsprechendes Zeichen vor *τῷ* (oder *τῷ*?). Aus den vorausgehenden Worten ist diese Verbesserung zu entnehmen: . . . *λέγεται* ⟨*ἐν αὐ*⟩*τῷ εἶναι . . .*

S. 92, 34 . . . *τῶν διὰ μεσίτου καὶ ἀρχιερέως καὶ παρακλήτου καὶ † ἐπιστημονικῶς*[1] *προσερχομένων τῷ τῶν ὅλων θεῷ* ... so druckt Pr. und vermutet S. 93 App. 1 *ἐπιστημόνως*, We. ebenda *ἐπιστάτῃ μόνον*. Pr. übersieht bei seiner Vermutung das *καί*, das mir das Vorhandensein einer Lücke anzudeuten scheint. Es genügt ja auch nicht »*ἐπιστημονικῶς*« (was dem Substantiv

1) Warum Pr. dieses Wort als »verderbt« bezeichnet (S. 93 App. 1), ist rätselhaft; vgl. das Wortregister, besonders S. 489, 18, und Orig. I 36, 6.

τῇ νοήσει S. 93, 3 entsprechen würde) *προσέρχεσθαι*, sondern es muß das der *πίστις* (Z. 4) entsprechende *πιστικῶς* hinzukommen. Ich lese also . . . *παρακλήτου πιστικῶς καὶ ἐπιστημονικῶς πρ.*

S. **117**, 9 *οἱ δὲ ἀπὸ τῶν Φαρισαίων ἀπεσταλμένοι . . . . οἱονεὶ ὑβριστικὰς καὶ ἀνθρωποτέρας προσάγουσι τῷ βαπτιστῇ φωνὰς διὰ τοῦ* [Joh. 1, 25]. Pr. hat die Vermutung von We. *ἀνοητοτέρας* als richtig angenommen. Ich ziehe die Correctur: *ἀνθρωπ⟨ικ⟩ωτέρας* vor, vgl. Orig. III 239, 24 wo *θειότερον . . . πνευματικόν* und *σωματικὸν καὶ ἀνθρωπικώτερον* im Gegensatz stehen, und Orig. IV 230, 6 *γλῶσσα ἀνθρωπική* und 319, 20 *ἀνθρωπικώτερον ἐκλαμβάνειν* (= zu menschlich verstehn, Gegensatz: *θειότερον ἐ.*) und ähnliche Stellen.

S. **145**, 16 *εἰ μὴ ἄρα τις ἐρεῖ, ἐπὶ τὸ κατ᾽ ἀξίαν τῆς λύσεως ⟨καὶ⟩ βαστάξεως αὐτῶν μὴ χωροῦσαν τὴν θνητὴν φύσιν † ἥκειν ποτὲ ἀληθευόμενον ἔχειν τὸ μηδέποτε γενέσθαι ἱκανὸν λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων καὶ ἄξιον τοῦ αὐτοῦ.* Der Sinn der Stelle ist: es müßte denn jemand sagen, daß der Ausspruch, Johannes sei niemals geeignet und würdig gewesen, den Riemen zu lösen — — sich als wahr gesprochen erweise. Was steht aber dazwischen? doch wohl die Begründung hierzu. Da eine Infinitivconstruction vorliegt, so schiebe ich *⟨διὰ τὸ⟩* vor *ἐπὶ τὸ* ein, dann ist die Construction in Ordnung und das Kreuz überflüssig.

S. **173**, 30 . . . *ἢ προσιέμενος τὰ τέσσαρα εἶναι ἀληθὲς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν* ist in M überliefert. Offenbar fehlt etwas. Pr. schreibt deshalb . . . *εἶναι ⟨ἐρεῖ τ᾽⟩ ἀληθὲς* . . . We. dagegen: . . *τὰ τέσσαρα ⟨ἕκαστον ἐρεῖ⟩ εἶναι ἀ.* Die folgende Ergänzung der Lücke, die sich durch Abirren des Schreibers von dem einen Wort zu dem andern mit gleichem Anfang erklärt, dürfte vielleicht deshalb und auch sonst vorzuziehen sein: . . . *εἶναι ⟨ἀληθῆ ἐρεῖ τὸ⟩ ἀληθὲς* . . .

S. **174**, 1 ff. versucht Origenes die Differenzen der vier Evangelisten zu erklären und spricht deshalb von vier analogen Berichterstattern, Z. 18 von dem *δεύτερος*, Z. 24 von dem *τρίτος* und *τέταρτος*, nur der *πρῶτος* wird nicht direct erwähnt, und doch muß Z. 15—18 *ὤφθη ὁ θεὸς — πεποίηκεν τάδε* als von dem *πρῶτος* (vgl. *πρότερος* Z. 19. 22) ausgesagt angenommen werden. Ich ergänze deshalb so (Z. 15): *ὥστε εἶναι τοιαύτας αὐτῶν τὰς διηγήσεις, ⟨τοῦ μὲν πρώτου ὅτι⟩ ὤφθη ὁ θεὸς* . . . und Z. 18:

τάδε· ὁ ⟨δὲ⟩ δεύτερος . . . Nun hat aber Pr. auch übersehen, daß das ganze Stück S. 174, 1—175, 3 eine einzige Riesenperiode darstellt, daß mit *συμφερέσθωσαν* (Z. 24) lediglich der Vordersatz wieder aufgenommen wird, und daß der Nachsatz erst mit *δόξει* (Z. 27) beginnt. Die sinnwidrige Zeichensetzung Preuschens ist also so zu verbessern: Z. 18. 23. 24. 27 Kolon statt Punkt, auch sind die Paragraphenzahlen am Rand zu streichen.

S. **189**, 29 Der mit *ἀναβῆναι* beginnende Satz hat keine Verbindung mit dem vorhergehenden, ich verbessere deshalb so: *ἀναβῆναι ⟨δὲ⟩ τῷ λόγῳ* . . .

S. **190**, 17 ff. Das durch ein Kreuz bezeichnete Verderbnis glaube ich auf einfachere Weise, als We. (bei Pr. S. 190 App. 18), so beseitigen zu können: *σῶσαι δὲ τὸ βούλημα τῶν ἀνδρῶν ἔστιν ἐννοήσαντα τὰ περὶ τῆς ⟨ἐν⟩ Καφαρναοὺμ εἰρημένα ἡμῖν ἐν τοῖς πρὸ τούτων* [*ἐν*]*διατριβ⟨ῆς⟩, ᾗ πλησίον τυγχάνει τοῦ τῶν Ἰουδαίων πάσχα* . . . Das von mir eingefügte *⟨ἐν⟩* war wohl am Rand nachgetragen und an falscher Stelle vor *διατριβῆς* eingesetzt worden; die verschränkte Wortstellung hat dann eine schnelle Heilung des Schadens verhindert.

S. **194**, 14 *τῶν μὲν τριῶν ἐν μιᾷ ⟨καὶ⟩ τῇ αὐτῇ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐπιδημίᾳ τοῦ κυρίου λεγόντων* . . . ., *τοῦ δὲ Ἰωάννου ἐν δυσὶν* . . . *τοῦ κυρίου εἰς Ἱεροσόλυμα ἀνόδοις ἀπαγγέλλοντος* . . . Das von mir eingesetzte *⟨καὶ⟩* scheint für den Zusammenhang nötig, um die völlige Übereinstimmung der Synoptiker in diesem Fall, wie Origenes will, hervortreten zu lassen.

S. **195**, 28 f. ist überliefert: *τοὺς πωλοῦντας τὰς βόας καὶ τὰ πρόβατα καὶ περιστεράς* . . . Ich denke, es ist besser, nach S. 196, 3. 10 f. (vgl. S. 224, 26 f. 287, 8 f.) zu corrigieren: *τοὺς πωλοῦντας τοὺς βόας καὶ τὰ πρόβατα καὶ ⟨τὰς⟩ περιστεράς*, als die künstliche Erklärung Preuschens (S. 195 App. 29) zu billigen.

S. **205**, 6 Der von Pr. in den Worten *εἰ δυνατὸν † ὡς τάς γε ἐναλλαγὰς τῶν γεγραμμένων καὶ τὰς διαφωνίας διαλύεσθαι παρὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς τρόπον* . . . richtig erkannte, aber nicht verbesserte Fehler ist m. E. durch Ausfall von einigen Buchstaben verursacht und so zu verbessern: *εἰ δυνατὸν ⟨ἑτέρ⟩ως τάς γε* . . . *διαλύεσθαι παρὰ τὸν* . . *τρόπον*, vgl. z. B. Z. 12: *ἑτέρως παρὰ τοὺς τρεῖς*.

S. **212**, 4 *ἀναστάσεως γὰρ ἦν καὶ τὸ ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ γενέσθαι ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ, ἀναστάσεως δέ, ὅτε φαινό-*

μενός φησι· . . . [Joh. 20, 17], τὸ δὲ τέλειον τῆς ἀναστάσεως ἦν, ὅτε γίνεται πρὸς τὸν πατέρα. Das Subject zu φησι und γίνεται fehlt und kann auch aus dem Vorhergehenden nicht ergänzt werden. Ich vermute nach Joh. 20, 17, daß das Compendium von Ἰησοῦς ausgefallen ist, und schreibe: ὅτε φαινόμενος ⟨Ἰησοῦς⟩ φησι· . . .

S. 216, 27 war nach der zugrunde liegenden Schriftstelle eher so zu ergänzen: οἱ δὲ ἐπιστάται, ⟨τρεῖς χιλιάδες καὶ⟩ ἑξακόσιοι τυγχάνοντες . . .

S. 217, 19 f. ist so wie Pr. druckt unverständlich; ich vermute, daß ὄντος ausgefallen ist, und schreibe: . . . πρὸς τὸ ὡς πνεύματος ⟨ὄντος⟩ γραμμάτων ζητῆσαι τοῦ πνεύματος νοῦν ἐν τούτοις ἄξιον.

S. 224, 1 ff. Die bei Pr. angedeutete Lücke ist wohl eher so auszufüllen: καὶ ⟨ἐπεὶ θεωροῦντες τὰ⟩ σημεῖα πιστεύουσιν . . ., ὁ Ἰησοῦς . . . Denn da mit ὁ Ἰησοῦς der Nachsatz beginnt, so ist vorher sehr wahrscheinlich die Conjunction des Vordersatzes nebst dem Participium, von dem ⟨τὰ⟩ σημεῖα abhängt, ausgefallen.

S. 227, 17 ἕτερον δὲ καθ' ὃ πολλάκις οἱ πένητες καὶ ἐν ἀπορίᾳ ὄντες τῶν ἐπιτηδείων φασὶν κεκορεσμένοι τὸ πεινῆν ἢ διψῆν. Da κεκορεσμένοι doch wohl concessiv zu verstehen ist, so füge ich davor ⟨καὶ⟩ ein; das Compendium ist vielleicht, wie auch sonst, als ν verlesen und zu φασί gezogen worden.

S. 266, 28 ff. ist m. E. von We. noch nicht lesbar gemacht worden. Außer einigen leichten Correcturen bringt eine andere Ergänzung, wie ich glaube, die Stelle in Ordnung. Ich schreibe: καὶ γὰρ ἀδιανόητον ἡμῖν φαίνεται μὴ περὶ ἑνὸς αὐτὸν ἐν τούτοις πᾶσιν διαλαμβάνειν θερισμοῦ, ἐπείπερ κατὰ τοὺς ἁπλούστερον ἐκδεχομένους ⟨ὡς οὐκ⟩ ἀληθὲς λέγουσιν ἐπιπλήσσει [ἐπιπλήξει M] τοῖς μαθηταῖς, νομίζουσιν ὡς οἷόν τε [οιονᾶι M] μετὰ τετράμηνον ἔρχεσθαι τὸν θερισμόν . . .

S. 277, 9 Der von Pr. gedruckte Text ist fehlerhaft. Nach S. 142, 15 hätte Pr. die gute Vermutung Wendlands mit mehr Grund als andere in den Text setzen können. Aber es liegt, wie ich meine, auch hier die Verlesung des Compendiums von καὶ in ν vor: ἵνα χωρῆσαι δυνηθῶσι καὶ [δυνηθῶσιν M] νοῆσαι τὰ μυστήρια (vgl. S. 438, 5 f. ἅτε μηδέπω χωρῶν τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, scil. τοῦ μυστηρίου).

S. **289**, 20 fehlt die Verbindung des Particip. *γενόμενον* mit dem folgenden Particip. *πεπυρωμένον*, auch ist der Genetiv *τῶν πεπυρωμένων βελῶν* unverständlich; ich schreibe daher: . . . *καὶ πρὸς τῷ ἀποθανεῖν τῷ θεῷ γενόμενον ⟨καὶ διὰ⟩ τῶν πεπυρωμένων βελῶν τοῦ ἐχθροῦ πεπυρωμένον καὶ . . . λεγόμενον.*

S. **296**, 11 f. scheint mir eher eine Lücke (in der das Subject zu *εὑρήσει* gestanden hat) als eine Verschreibung im Text vorzuliegen. Ich schlage vor: *ὑπὸ γὰρ μόνων τῶν τοιούτων παρατηρήσεων καὶ ἐξετάσεων ⟨ὁ ποιησάμενος ἀκριβεῖς⟩ τὰς βασάνους εὑρήσει . . τοὺς καρποὺς τῶν πόνων . . .* (vgl. S. 130, 5 f.).

S. **296**, 25 Pr. nach We. druckt: *ἤγουν [περὶ] τὸ σημεῖον λέγεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τούτοις »Περιτμηθήσεται ὑμῶν πᾶν ἀρσενικόν . . . .* (Gen. 17, 10 f.).« Vorher ist in der Exegese von Joh. 4, 54 von den Begriffen *σημεῖον* und *τέρας* die Rede; Origenes stellt fest, daß zwar *τέρατα*, aber nicht *σημεῖα* in der Schrift mit einem gewissen *παράδοξον* verbunden erscheinen. Nun folgt ein Beleg aus der Schrift für den Begriff *σημεῖον* Z. 25—29: die Beschneidung ist ein solches Zeichen. Diesen Hauptbegriff erwartet man aber sofort am Anfang angegeben zu sehen. Auch hier hat der Ausfall von ein paar Buchstaben den klaren Sinn der Stelle verdunkelt; offenbar ist sie so herzustellen: *ἤγουν περιτο⟨μῆς⟩ σημεῖον λέγεται . . .*

S. **307**, 10 f. *Ἐπεὶ δὲ ἔστιν ὠφεληθῆναι τὸ κοινὸν διχῶς, ἀπό τε λόγων καὶ ἀπὸ πράξεων, ὧν ὁ δίκαιος πράττῃ* (so vom Schreiber aus *πρ̊* verbessert M), . . . Da mit *ὁ δίκαιος* eine neue Seite in M beginnt, so konnte hier noch leichter als sonst ein Wort ausfallen. Ich ziehe daher vor, nach M so zu schreiben: *ὧν ⟨ἂν⟩ ὁ δίκαιος πράττῃ . . .*

S. **310**, 26 *διόπερ οὐδὲ πολλοὶ γνώσονται ἀλήθειαν, καὶ εἰ ἀλήθεια ἐλευθεροῖ, ἐλεύθεροι οὐ γίνονται· σφόδρα γὰρ ὀλίγοι χωροῦσι τὴν ἐλευθερίαν.* Die beiden letzten Sätze drücken offenbar den Gedanken aus, daß nur wenige frei sind, der zweite gibt mit *γάρ* die Begründung zum ersten. Aber in diesem fehlt gerade der Begriff, der nach dem Vorhergehenden hier erwartet werden muß und nicht ergänzt werden kann; man corrigiere: . . . *ἐλεύθεροι οὐ ⟨πολλοὶ⟩ γίνονται . . .*

S. **315**, 7 ff. *ὅτι δὲ κατὰ ἀνακεχωρηκότας λόγους καὶ μὴ κατημαξευμένους ἔφασκον, † τὸν ἄδηλον ἐν Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.* Ich stimme mit

E. Klostermann (a. a. O. S. 280) darin überein, daß das Verderbnis hier durch Wortausfall verursacht ist. Während aber Kl. schreibt: *. . . ἔφασκόν τινα, δῆλον, εἴπερ τὸν κύριον ἔλεγον ἐν B. . . . .*, meine ich, daß hinter *ἔφασκον* die Worte *δῆλον ἐκ τοῦ ὅτι ἔφασκον* wegen Homoioteleuton ausgefallen sind, und ändere dann nur noch: *τὸν ἄδολον*. Das Object zu *ἔφασκον* ist aus dem Vorhergehenden leicht zu ergänzen (*τοῦτο* Z. 6).

S. **315**, 32 ff. Die mit *ὅπερ οὕτως παρίσταμεν* eingeleitete Periode setzt sich bis *δηλοῖ* (S. 316, 2) fort; Pr. hat, anstatt etwa S. 315, 24 *ἴδωμεν . . .* einzurücken, fehlerhaft hier einen Absatz stehen lassen, obgleich S. 316, 3 ff. noch eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängt: das *δέ* hinter *Ἐάν* (S. 316, 3) bezieht sich sehr wahrscheinlich auf *μέν* hinter *πάντων* (S. 315, 32). Daraus ergibt sich weiter die Annahme des Ausfalls einer Conjunction. Ich schreibe nach *παρίσταμεν* so: *⟨ἐπεὶ⟩ πάντων μὲν αἱ ψυχαὶ τῶν ἀπαλλαττομένων τοῦ σώματος . . . παραλαμβάνονται, εἰκὸς ὅτι κρείττους εἰσὶν τῶν ψυχῶν ⟨οἱ⟩ ἐπὶ ταύτης τῆς διακονίας τεταγμένοι . . .* Auch die Einfügung von *⟨οἱ⟩* ist notwendig, vgl. Z. 33 *τῶν ἐπὶ τοῦτο τεταγμένων*.

S. **323**, 26 Die Einfügung von *⟨οὖν⟩* halte ich nicht für passend, sondern schreibe dafür so: *ἐπιπλεῖον ⟨ἐπὶ τῶν⟩ νοητῶς καταβαινουσῶν* [scil. *ψυχῶν*] *νοήσεις* [scil. *διαφοράν*]. Vgl. zu *ἐπὶ τῶν* Z. 24 und S. 329, 18. 332, 32. Vorher dürfte besser zu lesen sein: *. . . οὐ χαλεπῶς εὑρήσεις διαφοράν*, vgl. S. 325, 30.

S. **338**, 26 *. . . τὸ οἰκοδομῆσαι θυσιαστήριον κυρίῳ τῷ ὅπου ἡ ὑψηλὴ δρῦς ἐπιφαινομένῳ καὶ ἡμῖν . . .* So Preuschens Text und M fehlerhaft. Die folgenden Worte: *ἀπὸ τοῦ τόπου τῆς ὑψηλῆς δρυός* (Z. 28) geben die Verbesserung an die Hand, schreibe: *. . . κυρίῳ ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἡ ὑψηλὴ δρῦς, ἐπιφ. κ. ἡ.*

S. **340**, 8 ist offenbar lückenhaft überliefert. Die Ergänzung dürfte etwa so lauten: *Οἱ ζητοῦντες ἀποκτεῖναί ⟨τινα, ἄνθρωπον ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι, ἐπεὶ θεὸς οὐκ ἀποκτίννυται . . .* Der Ausfall ist durch Homoioteleuton veranlaßt.

S. **340**, 29 f. *κἂν ἁπλούστερον μέντοι γε κατὰ τὸν τόπον ἐκλαμβάνωμεν . . .* Vor *κατὰ* ist natürlich *⟨τὰ⟩* einzusetzen.

S. **348**, 4 f. ist ebenfalls der Ausfall eines Wortes anzunehmen: *οὐ γὰρ ἐκ νύμφης, ἀλλ' ἐκ πόρνης, τῆς ὕλης, οὗς γεννᾷ ⟨γεννᾷ⟩ ὁ διάβολος ἢ ποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτοῦ . . .* Denn ohne *⟨γεννᾷ⟩* wäre das folgende *ἤ* unverständlich.

S. **363**, 30 *μόγις δέ ποτε τοῦτο καὶ μετὰ πολλὰ ἐγγίνεταί τινι.* Der Ausdruck *μετὰ πολλὰ* erscheint mir hier nach dem Begriff *μόγις* zu schwach und farblos, sodaß ich lieber den Ausfall eines Substantivs, wie ⟨*πάθη*⟩, hinter *πολλά* annehmen möchte.

S. **374**, 10 *οἱ μὲν οὖν ἐχθροὶ ἴσονται τε λέγοντες αὐτὸν δαιμόνιον ἔχειν, ἡμεῖς δὲ αὐτῷ πειθόμεθα φάσκοντι . . .* So liest M. Pr. corrigiert *εἴσονταί τι* (er wollte wohl *πείσονταί τι* verbessern), We. vermutet *ψεύσονταί τι* nicht überzeugend; denn man erwartet ein Prädicat, das eine Strafe für die *ἐχθροί* ausspricht. Nun scheint mir der Vergleich von Act. 5, 37 (. . . *καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν*) zur Heilung der Stelle zu führen; denn oben betont Origenes: *αὐτῷ πειθόμεθα*, d. h. nicht dem Galiläer Judas, sondern Jesus. Danach vermute ich, daß *ἴσονται τε* der Rest von ⟨*διασκορπισθ*⟩*ήσονται* ist.

S. **391**, 7 ob: *τὴν δόξαν* ⟨*τοῦ*⟩ *θεοῦ*, vgl. Z. 9. 10 f.?

S. **396**, 32 ff. Die Stelle ist mit engerem Anschluß an M, als bei Pr. geschehen ist, etwa so lesbar zu machen: *καὶ περιεστὼς γε* ⟨*ὁ τοι*⟩*οῦτος ὄχλος θαυμάσαι* ⟨*ἂν ὅτι*⟩ *οὕτω δυσώδης ἀπὸ τῶν πρὸς θάνατον ἁμαρτημάτων τις γεγενημένος . . . ἐπαλινδρόμησεν . ., καὶ θαυμάσας πιστεύσαι ἄν ποτε . . .* Aus Z. 35 ergibt sich *θαυμάσαι* ⟨*ἄν*⟩ mit Notwendigkeit, Preuschens Änderung *ἐθαύμασεν* nimmt auf das Folgende keine Rücksicht. Der *ὄχλος* ist Z. 31 f. so deutlich charakterisiert, daß von ihm (ebenso wie vorher von dem *νεκρός*) *τοιοῦτος* gesagt werden kann, das mir wenigstens passender als *οὗτος* ⟨*ὁ*⟩ (V und Pr.) erscheint.

S. **405**, 18 *ἐκ δὲ τῶν περὶ τὸν Καϊάφαν ἀναγεγραμμένων . . . ἔστιν* ∗ *ὅτι καὶ μοχθηρὰ ψυχὴ ἐπιδέχεταί ποτε τὸ προφητεύειν.* Die nächstliegende Ergänzung des ausgefallenen Wortes bildet ⟨*ἰδεῖν*⟩ und nicht ⟨*σαφηνίσαι*⟩, was Pr., oder ⟨*εἰπεῖν*⟩, was V einfügt.

S. **443**[1], 20 ff. *ἐπεὶ τὸ* [Joh. 13, 13] . . . . . *οὐκ ἀξιῶ μηδὲν ἔχειν βαθύτερον καὶ παρὰ τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν νενοημένον . . .* Da *καί* nur bedeuten könnte »sogar«, diese Bedeutung aber hier nicht passt, so vermute ich, daß so zu ergänzen ist: . . . . *βαθύ-*

1) Z. 8 schreibe ich ebenso wie E. Klostermann (a. a. O. S. 281) *ὡς ἐνδεεῖς τῶν μαθη⟨μά⟩των . . .* Eine Correctur ist hier so notwendig, daß man sich wundern muß, bei Pr. nichts bemerkt zu finden.

τερον καὶ μυστικώτερον〉 *παρὰ τὸ . . .* (vgl. S. 331, 16 *βαθύτερον καὶ μυστικώτερον λέγεσθαι*).

S. **445**, 10 . . . *οὐδὲν ἧττον γεγονέναι κατὰ τὸ ῥητόν, ἀκουστέον* . . . We. hat aus *γεγονέναι* richtig *γέγονε καὶ* hergestellt. Aber da *ἀκουστέον* noch mit zum Vordersatz gehört, ist eine Copula nötig; schreibe: 〈*καὶ*〉 *ἀκουστέον* [scil. *ἐστίν*].

S. **455**, 31 f. *νῦν δὲ πρόκειται λέγειν πῶς τὰ προειρημένα »Εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη« οὐ τὴν ψυχὴν οὐδὲ τῇ ψυχῇ, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ »τῷ πνεύματι«*. Dieser von Pr. für richtig befundene Text von M leidet an zwei Fehlern: da *πῶς* mit *ἐταράχθη* zu verbinden ist, so steht *τὰ προειρημένα* ohne Zusammenhang da; ich corrigiere daher: 〈*κατὰ*〉 *τὰ προειρημένα*. Ferner ist *ἐταράχθη . . . τοῦ πνεύματος* falsch, es muß wohl heißen: . . . 〈*ὑπὸ*〉 *τοῦ πνεύματος*.

S. **461**, 18—24 *εἴπερ δὲ ἃ ἐλάλει ῥήματα ὁ Ἰησοῦς πνεῦμά ἐστιν καὶ οὐ γράμμα, δι' ὅλων ζωή ἐστιν καὶ οὐδαμῶς θάνατος, καὶ μιμούμενος αὐτὸν ὁ μαθητὴς . . . ἀναγράφει, ἀκουστέον τοῦ . . .* Der Nachsatz beginnt hier ohne Zweifel mit *ἀκουστέον*, voraus geht der mit *εἴπερ* beginnende und in zwei Teile mit den Subjecten *ῥήματα* (Z. 19) und *ὁ μαθητὴς* (Z. 20) zerfallende Vordersatz, dessen erstes Prädicat *ἐστιν* (Z. 19), dessen zweites *ἀναγράφει* (Z. 21) bildet. Daraus folgt, daß hinter *δι'* eine Lücke anzunehmen und etwa so zu ergänzen ist: *δι'* 〈*ὧν*〉 *ὅλων* [scil. *ῥημάτων*] *ζωή ἐστιν . . .*

S. **466**, 28 . . . *ᾤοντο λέγειν αὐτὸν τῷ ἔχοντι . . . . ὅτι ὠνήσεταί οὗτος ὧν χρήζομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ ἐκ τῶν συναχθέντων δώσει τοῖς πτωχοῖς*. Ich bezweifle, daß dieser so von Pr. hergestellte Text richtig ist. Denn statt *ὠνήσεται* ist *ωνησῃ* in M überliefert, und *δώσει* ist dort fast völlig verschwunden; doch glaube ich aus den Spuren schließen zu dürfen, daß wahrscheinlich *δώσεις* (*εις* über *σ* geschrieben), aber nicht *δώσει* dagestanden hat. Im Anschluß an die hs. Überlieferung läßt sich die Stelle so in Ordnung bringen: . . . *ὅτι ὠνήσῃ* 〈*ὧν*〉 *οὗτος . . . ἢ . . δώσεις τοῖς πτωχοῖς*. Dahinter ist dann zu schreiben: *ὁ δὲ* [*γὰρ* M Pr.] *Ἰησοῦς οὐ τοῦτο ἔλεγεν . .*, denn *δέ* entspricht dem *μέν* Z. 27, neben welchem die Begründung mit *γάρ* ja schon gegeben ist.

S. **472**, 28 ff. fehlt die Satzverbindung, ich verbessere: . . . *δόξα ἂν λέγοιτο εἶναι θεοῦ ὀφθεῖσα. ἐπεὶ* 〈*οὖν*〉 *ὁ κεκαθαρμένος . . .*

νοῦς, ἵνα ἀκριβώσῃ . ., ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται, λεκτέον τοιοῦτον εἶναι τὸ . . . . Das Komma vor *λεκτέον* setzt auch E. Klostermann (a. a. O. S. 281).

S. 473, 12 ff. *γινώσκων οὖν τὸν πατέρα ὁ υἱός, αὐτῷ τῷ γινώσκειν αὐτόν, ὄντι μείζονι ἀγαθῷ καὶ † ὁποῖον ἀνοῖ ἐπὶ τελείαν γνῶσιν, ἣν γινώσκει ὁ υἱὸς τὸν πατέρα, ἐδοξάσθη.* We. vermutet (bei Pr. zu S. 473, 14) *. . . καὶ ἑτοιμάζοντι ἐπὶ . . .*, ich glaube mit folgendem Vorschlag dem Überlieferten mehr gerecht zu werden: *καὶ ὁποῖον* [scil. *ἀγαθόν*] *ἂν ⟨ἄγ⟩οι ἐπὶ τελείαν γνῶσιν . . .*

S. 479, 14 ff. ist so wie Pr. druckt sinnlos. Der Umstand, daß E. Klostermann (a. a. O. S. 282) und ich die gleiche Verbesserung gefunden haben, mag für ihre Evidenz sprechen. *Καὶ εἰ μὲν μὴ προτέτακτο τοῦ . . . τὸ . . ., κἂν ἁπλούστερον ἐδοκοῦμεν . . . . ψυχῆς· νυνὶ δὲ ⟨ἐπεὶ⟩ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι . . . εἰς ᾅδου, πῶς . . . οὐκ ἐδύναντο ἀπελθεῖν;* So ist die Periode erst verständlich.

S. 480, 6 ff. Auch hier ist der ursprüngliche Wortlaut durch Ergänzung der im Text von M vorhandenen Lücke und kleine Änderungen etwa so wieder herzustellen: *ὥσπερ δὴ* [δὲ M Pr.] *καὶ ἐν τῷ »Ἐφημίσθη . . . .« καὶ »Οὗτος . . .« καὶ »Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε« καὶ »Μὴ ἀπόστητε ἀπὸ κυρίου ⟨ἐν ταῖς σήμερον ἡμέραις« ἢ⟩ »ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ«* [Jos. 22, 29]. *ἐπαγγέλλεται οὖν τῷ* [so M, *αὐτῷ* Pr.] *ἀξιώσαντι μνησθῆναι αὐτοῦ . . . τὸ ἐν τῷ ἐνεστηκότι αἰῶνι . . . τοῦ θεοῦ.*

Wenn ich nun auch selbst nicht glaube, mit den vorstehenden Ergänzungen durchweg etwas Sicheres geboten zu haben, so scheint mir doch so viel nachgewiesen zu sein, daß der von Preuschen herausgegebene Text des Johannescommentars weit mehr Lücken enthält, als in der Ausgabe zutage tritt, vermutlich auch noch mehr, als E. Klostermann und ich bisher dazu entdeckt haben. Anderseits hat aber Pr. auch gelegentlich ohne Grund solche Lücken angenommen. Denn wenn er S. 58, 34 ⟨*τὸν*⟩ hinter *οὐρανὸν* einschiebt und zur Begründung auf S. 59, 23 (*ἐν ἀνεῳγότι τῷ οὐρανῷ*) verweist, so verkennt er nicht nur vollständig den Unterschied eines wörtlichen Citats und einer nicht wörtlichen Anspielung auf dasselbe, sondern ist auch selbst nicht consequent. Denn nach seiner Theorie müßte mindestens ⟨*τὸν*⟩ vor *οὐρανὸν* stehen, oder es müßte so geändert werden:

ἑώρακα ἀνεῳγότα τὸν οὐρανόν. Wenn man ferner S. 60, 16. 20 (*ἐν τῷ ἀνεῳγότι οὐρανῷ*) zum Vergleich heranzieht, was Pr. hier unterlassen hat, so wäre zu schreiben: *ἑ. τὸν ἀνεῳγότα οὐρανόν*. Was ist nun richtig? Dieses eine Beispiel zeigt deutlich, wohin die übermäßige Betonung von Anspielungen auf Schriftstellen und ihre willkürliche Verwendung zu scheinbar nötigen Correcturen der wörtlichen Citate führen würde.

Auch an nicht wenigen andern Stellen wird man (wie dies schon E. Klostermann getan) den Text von M gegen unbegründete Veränderungen, die er in Preuschens Ausgabe, sei es im Text, sei es im Apparat, erfahren hat, in Schutz nehmen müssen. Ich führe folgende Stellen zum Beweis an.

S. 68, 6 *οὐ γὰρ δήπου διὰ τοῦ λόγου τὸ περὶ τὸν λόγον γεγένηται* M. Pr. druckt nach We. *παρὰ τὸν λόγον* unrichtig, da Origenes Z. 9 zur Begründung des vorher Gesagten Ps. 103, 24 citiert, wo es heißt: *πάντα ἐν σοφίᾳ* (und nicht: *πάντα διὰ τῆς σοφίας*) *ἐποίησας*, also von Origenes der Logos als umgeben von der *σοφία τοῦ πατρός* (Z. 8) gedacht wird; vgl. S. 51, 8 ff., wo Origenes ausführlicher darüber handelt.

S. 76, 4 *λόγον γὰρ προϋπάρξαι τὸν καθαίροντα τὴν ψυχὴν ἐν τῇ ψυχῇ δεῖ, ἵνα μετὰ τοῦτον καὶ τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ κάθαρσιν . . . ἡ ἀκραιφνὴς ζωὴ ἐγγένηται παρὰ παντὶ τῷ τοῦ λόγου . . . αὐτὸν ποιήσαντι χωρητικόν*. So liest M ganz richtig, und für Änderung der Präposition *μετά* in *κατά* ist kein Grund vorhanden. Denn offenbar liegt die *κάθαρσις* zeitlich vor dem *ζωὴν ἐγγενέσθαι*, und daß auch *μετὰ τοῦτον* [scil. *τὸν λόγον*] so gesagt werden kann, zeigen parallele Stellen, z. B. S. 465, 12 f. (*ἵνα μετὰ τὸ ψωμίον εἰσέλθῃ εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς*). Eher hätte Pr. an *παρὰ παντὶ τῷ . . .* Anstoß nehmen können, da *ἐγγίνεσθαι* sonst mit dem bloßen Dativ bei Origenes construiert zu werden pflegt.

S. 82, 19. 24 hätte Pr. das von M gebotene *αὐτοῦ* ruhig übernehmen, statt in *αὑτοῦ* ändern sollen; Pr. zeigt sich auch hier inconsequent, da er Z. 21 *αὐτοῦ* uncorrigiert gelassen hat. Ferner sehe ich Z. 33 gar keinen Anlaß, mit Br. *τοῦ κόσμου*(2) zu streichen; M hat ganz richtig: *ὅτι φῶς ἐστι τοῦ κόσμου ὁ ἅγιος* (wobei Mt. 5, 14 benutzt ist), mit »*καὶ σκοτία*« beginnt dann das Citat I Joh. 1, 5.

S. 84, 4 ist *ἀγωνίζονται* nicht zu beanstanden, da *ἀγωνί-*

ζεσθαι mit Inf. (vgl. S. 194, 25 f. ζητεῖν ἀγωνιζομένῳ ganz gebräuchlich ist und hier sehr gut passt; vgl. auch E. Klostermann a. a. O. S. 274.

S. **127**, 5 . . . ὁ μὲν γὰρ βοῶν τὸ »Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου« καὶ λέγει· ἐνδέχεται δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο λέγειν μὴ βοῶντα. βοᾷ δὲ καὶ κέκραγεν, ἵνα . . . We. hat τὸν αὐτὸν τοῦτον geändert, und Pr. hat die Correctur in den Text gesetzt. Aber darum handelt es sich hier doch nicht, daß dieselbe Person (die Worte) sprechen kann, ohne zu schreien, sondern darum, daß Johannes dieselben Worte sprechen kann, ohne zu schreien. Er schreit aber, heißt es dann weiter, damit auch die ferner Stehenden es hören.

S. **128**, 15 ff. ἀγαθὴ γὰρ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα πρὸς τὸν ἀγαθὸν πατέρα . . . . αὐτὴ δὲ ὁδὸς στενὴ μέν . . . . ἀλλὰ καὶ τεθλιμμένη . . . ἐστιν ὁδός (ἐπεὶ οὐκ εἴρηται . . ., θλίβει γὰρ . . . ὁ μὴ ὑπολυσάμενος . . . μηδὲ γνησίως παραδεχόμενος ὅτι . . . ἐστίν), ἀπάξει δὲ ἐπὶ τὴν ζωὴν ὄντα τὸν εἰπόντα . . . So liest (ohne die von mir hinzugefügte Interpunction) M ohne Anstoß. Die von Pr. nach V in den Text aufgenommene Conjectur . . . αὕτη δὲ ⟨ἡ⟩ ὁδός erscheint mir ebenso unnötig, wie Preuschens Interpunction der ganzen Stelle sinnwidrig.

S. **144**, 9 ist der Text ohne jeden Anstoß und richtig interpungiert. Denn da Origenes die ἐνανθρώπησις gleichsetzt dem ἕτερον τῶν Χριστοῦ ὑποδημάτων, so folgt, daß nach seiner Annahme ἡ εἰς ᾅδου κατάβασις durch τὸ λοιπόν (scil. τῶν Χριστοῦ ὑποδημάτων) bezeichnet wird. Also gehört τὸ λοιπόν zum Vorhergehenden und nicht zum Folgenden, und die Bemerkung im Apparat 9 ist als falsch zu streichen.

S. **212**, 8 ἐπεὶ δὲ οἱ συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ . . . Dazu bemerkt Pr. im Apparat 8 »wohl συγχρεόμενοι τῷ z. l.«; er meint vermutlich συγχρώμενοι, aber das Überlieferte ist vollkommen richtig. Origenes spricht hier von Leuten, die bei der Erörterung des Verhältnisses von Vater und Sohn im Hinblick auf Stellen wie I Kor. 15, 15. Joh. 2, 19 in Verwirrung geraten und betonen zu müssen glauben, daß Vater und Sohn der Zahl nach nicht verschieden seien (Z. 13 f.). Im Gegensatze zu diesen weist dann Origenes auf die Notwendigkeit hin, Vater und Sohn als verschiedene Personen zu denken.

S. 230, 4 . . . *ἔνια μὲν οὐ κεχώρηκεν γραφή, ἔνια δὲ οὐδὲ ἀνθρωπίνη φωνὴ . . . ἢ γλῶσσα ἀνθρωπική*· so ist nach M (wo *ἡ γλῶσσα* steht) zu schreiben, aber nicht mit We. in *καὶ γλῶσσα* zu verändern.

S. 243, 7 . . . *δῆλον ὅτι ὡς βλέπει οὕτω καὶ προσκυνεῖ τῷ θεῷ, καὶ διὰ κατόπτρου προσκυνεῖ τῷ θεῷ* . . . Pr. corrigiert ohne Grund . . . *δ. ὅτι ⟨εἰ⟩ ὡς βλέπει* . . ., denn das erste *προσκυνεῖ* wird durch das zweite näher erläutert, und *καί* (vor *διά*) bedeutet »und zwar«.

S. 257, 15 *ἔτι δὲ καὶ τὸ ἀνόμοιον τοῦ φωτὸς πρὸς τροφήν, καὶ τοῦ ποτοῦ πρὸς τὰ βρώματα* * * * Warum soll hier an einer so lückenhaft und unsicher überlieferten Stelle das ganz passende Wort *ποτοῦ* in *ἐλαίου* geändert und dies sogar in den Text gesetzt werden? Ist nicht *τὸ ἔλαιον* eine Art *ποτόν* für die *λαμπάς*? Vgl. in der Exegese von Mt. 25, 1 ff. (In Mt. Comm. Ser. 63, Lom. IV p. 355 Z. 4) die Worte: oleum nutrimentum luminis sui.

S. 271, 26 . . . *ὁ θερίζων δύο καρποὺς τοῦ θερίζειν ἔχει· ἕνα μὲν ὅτι λαμβάνει μισθόν, ἕτερον δὲ ὅτι συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Pr. setzt zweimal *ὅτε* für *ὅτι* in den Text — mit Unrecht, denn es handelt sich hier nicht sowohl um die Zeit, wann der zwiefache Lohn gewonnen, sondern darum, daß er gewonnen wird. Ferner ist in dem folgenden Citat Z. 29 die Einfügung von *⟨ἔρχεται⟩* falsch, vgl. Orig. I 40, 10.

S. 308, 14 . . . *εἴ ποτε πτωχὴ ψυχὴ . . βάλλει ὅλῃ δυνάμει, διὰ τοῦτο δικαιουμένη* . . . So steht ganz richtig in M, während V hier, wie S. 329, 6 und sonst, ein unnötiges *⟨καὶ⟩* vor *διὰ τοῦτο* eingefügt hat, das nun auch in der neuesten Ausgabe wieder erscheint.

S. 309, 1 Da *μεμαθηκόσιν* mit *δυναμένοις* (Z. 3) zusammengehört und durch *καί* verbunden ist, darf nicht, wie Pr. meint, dieser Copula wegen ein *⟨τε⟩* vor *τελείοις* Z. 1 eingeschoben werden.

S. 388, 16 . . . *ἐπαποροῦσιν λέγοντες· »Μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν;« οὐχ ὁρῶσιν δὲ ὅτι οὐ μόνον τοῦ Ἀβραάμ, ἀλλὰ καὶ παντὸς* . . . Da die Verba *ἐπαποροῦσιν* und *ὁρῶσιν* eng zu verbinden sind (man vermisst ein *μέν* hinter *ἐπαποροῦσιν*), so läßt sich das stark betonte *μείζων* leicht ergänzen und braucht nicht mit Pr. hinter *μόνον*

in den Text eingeschaltet zu werden. Pr. hätte das Wort auch mindestens hinter *ὅτι* stellen müssen.

S. **393**, 21 *ἱερὸν δὲ ποῖον ἂν εἴη ἡ ἐκκλησία τοῦ ζῶντος θεοῦ;* Da in der benutzten Schriftstelle (I Tim. 3, 15) der Artikel vor *ἐκκλησία* fehlt, so scheint mir die Einfügung von *ἡ* hinter *ἡ* unrichtig zu sein.

S. **399**, 31 . . . *ἥπερ ἐν τῷ τῆς εὐχῆς τοῦ υἱοῦ ἀκούσαντος τὸν πατέρα πεποιηκέναι* . . . Der in M überlieferte Accusativ *ἀκούσαντα* ist ganz richtig, vgl. Z. 34 (*ὁ μὲν ἀκούσας εὐξαμένου τοῦ υἱοῦ πατὴρ . . .*).

S. **418**, 3 . . . *τοῖς οὐκ ἂν μὲν τῷ ἔργῳ τοῦ ἡμῶν ἐκκεχύσθαι τὸ αἷμα γενομένοις ἐνόχοις, εἰ τὰ παρ' ἑαυτοὺς ποιοῦντες ἐκκλίνομεν τοὺς μέχρι θανάτου ἡμῖν ἐπιβουλεύοντας, ἐσομένοις δὲ ἐν . . κολάσει . ., εἰ . . . ἐπιδιδῴημεν αὐτοὺς τῷ ἀναιρεῖσθαι . . .* Wenn *ἐκκλίνομεν* überhaupt zu ändern ist, so dürfte wegen des folgenden *ἐπιδιδῴημεν* nur an *ἐκκλίνοιμεν* gedacht werden; die von Pr. in den Text aufgenommene Correctur *ἐξεκλίνομεν* ist unrichtig, weil hier keine irreale Bedingung vorliegt.

Zu den besprochenen Stellen kommen einige ähnliche hinzu, die in M dem Wortlaut nach richtig überliefert, aber in Preuschens Ausgabe durch unrichtige Zeichensetzung unklar oder unverständlich geworden sind.

S. **146**, 3 . . . *ἵνα οἱονεὶ λέγῃ· Οὐδαμῶς ἄξιός εἰμι λῦσαι τὸν ἱμάντα οὐδὲ κατὰ τὴν ἀρχήν, κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος· ἢ καὶ οὕτως δυνατὸν εἰς ἓν συνάγεσθαι τὰ . . . εἰρημένα.* Der so von Pr. gedruckte Text ist fehlerhaft, denn was soll *ἢ καὶ* bedeuten? Durch Veränderung der Zeichen wird er so in Ordnung gebracht: . . . *κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος ᾖ· καὶ οὕτως δυνατὸν . . .*

S. **388**, 9 *ἀλλ' ἐπεί, ὥσπερ ἡ σωματικὴ εὐωδία τινὰ τῶν ζῴων λέγεται ἀναιρεῖν, οὕτως . . . καὶ ἡ Χριστοῦ εὐωδία γένοιτο ἄν τισιν τοῖς ἐκ θανάτου εἰς θάνατον αὐτῶν, τοῖς ⟨δὲ⟩ ἐκ ζωῆς ἀποβαίνοι* [so schreibe ich, *ἀποβαίνει* M Ausgg.] *εἰς ζωήν, ταῦτα παρακείμενα ἡμῖν ἔδοξεν εἶναι τῇ ἐξετάσει τοῦ . . .* So ist der überlieferte Wortlaut sinngemäß hergestellt. Pr. aber zerreißt die Periode, indem er vor *ταῦτα* einen Punkt setzt und *ἐπεί* (We. will dafür *ἔτι* schreiben) »wohl als Dublette zu *ὥσπερ*« (App. 9) streicht.

Ganz ähnlich liegt die Sache bei einer zweiten Stelle, wo We. das in M richtig überlieferte *ἐπεί* in *ἔτι* verändert, und Pr. diese Änderung in den Text gesetzt hat. Richtig ist die Stelle, wenn man so interpungiert (S. 474, 31): *ἡνίκα οὖν ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν, ἀφ' ἧς . . . . αὐτόν, εἶπεν τὸ* [Joh. 13, 31], *καὶ ἐπεὶ »Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα . . . ἀποκαλύψῃ«, ἔμελλεν δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀποκαλύπτειν τὸν πατέρα ὁ υἱός, διὰ τοῦτο »Καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ«.* Mit *διὰ τοῦτο* beginnt nämlich der zweite Hauptsatz, voraus geht ein in zwei Teile zerfallender und von *ἐπεί* regierter Nebensatz. Ferner hat E. Klostermann a. a. O. noch einige Fehler dieser Art notiert, auf die ich deshalb hier nicht einzugehen brauche.

Ein paarmal kann, wie ich meine, der Text von M durch eine einfache Umstellung gebessert werden.

S. **127**, 14 *ἐὰν δὲ μὴ παντελῶς ᾖ ἡ νοητὴ τῶν εὐχομένων φωνὴ μεγάλη καὶ οὐ βραχεῖα, οὐδέ, ἂν αὐξήσωσι τὴν βοὴν καὶ τὴν κραυγήν, ἀκούει τῶν οὕτως εὐχομένων ὁ θεὸς ὁ λέγων πρὸς Μωσέα· »Τί βοᾷς πρὸς μέ;« οὐκ αἰσθητῶς βεβοηκότα . . . ., μεγάλως δὲ τὴν ἀκουομένην μόνῳ θεῷ φωνὴν βεβοηκότα διὰ τῆς εὐχῆς.* Der Sinn der Stelle ist unzweifelhaft der, daß ein Gebet nur dann zu Gott dringt, wenn es *νοητή* ist, daß aber das bloße *αἰσθητῶς βοᾶν* nichts hilft. Daher ist durch Umstellen so zu schreiben: *ἐὰν δὲ μὴ παντελῶς ᾖ νοητὴ ἡ τῶν εὐχομένων φωνὴ μεγάλη . . .*

S. **196**, 8 . . . *μηδὲ τὸν νόμον τηρεῖσθαι κἂν, ὡς ἐβούλοντο οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι, δύνασθαι ἔτι. ἅπαξ Ἰησοῦ γὰρ ἐκβάλλοντος τοὺς βόας . . .* Pr. hat zwar richtig *ἅπαξ* mit *Ἰησοῦ ἐκβάλλοντος* (statt mit *ἔτι*, wie Br. I 212, 11) verbunden, aber seine Emendation nicht vollendet. Die Worte sind so umzustellen: *ἅπαξ γὰρ Ἰησοῦ ἐκβάλλοντος . . .*

S. **202**, 20 *οἶδα δέ τινας τὴν μὲν δεδεμένην ὄνον ἐξειληφότας τοὺς ἐκ περιτομῆς πιστεύοντας, πολλῶν δεσμῶν ὑπὸ τῶν γνησίως τῷ λόγῳ πνευματικῶς μεμαθητευμένων ἀπολυομένους, τὸν δὲ πῶλον τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν . . .* Hier ist Anstoß daran zu nehmen, daß zwei Adverbia unverbunden zu *μεμαθητευμένων* gestellt sind. Mit diesem Verbum wird öfter *γνησίως* (s. d. Wortregister s. vv. *γνήσιος* und *μαθητεύω*), aber nicht *πνευματικῶς* verbunden. Letzteres gehört auch dem Sinn nach nicht zu diesem Verbum, sondern vielmehr zu *ἀπολυομέ-*

νους. Denn Origenes spricht hier von *πνευματικῶς ἀπολύειν* (im Gegensatz zu *σωματικῶς ἀ.*) *πολλῶν δεσμῶν*. Daher sind die Worte so umzustellen: . . . *γνησίως τῷ λόγῳ μεμαθητευμένων πνευματικῶς ἀπολυομένους* . . .

S. *259, 26—31 Die Stelle, welche Pr. zur Grundlage seiner wunderlichen Bibelstellen-Hypothese (vgl. Einl. S. LXXXIX ff.) gemacht hat, ist allerdings so, wie sie in M überliefert ist, nicht in Ordnung. Ich habe aber bereits (ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 660) gezeigt, daß durch eine einfache Umstellung zu helfen und so zu schreiben ist: *ζητητέον δὲ λέξιν γραφῆς ὑποβάλλουσαν ἡμῖν τοῦτο, καὶ ἀναλεκτέον γε ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων τὰς περὶ δείπνων παραβολάς. ὅλον δὲ τὸ μυστήριον . . . . . τοὺς κεκλημένους*. Die Worte *καὶ ἀναλεκτέον . . . παραβολάς* waren im Archetypus von M oder noch früher ausgelassen, vom Corrector am Rand nachgetragen und dann von dem Schreiber der Tochterhandschrift an falscher Stelle eingefügt worden. Ist diese einfachste Lösung der vorhandenen Schwierigkeit richtig, so fallen alle von Pr. an diese Stelle geknüpften Schlußfolgerungen von selbst dahin.

S. 375, 3 . . . *εἰδὼς ὅτι φύλαξ ἐστὶν τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καὶ περὶ οὗ εἴρηται* ⟨*τὸ*⟩ [Ps. 120, 4]. We. will *καί* streichen, ich ziehe die folgende Umstellung vor: . . . *ψυχῶν, περὶ οὗ καὶ εἴρηται*, wobei dann das von Pr. hinzugefügte ⟨*τὸ*⟩ als unnötig erscheint.

Durch eingedrungene Glosseme scheint der Text nur wenig gelitten zu haben. An folgenden zwei Stellen glaube ich eine solche Corruptel zu finden.

S. 183, 1 *οὐ γὰρ ἦν ἀρχὴ τῶν σημείων τὸ ἐν Καφαρναούμ, τῷ προηγούμενον μὲν σημείων εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τὴν εὐφροσύνην, διὰ δὲ τὰ τοῖς ἀνθρώποις συμβεβηκότα περιστατικὰ οὐχ οὕτως* [*τὴν θεραπείαν*] *ἐπιδεικνυμένου τοῦ λόγου τὸ ἴδιον κάλλος ἐν τῷ θεραπεύειν τοὺς πεπονθότας, ὅσον ἐν τῷ εὐφραίνειν* . . . Das den Zusammenhang störende *τὴν θεραπείαν* ist wohl aus einer Randbemerkung (*σημείωσαι τὴν θεραπείαν*) infolge Versehens in den Text geraten. We. corrigiert, was Pr. billigt, *τῇ θεραπείᾳ*, aber dies ist neben *ἐν τῷ θεραπεύειν* überflüssig und störend.

S. 302, 23 *καὶ εἴ τίς γε προσκόπτοι διὰ τὸ παρειληφέναι ἡμᾶς εἰς τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν παράδειγμα τὸ* [Gen. 4, 1], *πρῶ-*

τον μὲν τῷ [Eph. 5, 32] *ἐπιστησάτω, δεύτερον δὲ ἀντιπαραθέτω τὸ περὶ ἄρρενος καὶ θηλείας λεγόμενον παρὰ τῷ ἀποστόλῳ· [τῇ αὐτῇ λέξει χρῆται περὶ ἀνθρώπου καὶ κυρίου·] »Ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ . . .* [1 Kor. 6, 16 f.]«. Daß die eingeklammerten Worte den Zusammenhang störend unterbrechen, ist klar; sie können auch nicht als eine von Origenes selbst herrührende Parenthese angesehen werden, denn dann würde irgend eine überleitende Partikel zu erwarten sein. Vermutlich sind die Worte ebenfalls ursprünglich Randbemerkung eines Lesers, und zwar zu dem Particip. *κολλώμενος* gewesen.

Weit zahlreicher sind nun diejenigen Stellen, wo Verschreibungen, teils vom Schreiber des Cod. Mon. 191, teils von dem seines Archetypus verschuldet, vorliegen. Daß einige Textschäden bis auf einen Uncialcodex zurückgehen, ist von Pr. in der Einleitung S. LI f. nachgewiesen worden. Nur wird man S. LII die Verwechslung von *ν* und *υ*, von *καί* und *κατά*, von *λλ* und *γι* ebensogut von einer Minuskelvorlage ableiten können. Sehr zahlreich sind die kleineren Versehen und Verschreibungen in M, da dieser Codex nicht, wie z. B. Vat. 386, von einem gleichzeitig mit dem Schreiber anzusetzenden Corrector von solchen Schreibfehlern systematisch gereinigt worden ist. Es bleibt deshalb auch nach den bisherigen textkritischen Bemühungen genug zu tun übrig; ich selbst bin weit davon entfernt zu glauben, alle noch vorhandenen Schäden entdeckt, oder auch nur einen erheblichen Teil der entdeckten mit Sicherheit beseitigt zu haben. Ich führe meine textkritischen Bemerkungen, ohne eine Gruppierung nach Art und Entstehung jedes Fehlers zu versuchen, wiederum der Bequemlichkeit des Lesers wegen nach Preuschens Ausgabe citiert hier an.

S. 20, 26 *εἰ γὰρ »ἀρχὴ« ὡς μεταβάσεώς ἐστι καὶ ὁδοῦ καὶ μήκους, »ἀρχὴ δὲ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια«, ἔστιν εἰδέναι, εἰ πᾶσα ὁδὸς ἀγαθή* [scil. *ἐστι*], *πως »ἀρχὴν« μὲν ἔχει »τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια« . . .* Wenn das Rechttun der Anfang des guten Weges ist, so kann man, meint Origenes, erkennen, ob ein jeder Weg gut ist, je nachdem er zum Anfang das Rechttun hat. Daher ist für das mindestens überflüssige *πως* zu schreiben: *καθὼς*, aber nicht das richtige *εἰ* in *ὅτι* zu ändern.

S. 57, 25 . . . *ἀποπεπτωκότων δὲ οὐ μόνον αὐτοῦ τοῦ*

καλοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ἰχνέων καὶ μετεχόντων αὐτοῦ; Pr. hätte so im Text drucken und vor *ἰχνέων* ein Kreuz setzen sollen, denn mit der Scheinverbesserung: *τῶν ἰχνέων τῶν μετ.* ist gar nichts besser geworden. Ich vermute, daß zu lesen ist: *ἀλλὰ καὶ τῶν οἰκείων καὶ μετ. αὐτοῦ.*

S. 66, 10 *καὶ μήποτε οὐ πάντως διὰ τὸ τιμιώτερον εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ χριστοῦ οὐ γίνεται ἄφεσις τῷ εἰς αὐτὸν ἡμαρτηκότι . . .* offenbar falsch, da nur Sünde gegen den heiligen Geist, aber nicht Sünde gegen Christus, die Vergebung ausschließt. Verbessere also *αὐτό*, das *ν* ist das öfter in Hss. vor Vocalen erscheinende bewegliche *ν*.

S. 68, 3 . . . *νοητέον τὸ »Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο«; ὅπερ δοκεῖ μοι εἶναι κρεῖττον. ἵνα γὰρ συγχωρηθῇ διὰ τὸ* [so Pr. nach We., *διὰ τοῦ* M] *γεγονέναι τὴν ζωὴν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τί λεκτέον . . .* Sicherlich steckt ein Fehler in den von *συγχωρηθῇ* abhängigen Worten, die auch durch die Änderung *τὸ* statt *τοῦ* nicht verständlich geworden sind. Die Verbesserung ist aus dem Vorausgehenden zu entnehmen, l. *δι' αὐτοῦ γεγονέναι. . . .* nach S. 68, 1 f.

S. 72, 4 *ὥσπερ δὲ ὑπηρέτῃ τῷ ὀφθαλμῷ ἐπὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῖν γεγενημένῳ καὶ ἐφ' ὧν οὐ καλῶς ὁρῶμεν χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῇ ἀκοῇ, ὅταν παρέχωμεν ἑαυτοὺς ἀκροάσεσι κρίσεως ᾀσμάτων καὶ τῶν ἀπηγορευμένων ἀκουσμάτων, οὕτως . . .* Pr. corrigiert zu gewaltsam: *ἀκροάσει ἀχρήστων*, ich meine, daß die Änderung *ἀκροάσει ἀκρίτως* dem Überlieferten näher liegt und durch das parallele *ἐφ' ὧν οὐ καλῶς ὁρῶμεν* empfohlen wird; vgl. auch das Wortregister s. v. *ἄκριτος*.

S. 77, 3 *εἴτε δὲ σκότος ἀνθρώπων εἴτε θάνατος, οὐ φύσει τοιαῦτά ἐστιν † ἄλλου λόγου »*[Eph. 5, 8]*«, . . .* We. schreibt sinngemäß: *Παύλου λέγοντος*, Pr. unwahrscheinlich: *ἀλλαχοῦ λέγοντος*, besser ist: *ἀλλαχοῦ λεγομένου.*

S. 77, 14 . . . *ἐπὶ δὲ ὧν οἴονται φύσεων ἀπολλυμένων, ὅτι σκότος ἦσαν ἢ σκότος εἰσί . . .* Verbessere *καὶ σκότος εἰσί*, denn es wird die Gleichheit des früheren und gegenwärtigen Zustandes und der Mangel an Besserung bei den *φύσεις ἀπ.* betont.

S. 81, 29 *Ἔτι περὶ τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ προτέτακται, ζητοῦμεν φωτός, οἶμαι δ' ὅτι καὶ τοῦ ἐναντίου, καλουμένου »σκοτίας«, † ἂν δὲ οὕτω δοκιμασθείσης — »τῶν ἀνθρώπων« φημί —, ὅτι . . .* Für *ἂν δὲ οὕτω* schlägt We. *ἅμα δὲ τούτῳ*

vor, dabei bleibt aber die Parenthese *τῶν ἀνθρώπων φημί* unverständlich. Diese fordert, wie ich meine, daß vorher ein Pronomen, welches dann Origenes für nicht deutlich genug hält und durch *τῶν ἀνθρώπων* näher bestimmt, gestanden hat; also l. *. . . καλουμένου σκοτίας αὐτῶν οὕτω δοκ.*, vgl. Z. 33 *ἡ σκοτία αὐτῶν*.

S. **94**, 3 *. . . ἐκ τοῦ προσώπου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου λέγεσθαι.* An sämtlichen von Pr. im Wortregister notierten Stellen außer dieser einen fehlt der Artikel, vgl. auch *ἐκ προσώπου* Orig. I 149, 12. 162, 23. 184, 9. 201, 3. II 6, 11. 126, 2. 172, 3. III 148, 10. 277, 14. 288, 10 und *ἀπὸ προσώπου* Orig. III 136, 15. Demnach ist auch oben S. 94, 3 *τοῦ* zu streichen.

S. **123**, 35 *. . . καὶ εἰ ἐνδέχεται αὐτὴν* [scil. *τὴν ψυχήν*] *εἰσκριθῆναι δεύτερον ἐν σώματι ἢ μή, καὶ τῇ αὐτῇ περιόδῳ ἐν* [*καὶ* Pr.] *τῇ αὐτῇ διακοσμήσει ἢ οὔ, καὶ τῷ αὐτῷ σώματι ἢ ἑτέρῳ . . .* Aus den letzten Worten und aus Orig. I 84, 21 f. war zu ersehen, daß *εἰσκρίνεσθαι* von Origenes mit dem Dativ ohne *ἐν* construiert wird, also *ἐν* vor *σώματι* zu streichen ist. Dagegen ist es an einer anderen Stelle einzusetzen und zu schreiben: *. . . καὶ* ⟨*ἐν*⟩ *τῇ αὐτῇ περιόδῳ* ⟨*καὶ*⟩ *ἐν τῇ αὐτῇ διακοσμήσει . . .*

S. **127**, 7 *. . . ἵνα . . . καὶ οἱ βαρυήκοοι συνῶσιν τοῦ μεγέθους τῶν λεγομένων μετὰ μεγέθους ἀπαγγελλομένων φωνῆς.* Das zweite *μεγέθους* ist vermutlich eine fehlerhafte Wiederholung des ersten; ich schlage vor: *μετὰ μεγάλης ἀπ. φωνῆς.*

S. **129**, 26 *καὶ εἰ μὲν ὅπως ποτὲ πιθανότητα ἔφερεν ἐπὶ τῷ αὐτὰ κατασκευάσαι, κἂν ἠγωνισάμεθα περὶ τῆς τούτων ἀνατροπῆς· ἀρκεῖ δὲ . . .* In M ist *ἠγωνισόμεθα* überliefert, dies ist wegen *ἔφερεν* und *ἀρκεῖ* in *ἠγωνιζόμεθα* zu verbessern.

S. **130**, 8 *πῶς γὰρ ὅτι περὶ τῶν περὶ αὐτόν ἐστιν τὸ Ἠλίαν αὐτὸν καὶ προφήτην εἶναι, καὶ περὶ αὐτοῦ τὸ φωνὴν αὐτὸν εἶναι βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὐδὲ κατὰ τὸ τυχὸν πειρᾶται ἀποδεικνύναι, ἀλλὰ χρῆται παραδείγματι . . .* Daß diese Stelle fehlerhaft ist, deutet weder ein Kreuz noch eine Bemerkung bei Pr. an. Was sollen denn die Worte: *πῶς γὰρ ὅτι περὶ τῶν περὶ αὐτόν* heißen? Offenbar beginnt mit *οὐδὲ . . . πειρᾶται* der Hauptsatz, und von *πειρᾶται ἀποδεικνύναι* ist der voranstehende Nebensatz abhängig. So ergibt sich folgende Herstellung: *πῶς γάρ; ὅτι περὶ τῶν περὶ αὐτόν ἐστιν*

τὸ . . . εἶναι, καὶ περὶ αὐτοῦ τὸ φωνὴν αὐτὸν εἶναι . . ., οὐδὲ . . πειρᾶται ἀποδ., ἀλλὰ χρ. π. (vgl. S. 129, 32 ff.).

S. **130**, 19 *Θέλων δ' ἔτι παραστῆσαι . . .* M bietet: *θέλοντ* (ες) *π.*, d. h. über *τ* das Compendium für *ες*, welches häufig mit dem für *δέ* verwechselt worden ist. Da nun Z. 27 *πάλιν* und 30 *ἔτι* verwendet ist, so ziehe ich statt der Brookeschen Correctur vor: *Θέλων δὲ π.*

S. **140**, 30 . . . *ὥστε ἄξιόν τι τῆς τοσαύτης ἐπιδημίας εἰς οὕτω βραχύτητα συνεσταλμένης εἰπεῖν.* Hier stößt man bei *οὕτω* an. Dieses Wort aber streichen und *βραχύτατα* ändern heißt zu radical vorgehen. Mir scheint *οὕτω* aus einem zu *βραχύτητα* gehörigen Beiwort verderbt, und die folgende Correctur wahrscheinlich zu sein: . . . *εἰς ⟨τοι⟩ αύτην βραχύτητα συν. εἰ.*

S. **141**, 31 ff. *τοσοῦτον δέ ἐστιν ἐμοῦ* [scil. *Ἰωάννου*] *ἰσχυρότερος ὁ μετ' ἐμὲ ἐρχόμενος, ὡς μηδὲ τὰ τῆς περιβολῆς τῶν περὶ αὐτὸν δυνάμεων ἐσχάτων . . . ἱκανόν με τυχχάνειν βαστάσαι, μηδὲ ταῦτα ὑπομένοντα* [-*τας* M] *φέρειν. οὐκ οἶδα δὲ ὁπότερον εἴπω, πότερον ⟨διὰ⟩ τὴν πολλήν μου ἀσθένειαν, . . . μὴ δυναμένην, ἢ διὰ* [*δὴ* Br. Pr.] *τὴν ἐκείνου . . . θειότητα, εἴγε ἐγώ, ὁ τηλικαύτην χωρήσας χάριν . . . . ., ἐγώ, οὗ τὴν γένεσιν Γαβριὴλ . . . παραδόξως εὐηγγελίσατο ἐν γήρᾳ γεγενημένῳ* [*γεγεννημένου* Pr. nach We.] *τῷ πατρί μου, ἐγώ . . ., ἐγώ, ὁ . . ., οὐδὲ τὰ ὑποδήματα βαστάσαι ἱκανός. εἰ μὴ* [*δὴ* We. Pr.] *γὰρ μηδὲ τὰ ὑποδήματα, τί λεκτέον περὶ τῶν ἐνδυμάτων αὐτοῦ;* So, glaube ich, ist hier zu lesen. Zunächst halte ich *διὰ τὴν ἐκείνου . . . θειότητα* für richtig, daraus ergibt sich hinter *πότερον* die Einfügung von ⟨*διὰ*⟩, das vom Schreiber, da *πότερον* in M eine Zeile schließt, leicht ausgelassen werden konnte. Beide mit *διά* beginnenden Satzteile bilden den Grund zu *μηδὲ ταῦτα ὑπομ. φέρειν.* Ferner sehe ich keinen Anlass, *ἐν γήρᾳ γεγενημένῳ* (wodurch *πρεσβύτης* der Bibelstelle, Luc. 1, 18, umschrieben wird) zu ändern. Bei der Correctur von We. *γεγεννημένου* [scil. *Ἰωάννου*] hat *ἐν γήρᾳ* keine rechte Beziehung; vgl. zu *ἐν γήρᾳ γεγενηνένῳ* z. B. *ἐν τῇ θεότητι γενόμενος* 151, 30, *ἐν θεωρίᾳ γεγονέναι* 236, 29, *ἐν τούτοις γενόμενος τοῖς τόποις* 331, 24 (*ἐν τῷ τόπῳ γενόμενος* 168, 28). Endlich ist *εἰ μὴ γὰρ* (scil. *ἱκανός εἰμι*) *μηδὲ τὰ ὑποδήματα* (scil. *βαστάσαι*) mit M als richtig beizubehalten.

S. **146**, 6 . . . *ἐνηπόρει δὲ περὶ τῶν ἑξῆς . . .* Da Origenes

sonst nur *ἐπαπορεῖν* gebraucht, und die Construction *περὶ τῶν ἑξῆς* statt des Dativs auffällig ist, so glaube ich, daß auch hier wie anderswo *ἐπηπόρει* geschrieben werden muß.

S. **146**, 7 . . . *ἀληθεύει λέγων καὶ τὸ μὴ εἶναι ἱκανὸν λύειν τὸν ἱμάντα.* Ich lese *ἱκανὸς*, da es sich auf *Ἰωάννης* bezieht, vgl. oben Z. 3 *ἄξιός εἰμι λῦσαι* und S. 145, 13 ff.

S. **154**, 33 *ὁ δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ γῇ νέος ἀπὸ τοῦ σίτου τῆς γῆς Ἰησοῦ προξενοῦντος θεριζόμενος, ἄλλων μὲν κεκληκότων, τῶν δὲ μαθητῶν αὐτοῦ θεριζόντων, ἄρτος ἦν ἐκείνου ζωτικώτερος, τοῖς τὴν πατρῴαν κληρονομίαν διὰ τὴν τελειότητα δεῖ ἀπολαβεῖν δυναμένοις ἀποδιδόμενος.* Anstatt *δεῖ* mit V und Pr. zu streichen, würde ich es lieber in *ἤδη* verwandeln. Ferner ist oben sicherlich *κεκμηκότων* (aber nicht *κεκοπιακότων* mit V, was Pr. in den Text gesetzt hat) zu schreiben. Diese selbstverständliche Correctur wird obendrein durch eine ganz ähnliche Stelle S. 274, 7 bestätigt, wo Origenes ebenfalls *κεκμηκότων*, und zwar ebenfalls in Verbindung mit der benutzten Schriftstelle Joh. 4, 38 (»*ἄλλοι κεκοπιάκασιν*« *κτλ.*) verwendet; vgl. auch S. 290, 20.

S. **173**, 19 . . . *πῶς ἅμα ἀληθῆ εἶναι ἐροῦσιν τό τε παρὰ τῷ Ματθαίῳ καὶ Μάρκῳ εἰρημένον, ὡς διὰ τὸ ἀκηκοέναι αὐτὸν περὶ τοῦ Ἰωάννου παραδοθέντος εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀναχωρήσαντος, καὶ τὸ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ . . . κείμενον, καὶ τὴν . . ἄνοδον, τήν τε . . . κάθοδον, ὅτε . . . ἐβάπτιζεν . . ἐγγὺς τοῦ Σαλίμ;* Die Form *ἀναχωρήσαντος* steht ohne Beziehung und ohne syntaktische Verbindung da, man erwartet dafür den mit *αὐτὸν* [scil. *τὸν χριστόν*, Z. 16] zu verbindenden Infinitiv *ἀναχωρῆσαι*. Der Fehler ist wahrscheinlich durch Nachwirkung des vorausgehenden *παραδοθέντος* entstanden.

S. **175**, 7 . . . *οὕτω νοητέον καὶ ἐπὶ τῶν τεσσάρων ἔχειν εὐαγγελιστῶν, καταχρησαμένων μὲν πολλοῖς τῶν κατὰ τὸ τεράστιον καὶ παραδοξότατον τῆς δυνάμεως Ἰησοῦ πεπραγμένοις ⟨δὲ⟩ καὶ εἰρημένοις, ἔσθ' ὅπου καὶ προσυφανάντων τῇ γραφῇ . . . τὸ . . . τετρανωμένον.* Das von We. eingefügte ⟨*δὲ*⟩ scheint beim Druck an eine falsche Stelle geraten zu sein, es gehört natürlich hinter das Wort *ὅπου*. Aber ein zweiter Fehler liegt noch vor. Origenes will darlegen: so verhält es sich, wie man annehmen muß, auch bei den vier Evangelisten, die (zwar = *μέν*) viele wunderbare Taten und Worte Jesu für ihren Zweck verwenden, aber (= ⟨*δέ*⟩ hinter *ὅπου*) auch gelegentlich das von

ihnen rein geistig Durchschaute wie etwas sinnlich Bemerktes der Schrift wörtlich einverleiben. Wie soll danach aber *καταχρ. μὲν πολλοῖς τῶν κατὰ τὸ . . . Ἰησοῦ πεπραγμένοις καὶ εἰρημένοις* construiert werden? Man verbessere *πεπραγμένων καὶ εἰρημένων*, dann ist die Construction verständlich.

S. **178**, 26 . . . *τὸν σωτῆρα, παρακαλέσοντα ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ † πλήθει ἀγρῷ ἐσομένοις καρποῖς τοὺς* . . . Nach Marc. 4, 28 (. . *εἶτεν πλήρης σῖτος*) scheint die Corruptel so beseitigt werden zu können: . . . *ἐν τῷ πλήρει ἀγρῷ* . . .

S. **179**, 16 *τοῖς μὲν γὰρ* . . . . *εἰσομένοις λέγεται δεικτικῶς τὸ* [Mt. 28, 20], *καὶ περὶ πάσης τῆς ἐν τοῖς θεωρησομένοις ἀνατολῆς, ἡμέρας πλείονας ποιούσης τοῖς μακαριωτάτοις, τὸ »Πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος«* . . . Die Worte *πάσης τῆς . . ἀνατολῆς* sind nicht recht verständlich. Origenes bespricht hier das bekannte Wort Mt. 28, 20 b und legt zuerst dar, an wen die Worte: *»ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι«* gerichtet sind, dann wie lange, nach diesem Schriftwort, das Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern dauern wird. In *περὶ πάσης* . . . muß also das zweite ausgedrückt sein. Deshalb vermute ich: *καὶ περὶ ποσότητος τῆς ἐν τοῖς θεωρ. ἀνατολῆς* . . . Die Vermutung von Pr. (S. 179 App. 19) *ἀναστροφῆς* (statt *ἀνατολῆς*) wird dadurch nicht verständlicher, daß er auf S. 189, 15 f. (*ἕως γὰρ τῆς ἀνατολῆς τῆς ἡμέρας*) verweist.

S. **186**, 4 *ἐὰν δὲ καὶ ἑορταί, ὧν μία τὸ πάσχα ἐστίν, καὶ ἐπὶ τὸν μέλλοντα ἀνάγονται αἰῶνα* . . . Da dem ersten *καί* ein zweites mit derselben Bedeutung folgt, und da vor *ἑορταί* der Artikel nicht gut entbehrt werden kann (vgl. Z. 11. 22), so ist vermutlich *ἐὰν δὲ αἱ ἑορταί* . . . zu schreiben.

S. **188**, 29 † *εἰς δὲ τὸ τοιοῦτον ἡμᾶς ζητῆσαι πυρὶ ὀπτῆσαι δὲ ἤξει † τὰ τοῦ ἀμνοῦ κρέα, παραθετέον τὴν ὁμολογίαν οὗ ἐπεπόνθει . . . πάθους Ἱερεμίας λέγων* . . . Pr., der diese Stelle so druckt, hätte das zweite Kreuz lieber vor *δὲ ἤξει* setzen sollen; sein Verbesserungsvorschlag (App. 30) hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Vielleicht entspricht der folgende Vorschlag dem überlieferten Wortlaut und dem Sinn der Stelle besser: *εἰς δὲ τὸ τοιούτῳ ἡμᾶς ζητῆσαι πυρὶ ὀπτηθέντα ἔξειν τὰ τοῦ ἀμνοῦ κρέα, παραθετέον* . . . (vgl. oben Z. 26 f. *ὀπτὰ ποιήσωμεν τὰ κρέα τοῦ ἀμνοῦ*, und zu *τοιούτῳ* die kurz vorher citierte Schriftstelle Luc. 24, 32).

S. 194, 24 *Τὰ δὲ κινοῦντα ἡμᾶς . . . . . τὸν αὐτὸν* [so Pr. nach V, *ταυτὸν* M] *κατὰ τὴν* [*τὸν* M] *διδομένην ἡμῖν δύναμιν ἐκθησόμεθα τρόπον.* Die Correctur von V: *τὸν αὐτὸν* hat keine Beziehung auf eine ähnliche vorhergehende Darlegung. Origenes will auch hier gar nicht vergleichen (er hätte sonst das, was verglichen werden sollte, deutlich angegeben), sondern er will auf die folgende Auseinandersetzung hinweisen. Deshalb scheint mir die Correctur: *τὸν τοιοῦτον . . . τρόπον* passender zu sein, als die von V. Der Artikel *τόν* ist vielleicht am Rand nachgetragen und dann an falscher Stelle (hinter *κατά* anstatt *τήν*) eingesetzt worden.

S. 195, 1 *καλεῖται δὲ καὶ ἡ πόλις αὕτη* [*καὶ*] *Ἱερουσαλήμ . . .* So sucht Pr. die Stelle zu emendieren. Aber ich meine, daß vielmehr das erste, als das zweite *καί* zu streichen ist. Denn vorher wird von *Ἱεροσόλυμα* gesprochen, dann folgt die Bemerkung: »genannt wird aber diese Stadt auch *Ἱερουσαλήμ.*«

S. 196, 12 *καὶ ὁ εἰ οἵοντε ἐστιν* [so M] *τὰ νομίσματα τῶν σωματικῶν νομισμάτων καὶ μὴ τοῦ θεοῦ ἐχόντων τοὺς χαρακτῆρας τύπους τυγχάνοντα ἐκκεχύσθαι . . .* Pr. druckt den Anfang der Stelle nach der Vermutung von We. so: *καὶ εἰκὸς δὲ ἐστὶ* [l. *δέ ἐστιν*], während V so emendiert hat: *καὶ ὡς οὐχ οἷόν τε* mit Fragezeichen hinter *ἐκκεχύσθαι.* Ich glaube der hs. Überlieferung am nächsten zu kommen, wenn ich so schreibe: *καὶ ὅρα εἰ οἷόν τέ ἐστιν τὰ νομίσματα . . . τύπους τυγχάνοντα ἐκκεχύσθαι.* Ähnlich wie *οἷόν τε* wird unten Z. 20 *δύναται* gebraucht. Statt *νομισμάτων* steht die Abkürzung $\overset{\circ\,\circ}{\nu\nu}$ in M; Pr. will *νόμων* lesen, ich möchte nach Z. 15 (*νομοθεσία*) eher an *νομοθετῶν* denken.

S. 196, 17 . . . *μεθισταμένης τῆς ἐπισκοπῆς ἐπὶ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντας εἰς θεὸν διὰ Χριστοῦ πιστεύοντας . . .* Pr. klammert das zweite *πιστεύοντας* ein, ich halte es für richtiger, das erste (das der Schreiber unrichtig vorausgenommen und nicht wieder getilgt hat) zu streichen.

S. 203, 7 *οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ . . . μολύνοντες καὶ . . ποιήσαντες . . . ἔχοντες . καὶ διδόντες . . . οὗτοί εἰσιν οἱ λαμβάνοντες . . . τὰ τιμιώτερα, καὶ συλῶσιν τὰ κρείττονα . . .* Corrigiere *συλῶντες*, wie der Satzbau es fordert. Die Compendien *σιν* und *τες* sind bekanntlich leicht zu verwechseln.

S. **203**, 20 glaube ich mit Stählin ohne Preuschens Vermutung *ἔχει νοῦν* (App. 20) so herstellen zu können: ... *εἰπεῖν, μυστικὸν γάρ, ἐχόμενον τῆς παρα[δόξου]* [*τῆς περὶ* M] *τῶν ἁγίων εἰς ἀγγέλους μεταβολῆς* ...

S. **204**, 13 *οἱ δὲ δεσμοὶ τοῦ δεδεμένου πώλου καὶ αἱ ἁμαρτίαι παρὰ τὸν ὑγιῆ γεγενημέναι λόγον, ἐλεγχόμεναι ὑπ' αὐτοῦ* ... Da Origenes unter den *δεσμοί* eben die *ἁμαρτίαι* versteht, so ist wohl *ἢ αἱ ἁμαρτίαι* zu schreiben. Vor *ἐλεγχόμεναι* aber erwartet man anstatt eines Kommas eher ⟨*καὶ*⟩ als Copula zwischen den beiden Participien.

S. **209**, 6 ... *οἵτινες ἐπὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἀπελαυνομένοις .... ἀγανακτοῦντες, πράγμασιν ὑπ' αὐτῶν περιεπομένοις ἀπαιτοῦσιν σημεῖον, καθ' ὃ σημεῖον πρεπόντως φανήσεται ὁ λόγος ... ταῦτα ποιῶν.* Zunächst ist kein Grund vorhanden, *πράγμασιν* mit We. und Pr. zu streichen. Der Fehler ist anderswo zu suchen: man verbessere *πράγμασιν ὑπ' αὐτοῦ* [scil. *Ἰησοῦ*] *περιεπομένοις* = für die von ihm ausgeführten Taten (vgl. *ταῦτα*, scil. *τὰ πράγματα, ποιῶν* und die zugrunde liegende Schriftstelle Joh. 2, 18: *τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς;*).

S. **211**, 22 *ὅτε καὶ οἱ μαθηταὶ ὅ τε ἔλεγεν πρὶν λυθῆναι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ μνησθήσονται οὐ ἔλεγεν καὶ πιστεύσουσιν ... οὐ τῇ γραφῇ μόνῃ* ... Das in M überlieferte und von We. Pr. gestrichene *οὐ ἔλεγεν* ist, wie ich glaube, die am Rand beigeschriebene Verbesserung zu der Corruptel *ὅ τε ἔλεγεν*. Demnach wäre zu lesen: *ὅτε καὶ οἱ μαθηταὶ οὗ ἔλεγεν πρὶν λυθῆναι ... ὁ λόγος αὐτοῦ μνησθήσονται* [*οὐ ἔλεγεν*] *καὶ π.* Das *οὗ ἔλεγεν* ist dem weiter unten (Z. 26) folgenden Ausdruck *τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν* parallel.

S. **212**, 32 *ἔοικεν μὲν τοίνυν τὰ ὑπὸ τῶν ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον καὶ Μάρκον ἀναγεγραμμένα εὐαγγελίῳ ψευδομαρτύρων* ... Ich verbessere *τὰ περὶ τῶν ... ψευδομαρτύρων*, an der verschränkten Wortstellung ist kein Anstoß zu nehmen; *ψευδομαρτύρων* ist deshalb ans Ende gestellt, weil sich das folgende Participium an dieses Hauptwort anschließt.

S. **214**, 23 *ἄλλος δέ τις ἐρεῖ τὸν δεικνύμενον μὴ τὸν ὑπὸ Σολομῶντος ᾠκοδομημένον εἶναι τὸν ἐκεῖνον* ⟨*γὰρ*⟩ *κατεστράφθαι κατὰ τοὺς .. χρόνους, ἀλλὰ τὸν ἐπὶ Ἔσδρᾳ οἰκοδομηθέντα* ... In dem Satz vermißt man ungern das Hauptwort,

von dem hier die Rede ist. Ein Rest davon ist, wie ich glaube, noch erhalten in *τὸν*, das ich in *ναόν* (mit Komma dahinter) corrigiere. Pr. streicht mit V den Artikel *τόν*.

S. 215, 1 *ὅρα δὲ εἰ δυνατὸν τὸν μὲν τεσσεράκοντα διὰ τὰ τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα ἐν τοῖς † ἀγωνισμένοις εἰς τὸν ναὸν ἐγκατατασσόμενα λαμβάνειν* . . . Das mit dem Kreuz versehene Wort ist einfach aus *ἀφωρισμένοις* verschrieben, denn die *τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα* müssen sich doch bei den zum Tempelbau Ausgesonderten vorfinden. Vgl. auch I Kön. 5, 13 ff., von Origenes S. 216, 20 citiert.

S. 228, 17 . . . *παραδεξάμενος ὡς βαθύτατα τὰ ἀνιμώμενα καὶ εὑρίσκεσθαι δοκοῦντα νοήματα* . . . Hier handelt es sich nicht so sehr um das Finden, als um das Zurechtmachen der *νοήματα*. Deshalb vermute ich: *καὶ εὐτρεπίσθαι δοκοῦντα νοήματα*.

S. 228, 19 . . . *ὅσοις* [Lücke von 3 Buchst. in M] *ἐπανεπαύσατο* . . . Ich schreibe: *ὅσοισ(περ) ἐπ.*

S. 228, 23 . . . *ἐγὼ δὲ τοιοῦτον ἔχω λόγον, ὥστε τὴν πηγὴν γενέσθαι τοῦ ζωτικοῦ πόματος* . . . Der Artikel vor *πηγὴν* ist hier auffällig (vgl. auch Z. 26 und Joh. 4, 14), vielleicht ist *τινὰ* dafür zu schreiben.

S. 231, 25 . . . *ὅτε καὶ ἐπιποθεῖ* [*ἐπιζητεῖ* Pr.], *πόθεν ἔχει τὸ ζῶν ὕδωρ* . . . Ich finde, daß dem überlieferten *ΕΠΙΠΟΘΕΙ* noch näher steht: *ΕΠΑΠΟΡΕΙ*, das auch dem Sinn sehr gut entspricht.

S. 232, 5 . . . *ὥστε κατὰ τοῦτο πολλὰ ἐνδειὰ* [so] *τοῖς πολλοῖς ὡς ἐπὶ πλεῖον ἐγγεγυμνασμένοις τῷ ἀντλεῖν ἀπὸ τῆς τοῦ Ἰακὼβ πηγῆς*. We. hat (vgl. bei Pr. App. 5) das überlieferte *ἐνδεινα* vermutlich in *ἔνδεια* corrigieren wollen. Doch dürfte wohl meine Verbesserung: *ὥστε . . πολλὰ ἐνδεῖν* vorzuziehen sein.

S. 248, 2 *πλείονος μέντοι γε συγγυμνασίας δεόμεθα εἰς τὸ τελειωθέντας ἡμᾶς καὶ τὰ λεγόμενα παρὰ τῷ ἀποστόλῳ* [Hebr. 5, 14] *»αἰσθητήρια γεγυμνασμένα« διακριτικοὺς γενέσθαι ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν* . . . Hier ist nur *καὶ* in *κατὰ* zu corrigieren, vgl. Z. 7 *κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον* . . . We. schreibt *καὶ κατὰ τὰ* und *γεγυμνασμένα (ἔχοντας) διακρ.* nach Hebr. 5, 14; aber Origenes benutzt hier die Schriftstelle in freierer Weise, so daß mindestens der Einschub *(ἔχοντας)* unnötig ist.

S. **258**, 9 *ἀλλ᾽ οὐδὲ ἡ ποιότης τῶν τρεφόντων λόγων . . . . ἡ αὐτὴ ἁρμόζει πάσαις ταῖς ψυχαῖς.* Der Artikel vor *ποιότης* ist wohl zu streichen, er ist wegen des folgenden *ἡ αὐτή* unnötig und fehlt auch an der parallelen Stelle Z. 6 (*οὐδὲ ποσότης τροφῶν ἡ αὐτή*).

S. **263**, 2 . . . *ἵν᾽ ὥσπερ τῷ ἀνθρώπῳ ἡ ἀρχή τις τοῦ εἶναι ἐν τῷ παραδείσῳ ἦν, ... οὕτω καὶ ἑκάστῳ τῶν ἀποπεπτωκότων οἰκεία τις ἀρχὴ τυγχάνῃ δεδομένη.* Pr. hat an Stelle des ersten *τις* ohne Grund *μέν* in den Text gesetzt, denn dies ist entbehrlich, jenes aber hat wegen des zweiten *τις* seine volle Berechtigung. Allerdings ist *ἡ* vor *ἀρχή τις* zu streichen.

S. **274**, 8 *ἴσον δὲ δύναται καθολικῷ τὸ* [Joh. 4, 36] . . . Vergleicht man Z. 8—11 mit den vorhergehenden (Z. 1—8), so findet man, daß *δέ* fehlerhaft ist, da der Gedanke nicht fortgeführt, sondern durch Wiederholung abgeschlossen wird. Also ist *δέ* in *δή* zu corrigieren.

S. **275**, 13 *Ἔτι δὲ καὶ τούτοις τὸ ῥητὸν θεασώμεθα οἷον εἶναι τιναν* [so M] *διηγεῖται τοῦ θερίζοντα μισθὸν λαμβάνειν . . . ὁ εὐαγγελιστὴς λέγων* [Joh. 4, 36]. Pr. glaubt den Text durch folgende Änderungen hergestellt zu haben: ⟨*πρὸς*⟩ *τούτοις* und *οἵαν εἶναι τὴν αἰτίαν*, andere werden wohl die ebenso leichte wie sinngemäße Correctur Brookes: *ὅρον εἶναί τινα* vorziehen da hier der Begriff *ὅρος* (= Ziel, Absicht) besser als *αἰτία* (= Grund, Ursache) in den Zusammenhang, d. h. zu dem Absichtssatz *ἵνα . . . ὁ θερίζων* Z. 15 f. paßt. Ferner scheint mir ⟨*πρὸς*⟩ *τούτοις* keine so sichere Verbesserung zu sein, daß sie in den Text gehörte. Ich schlage mit Verwendung der Brookeschen Verbesserung vor: *Ἔτι δὲ καὶ οὕτως τὸ ῥητὸν θεασώμεθα. ὅρον εἶναί τινα διηγεῖται . . .*

S. **279**, 26 . . . *καταλείπουσιν τὴν οἱονεὶ τῶν δογμάτων πόλιν . . .* Für den Artikel ist hier kein Ort. Deshalb steht auch (was Pr. nicht angibt) in M über *τῶν* von I. H. das Compendium von *ὴν*, doch mit einem Punkt versehen, also wieder getilgt. Mit Recht vermißt hier Pr. den Begriff *ψευδῶν*, anstatt dies aber hinter *τῶν* einzuschieben, ändere ich das fehlerhafte *τῶν* in *ψευδῶν*.

S. **290**, 13 *οὗτοι . . . . ἀπαντῶσιν τῷ πατρὶ εὐαγγελιζόμενοι τὴν ζωὴν τοῦ θεραπευθέντος, διὰ τοῦ »Ὁ παῖς σου ζῇ« † εὐφραίνοντες, ὅτι οὐκ ἐφρόνουν πρότερον περὶ τοῦ παιδίου*

τοῦ δεσπότου ὅτι ἔζη. We. vermutet zweifelnd εὐφραινόμενοι, Pr. ebenso εὐφραίνονταί τε, aber an das Verbum εὐφραίνεσθαι darf man hier nicht denken, vielmehr an ein Verbum wie »zeigen, darlegen«, von dem der Satz ὅτι . . . ἔζη abhängig gemacht werden kann. Meine Correctur: ἐμφαίνοντες erfüllt diese Bedingungen. Die Leute zeigen eben durch das oben citierte Wort an, daß sie früher nicht gedacht hatten, daß das Kind am Leben sei. Ähnlich ist übrigens der von Herakleon gebrauchte Ausdruck (S. 292, 23) . . . ἀπαγγέλλοντας ἐν τῷ »Ὁ παῖς σου ζῇ«, ὅτι . . . ἔχει.

S. 296, 18 f. . . . πολλαχοῦ δὲ τὰ σημεῖα χωρὶς τῶν τεράτων † ἴδητε. ὃν τρόπον καὶ νῦν. We. vermutet: ἔστιν ἰδεῖν?, V hat εὕρηται geändert und ist damit der wahrscheinlich richtigen Lesart sehr nahe gekommen. Diese heißt, wie ich meine, εἴρηται (zu ἴρητε, dann zu ἴδητε verschrieben), vgl. das ähnliche λέγεται Z. 17.

S. 308, 9 Ἀεὶ τοίνυν ὁ Ἰησοῦς . . . . ὁρᾷ . . . κατὰ δὲ τὸν Μάρκον ἑστὼς . . θεωρεῖ . . . καὶ ὡς μόνος δυνάμενος βλέπειν τοὺς πλουσίους εἶδεν, εἴ ποτε πτωχὴ ψυχὴ . . βάλλει . . . Wer den Satz im ganzen liest, die Praesentia und das am Anfang stehende Ἀεί beachtet, wird sofort εἶδεν als fehlerhaft erkennen und in das richtige οἶδεν corrigieren.

S. 315, 1 λεκτέον οὖν . . . . . ἐν τοῖς εὐαγγελίοις σαφές ἐστιν ὅτι πολλὰ . . . ἔλεγον . . . Diese von Pr. nicht beanstandete Construction ist fehlerhaft, schreibe: σαφὲς εἶναι ὅτι . . .

S. 316, 21 ἐπιστήσας ἐκ τῶν εὐαγγελίων τοῖς γεγραμμένοις περὶ τῆς . . ἀπαλλαγῆς εὑρήσεις . . . Die Verbindung mit dem Vorhergehenden fehlt, und ἐκ ist anstößig. Ich vermute, daß zu ändern ist: ἐπιστήσας δὲ τῶν . . .

S. 325, 29 ἐὰν δὲ ἀναλεγόμενος . . . . οὐ χαλεπῶς . . εὑρήσεις, τίνα . . . Pr. (nach We.) ändert: ἐὰν δὲ ἀναλεγώμεθα ⟨οὕτως⟩ . . ., οὐ χ. . . εὑρήσομεν, Klostermann (a. a. O. S. 280) l. ἔτι statt ἐάν, vielleicht ist ἅμα δὲ ἀναλεγόμενος . . . . . εὑρήσεις besser.

S. 328, 23 . . . συνθέντα μὲν ταῦτα, μὴ ἀκριβοῦντα δέ . . . We. corrigiert συνέντα, aber συν⟨τι θέντα dürfte, wenn überhaupt zu ändern ist, hier den Vorzug verdienen, vgl. S. 327, 14 ff.

S. 341, 13 . . . ὡς ἔτυχεν ἂν εἰρῆσθαι δόξαι τὸ . . . ist so richtig zu trennen und zu corrigieren. Dieselbe Verbesserung schlägt E. Klostermann a. a. O. S. 280 vor.

S. **351**, 11 *οὗτοι δὲ δῆλον ὅτι ἐν σωματικῷ τόπῳ δώσουσιν τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν . . . ἐπιδεδημηκέναι τῷ βίῳ . . .* We. hat *δώσουσιν* richtig als corrupt erkannt, sein Vorschlag: *νοήσουσιν*? befriedigt aber nicht. Ich vermute: *φήσουσιν ⟨εἶναι⟩ τὸν π.* (vgl. Orig. II 351, 4ff.), was den überlieferten Buchstaben näher steht und einen guten Sinn gibt.

S. **358**, 32 . . . *ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς εἰκόνος ἔχω δεῖξαι ὅτι ἐν χρυσῷ ὁ τύπος ὁ ἐν ἀργύρῳ ἢ μὲν ὁ τύπος παραπλήσιος δείκνυται τὴν ἰδιότητα τοῦ ἐν χρυσῷ γεγονέναι παρὰ τὸ ἐν ἀργύρῳ τετυπῶσθαι ἢ ταῖς λοιπαῖς ὕλαις.* Wenn Pr. meint, durch die Correcturen *ἤτοι* (für *ὅτι*) und *ἢ ἐν ἀργ.* (für *ὁ ἐν ἀργ.*) die Stelle richtig hergestellt zu haben, so dürfte er irren; denn die Worte *ἢ μὲν . . . δείκνυται* sind ganz unverständlich, und das Übrige ist nur schwer zu construieren. Origenes hebt im Gegensatz zu gewissen Gegnern, die auf die Gleichheit des Siegelabdrucks in verschiedenem Material hinwiesen, um dasselbe auf geistige Vorgänge zu übertragen, die Besonderheit (*ἰδιότης*) des Abdrucks in Gold gegenüber dem Abdruck in Silber und den anderen Metallen und Materialien hervor. Offenbar sind also die Worte *τὴν ἰδιότητα τοῦ ἐν χρυσῷ γεγονέναι* [scil. *τὴν εἰκόνα*] *παρὰ τὸ ἐν ἀργύρῳ τετυπῶσθαι* [scil. *τὴν εἰκόνα*] *ἢ ταῖς λοιπαῖς ὕλαις* abhängig von *ἔχω δεῖξαι*, und die dazwischen stehenden Worte geben vermutlich an, wobei oder wann die Möglichkeit des *δεῖξαι* eintritt. We. hat dies, wie sein Vorschlag *εἰ* (statt *ὅτι*) beweist, richtig erkannt. Die Verderbnis liegt aber besonders in *ἢ μὲν ὁ*, worin, wie ich glaube, ein Participium steckt. Mein Vorschlag lautet demnach: . . . *δεῖξαι, εἴγε ἐν χρυσῷ ὁ τύπος τῷ ἐν ἀργύρῳ κειμένῳ τύπῳ παραπλήσιος δείκνυται, τὴν ἰδιότητα τοῦ* . . ., und ich glaube, daß damit wenigstens der ursprüngliche Sinn der Stelle richtig wiedergegeben ist.

S. **393**, 16 . . . *ἀλλὰ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπαράτω καὶ αἰρέτω αὐτοὺς ἄνω κατὰ τῆς εὐχῆς ὑποτάσσων ἑαυτὸν θεῷ καὶ ταπεινῶν ἑαυτὸν ἐκείνῳ λεγέτω. ἢ εἰ νομίζωμεν . . καθήκειν . . . ., ὥρα λέγειν . . .* Pr. druckt nach der Correctur Wendlands *κατὰ τὴν εὐχήν, ὑποτάσσων . . .*, übersieht aber, daß dann *λεγέτω* das Object entbehrt. Mit der Verbesserung *τὴν εὐχὴν* ist die Corruptel erst zur Hälfte beseitigt, ich schreibe vielmehr so: . . . *ἄνω, καὶ τὴν εὐχὴν . . . λεγέτω* (vgl. z. B.

S. 395, 20). Warum ferner Pr. zu Anfang des zweiten Satzes *καὶ εἰ νομίζομεν* geändert hat, ist unklar. Es folgt ja eine Widerlegung derselben Sache von einem andern Gesichtspunkt aus, so daß der Begriff »oder« notwendig ist; vgl. z. B. S. 396, 1. Endlich scheint mir das in M überlieferte *νομίζωμεν* am einfachsten und richtigsten in *νομίζοιμεν* corrigiert zu werden.

S. **394**, 31 *τοῦ δὲ αἴροντος τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ ἐπαίροντος αὐτοὺς καθηκόντως εἰς οὐρανὸν ἂν, εἴη † καθῆκον καὶ τὸ ἐπαίρειν ὁσίους χεῖρας, μάλιστα ὅτε* . . . Das Kreuz zeigt an, daß Pr. selbst nicht glaubt, durch seine Correctur die Stelle verständlich gemacht zu haben; in einem solchen Fall wäre es richtiger gewesen, das in der Handschrift Überlieferte genau abzudrucken und das Kreuz davor zu setzen. In M steht nämlich: . . . *εἰσον εἴη καθῆκον* . . ., aus *ον* haben die Ausgaben ohne Grund *οὐρανόν* gemacht. Ich schreibe nach M vielmehr so: *τοῦ δὲ αἴροντος* . . . . *καθηκόντως εἰς ὃν ἂν ᾖ καθῆκον, καὶ τὸ ἐπαίρειν ὁσίους χεῖρας* [scil. *ἐστίν*].

S. **397**, 27 . . . *τῷ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν † κιρήσαντι μέν, οὐκ ὀξέως δέ* . . . Ich vermute, daß *ΚΙΡΗΣΑΝΤΙ* aus *ΝΟΗΣΑΝΤΙ* verschrieben ist.

S. **398**, 5 *ὅτε ἔστιν ἰδεῖν* . . . . bis Z. 12 *κειρίαις* ist von Pr. als selbständiger Satz, mit Punkt vorher und nachher, gedruckt. Pr. hat also übersehen, daß *ὅτε* nur Nebensätze, aber keine Hauptsätze einleitet. Corrigiere: *τότε ἔστιν ἰδεῖν* . . .

S. **398**, 15 ff. Für die im Apparat mit Recht als »sehr korrupt« bezeichnete Stelle wage ich folgenden Herstellungsversuch vorzulegen, der vielleicht zu weiteren und besseren Versuchen anregt. Ich schreibe: *εἶτ' ἐπεὶ μὴ μόνον ζῆσαι αὐτὸν βεβούληται ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν τῷ μνημείῳ μένειν, ⟨ἀλλὰ καὶ ἔξω τοῦ μνημείου ζῶντα αὐτῷ ἀκολουθεῖν,⟩ ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ μνημείου οὗτος ἐλθὼν γεύεται* [*δέδεται* M], *καθὼς προείρηται, τῆς ζωῆς. καὶ ⟨ἐν⟩ τῷ ἐξεληλυθέναι ἀπὸ τοῦ μνημείου μὴ δυνά⟨μενος πορεύε⟩σθαι, ὅσον δέδεται (λέγει ⟨γὰρ⟩ τοῖς δυναμένοις ὑπηρετήσασθαι αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· »Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν«), νομίζω ὅτι μὴ συγκαταθέμενος μὲν τῷ περὶ τῆς ἐπιστροφῆς μετὰ τὸ ἡμαρτηκέναι λόγῳ, ἔτι δὲ ἀτονῶν κατ' αὐτὸν βιοῦν τῷ κατέχεσθαι . . . δυνάμεις, ⟨μόγις⟩ ὁ τοιοῦτος ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ μνημείου* . . . Zu der ersten Einschaltung ⟨*ἀλλὰ . . . ἀκολουθεῖν*⟩ vgl. S. 398, 5; zu *γεύεται* vgl. S. 397, 31,

diese Correctur scheint mir leichter, als etwa *δέχεται . . τὴν ζωήν*, zu *μὴ δυνάμενος πορεύεσθαι* vgl. S. 397, 22, endlich zu ⟨*μόγις*⟩ S. 398, 6 (*τίνα τρόπον ὁ τοιοῦτος ἐξέρχεται*).

S. **398**, 34 . . . *ὥστε καὶ τοὺς δεσμοὺς ἐπιφέρεσθαι τὸ ὄνομα τῆς νεκρότητος* . . . Ich verbessere *ἔτι φέρεσθαι*, wie z. B. oben Z. 23 *ἔτι ἐστὶν δεδεμένος* gesagt ist.

S. **399**, 27 *ἐφίστημι οὖν μήποτε ἐν τῷ εἰρηκέναι αὐτὸν φωνῇ μεγάλῃ κραυγάσαντα· »Λάζαρε, δεῦρο ἔξω«* (*ἡ γὰρ μεγάλη φωνὴ καὶ ἡ κραυγὴ οὐκ ἂν ἀτόπως λέγοιτο ἐξυπνικέναι αὐτόν*) *καὶ ἤδη* [*καὶ εἰ δεῖ* M] *δύνασθαι ἀποφήνασθαι ἐν τούτῳ μᾶλλον πεπληρῶσθαι τὸ »Πορεύομαι, ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν«, ἤπερ ἐν τῷ τῆς εὐχῆς τοῦ υἱοῦ ἀκούσαντα* [vgl. oben S. 53] *τὸν πατέρα πεποιηκέναι* . . . Mit der Correctur *καὶ ἤδη* ist nichts gebessert, die fehlerhafte Construction: *μήποτε . . . δύνασθαι ἀποφήνασθαι* ist stehen geblieben. Ich versuche so zu verbessern: . . . *ἐξυπνικέναι αὐτὸν καθεύδοντα*) *δύναται ἀποφαίνεσθαι ἐν τούτῳ μᾶλλον πεπληρῶσθαι* . . .

S. **435**, 1 (*Πέτρος*) . . . *ὡς σέβων τὸν Ἰησοῦν οὐ παρεῖχεν αὐτοῦ εἰς τὸ νίψασθαι τοὺς πόδας, ἀλλὰ πρότερον μὲν δυσωπεῖν αὐτὸν ἐπειρᾶτο* . . . Ich schreibe: . . . *οὐ παρεῖχεν αὐτῷ . . τοὺς πόδας*, denn in dem Artikel *τοὺς* ist schon das, was *αὐτοῦ* bedeutet, genügend ausgedrückt, anderseits würde, wenn *αὐτῷ* fehlte, bei *παρεῖχεν* die Beziehung auf Jesus nicht deutlich genug sein. Vgl. auch S. 440, 12.

S. **435**, 35 . . . *ὡς ἤδη νιψαμένων τοὺς πόδας ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τῶν μαθητῶν, καὶ πρὸς τῷ λελοῦσθαι οὐκέτι ἐχόντων χρείαν νίψασθαι, ἔτι δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Πέτρου ἤδη ὄντος καθαροῦ* . . . Die Verbesserung *ἢ πρὸς* . . . scheint mir notwendig zu sein, denn aus den Worten: *καὶ αὐτοῦ τοῦ Πέτρου* (S. 436, 2) geht hervor, daß schon vorher von solchen Jüngern die Rede gewesen ist, die, um rein zu werden, die Fußwaschung von Jesus nicht nötig hatten. Diese sind aber von den zuerst genannten (*ὡς ἤδη . . . τῶν μαθητῶν*) zu unterscheiden. Hinter *νιψαμένων* ist vielleicht ⟨*μὲν*⟩ ausgefallen.

S. **436**, 15 . . . *ὡς πρότερον μὲν ἔβλεπεν* [*ἐβλέπειν* M] *ὑπωθέντας τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν δεδεῆσθαι* . . . E. Klostermann vermutet (a. a. O. S. 281) *λέγειν* (oder *ἔλεγον* ?). ich glaube, daß *ἐκλαβεῖν* der Überlieferung und dem Sprachgebrauch des Origenes näher kommt.

S. 440, 2 ff. Die Stelle ist von Pr. noch nicht verständlich gemacht, die eine Correctur von We. (*ὅτι* statt *ὅτε*) genügt dazu nicht. Ich versuche folgendermaßen zu helfen: *πλὴν ὅτι προπετής ἐστι Πέτρος, ὃς ἀκούσας τὸ . . .* [Joh. 13, 8], *αἰτούμενος αὐτοῦ* [*ἐν τῷ* M Pr.] *παρασχεῖν τοὺς πόδας τῷ Ἰησοῦ, ὑπερβάλλειν ἐθέλει τὰ μέτρα τῆς αἰτήσεως αὐτοῦ καὶ παρέχει* [*παρεῖχεν* M Pr.] *νιφθησομένους . . . τοὺς πόδας . . .*

S. 440, 11 *ἀρκεῖται γὰρ ἡμῖν, ἐπὰν ἔλθωμεν εἰς ταὐτὸ τοῖς τοῦ Ἰησοῦ μαθηταῖς καιροῦ, τὸ . . παρέχειν . . .* So druckt Pr. nach M fehlerhaft. Denn hier verlangt die Construction nicht das Verbum passivum *ἀρκεῖσθαι* (= sich begnügen), sondern das Verbum activum *ἀρκεῖν* (= genügen), das unpersönlich und persönlich (vgl. S. 258, 6 *ποσότης τροφῶν ἡ αὐτὴ πᾶσιν ἀρκεῖ*) gebraucht wird. Ich verbessere deshalb: *ἀρκείτω γὰρ ἡμῖν . . .*, da gerade hier der Imperativ als Mahnung für die Christen besonders passend ist.

S. 445, 25 *. . . εἰ δὲ φήσομεν ἕκαστον τῶν μὴ συνειδότων ἑαυτῷ τοῦτο πεποιηκέναι καὶ ἁγίων οὕτω τοὺς πόδας νενιφέναι ὀφειλομένην τινὰ ἐντολὴν μὴ ἀποδεδωκέναι τὴν . . .* [Joh. 13, 14], *ὥρα που λέγειν ἐγγύς που πάντας ὀφειλέτας εἶναι τῆς ἐντολῆς ταύτης.* Hierzu steht keine Bemerkung im Apparat, auch kein Kreuz im Text. Und doch ist dieser Text fehlerhaft. Richtig ist der mit *ὥρα* (davor fehlt bei Pr. das Komma) beginnende Hauptsatz: »da ist es wohl an der Zeit zu sagen, daß beinahe wohl alle die Befolgung dieser Anweisung (noch) schuldig sind,« vgl. S. 444, 35 f. Vorher ist aber zunächst *ἑαυτοῖς* zu schreiben. Das daneben stehende *τοῦτο* bezieht sich wahrscheinlich auf die zweite der Z. 25 genannten Handlungen (*τὸν μὲν ποιῆσαι τὸν δὲ παρασχεῖν*, scil. *τοὺς πόδας*), denn *ἁγίων τοὺς πόδας νενιφέναι* (Z. 27) kann nur mit der ersten Handlung (*τὸν μὲν ποιῆσαι*) gleichgesetzt werden. Daraus folgt aber, daß *ἢ ἁγίων οὕτω . . .* zu ändern ist.

S. 450, 11 *καὶ ἄκουε τοῦ »Ἵνα πιστεύητε« ὡς ἴσον δυναμένου τῷ »ἵνα ἡ πιστεύητε ἐνεργῆτε«, παραμένοντες τῷ πιστεύειν καὶ μηδεμίαν ἀφορμὴν πρὸς τὸ μετατίθεσθαι ἴσχοντες.* Pr. hätte das Kreuz erst vor *ἐνεργῆτε* setzen sollen, da dieses Wort, aber nicht *πιστεύητε* Anstoß bietet. In M steht deutlich: *πιστεύητε, ἐνεργῆτε*, der Schreiber hat also das zweite Verbum zum Folgenden bezogen. Aber für ein Verbum ist hier kein Ort,

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL ST
ST. MICH
COLLEG
LIBRARY

man erwartet vielmehr ein Adverbium, das den Begriff *παραμένοντες* steigert. Ich glaube also dem Richtigen nahe zu kommen, wenn ich corrigiere: . . . *τῷ ›ἵνα πιστεύητε, ἐνεργῶς τε παραμένοντες τῷ πιστεύειν καὶ . . . ἰσχοντες.‹* Also der ganze Satz *ἵνα πιστ. ἐνεργ.* bis *ἰσχοντες* ist das *ἴσον δυνάμενον* zu dem Schriftwort *ἵνα πιστεύητε.*

S. **473**, 30 . . . *ὅτε* [scil. *ὁ θεός*] *ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, οὔσῃ μείζονι ⟨τῆς⟩ ἐν υἱῷ θεωρίας, ὡς ἐπὶ θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα, δεῖ λέγειν ὅτι εὐφραίνεται ἄφατόν τινα εὐαρέστησιν καὶ εὐφροσύνην καὶ χαράν, ἐφ' ἑαυτῷ εὐαρεστούμενος καὶ χαίρων.* Die gesperrten Worte unterbrechen den Zusammenhang und sind nur als Parenthese verständlich. Origenes will hier einschalten: »soweit man derartiges bei Gott überhaupt denken und sagen darf.« Die Correctur *δεῖν* (statt *δεῖ*) scheint mir nichts zu bessern. Ich denke eher an die Verbindung der Infinitive *νοεῖν* und *λέγειν* durch eine Copula und schreibe: . . . *θεωρίας (ὡς ἐπὶ θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα καὶ λέγειν [ὅτι]) εὐφραίνεται* . . . Wahrscheinlich ist *ὅτι* von einem Corrector eingefügt worden, um die Verbindung zwischen *λέγειν* und *εὐφραίνεται* herzustellen.

S. **474**, 29 *Ὅρα δὲ πόθεν ›ἀπὸ δόξης‹ φησί, καὶ ποῦ ›εἰς δόξαν‹· ἀπὸ δόξης τῆς τοῦ δοξαζομένου, εἰς δόξαν τὴν τῶν δοξαζόντων.* Da Origenes hier untersuchen will, woher die beiden Ausdrücke stammen, aber nicht, wo sie sich finden, so ist entsprechend dem ersten *πόθεν* das folgende *ποῦ* auch in *πόθεν* zu verwandeln.

S. **480**, 6 (Der Ausdruck »*σήμερον*« bezieht sich nach der tiefern Auffassung *καὶ ἐπὶ ὅλον τὸν ἐνεστηκότα αἰῶνα.*) Dann heißt es weiter: *ὥσπερ δὲ καὶ ἐν τῷ* [Mt. 28, 15]. Ich verbessere *ὥσπερ δὴ καὶ ἐν τῷ*, vgl. oben S. 49.

Die Zahl der fehlerhaft überlieferten und in Preuschens Ausgabe noch nicht verbesserten Textstellen des Johannescommentars ist also, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, recht beträchtlich. Mir erscheint dieser Mangel der Ausgabe jedoch bei weitem nicht so groß, wie der andere: die ungenaue und

teilweise fehlerhafte Collation der maßgebenden Handschrift. Denn jener Mangel läßt sich durch kritische Mitarbeit philologisch geschulter Leser nach und nach etwas vermindern, dieser aber läßt sich nur durch eine vollständige Wiederholung der mühsamen und zeitraubenden Collationsarbeit so beseitigen, wie es bei einer kritischen Ausgabe nötig ist. Durch einen glücklichen Zufall konnten diesmal die Collations- und Correcturfehler der Ausgabe schneller, als es sonst möglich gewesen wäre, berichtigt werden. Es dürfte sich aber künftig empfehlen, daß auf so wichtige Collationen, wie die des Cod. Mon. 191, nicht nur ausreichende Zeit und Sorgfalt verwendet, sondern daß auch die Beschaffenheit einer solchen Collation von einem Sachverständigen geprüft wird. Eine Prüfung dieser Art würde manche spätere Unannehmlichkeit ersparen und zugleich für den Benutzer der Collation eine gewisse Sicherheit und Beruhigung bedeuten.

Absichtlich ist oben Seite 38f. von einer genaueren Untersuchung der in Preuschens Ausgabe Seite 483—574 abgedruckten Bruchstücke aus Catenen abgesehen worden, denn dem Verfasser fehlte das hierzu notwendige hs. Material. Da aber im Interesse der Sache eine wenn auch nur teilweise Nachprüfung der Catenen-Collationen wünschenswert erschien, so hat Otto Stählin auf meine Bitte die von Preuschen im Anhang Seite 564—574 abgedruckten Fragmente des Codex Mon. Nr. 208 mit der Handschrift in München verglichen. Das Ergebnis, dessen Veröffentlichung hierunter Stählin freundlichst gestattet hat, ist — mit Übergehung einiger unwesentlichen Kleinigkeiten — folgendes.

564, 3 *γινομένης* 4 *τῶ* M^2 *τὸ* (nicht *τοῦ*) M^1 *ἦν* M^2 a. Ras. f. 4 Buchst. 9 *προσσημαίνον*, σ^1 durch Punkt getilgt 13 *καταλλήλως* 15 *πρὸς τῆς πρὸς συνεργίας*, *ι* a. Ras. f. *ει* 15 f. *ὑφεξαιρεῖται* **565**, 1 *ἐλαύνειν, ὅτι ἐλαύνουσ᾽* = *ἐλαύνουσα* 10 *δὲ καὶ* 11 *τοῦ περὶ τοῦ* 22 *οὐκ* üb. d. Z. 27 *προφανῶς* (nicht *προσφανῶς*) 29 *φιλοσοφίας*, *ας* a. Ras. M^1 30 *ἀναλαβόμενοι*, *λαβ* und *νοι* a. Ras. M^1 **566**, 5 *προφορὰν — φησιν* 16 *τοῦ θέλοντος* corr. aus *τοὺς θέλοντας* M^1 20 *προστάσσει*, *στ* a. Ras. M^1 21 *εὐθεῖαν*, *ν* a. Ras. M^1 *ὑποδοχήν ὑποδοχὴν τῆς τοῦ λόγου διδασκαλίας* 25 *ἦν*^{2} (bei Pr. in Klammern) *ἡμῶν* **567**, 5 *εὐγνωμονεστέρως* 7 *δὲ καὶ* 13 *οὐκ οὐρανὸν δὲ ἀνεῳγότα οὐκ* 15 *ὅτε*$^{1.2}$ corr. aus *ὅτε*

ἁπλουν — διπλασιαζόμενον corr. aus *ἁπλῶ — διπλασιαζομένω* w. e. sch. 17 *τὸ*] *τῶ* corr. aus *τὸ* M¹ 19 *εἰκὸς* corr. aus *εἰκότως* M² 22 *ματθαῖον* corr. aus *ματθαίω* M¹ 24 *γεύσωνται* corr. aus *γεύσονται* M¹ 25 *ἐστι* **568**, 11 Das Fragment beginnt w. e. sch. schon mit den Worten: *καὶ εἰ ἄνωθεν διὰ πνεύματος ἀναγεννᾶταί τις καὶ υἱὸς θεοῦ γίνεται, τίς ἡ χρεία τοῦ ὕδατος;* 26f. *ὅτε* 27 *βασιλεύοντος*] + *ὅτε δὲ ἀπὸ τῶν βασιλευομένων* 28 *Αἰγύπτου*] *αὐγούστου* **569**, 1 *καὶ*] + *τὸ* 2 *τούτου*] *τῶν τούτου* 3 *δείκνυσιν* 16 *ἀπατῶντας*] *ἀγαπῶντες* corr. aus *ἀγαπότες* w. e. sch. M¹ 24 *τῶν* < M 31 *δὲ*] *καὶ* (32 erscheint die Änderung Preuschens: *γεννᾷ* statt *γεννῶσα* unnötig, wenn man 31 mit M *καὶ* statt *δὲ* liest und nach *πέφυκεν* starke Interpunction setzt) **570**, 5 *Μωσῆς*] + *ὁ* 17 *ἀνθρωπινότερον* 22 *καὶ ὡς ἀλήθειαν*] *ὡς ἀλήθειαν καὶ* **571**, 10 *ἂν ἔμιξεν*] *ἀνέμιξεν ἑαυτὸν* 14 *ἀπὸ*] *ἀπὸ τῶν τῶν*] *τὴν* 15 *τὸ*] *τὸν* 18 *ψυχῆς*] *τῆς ψυχῆς* 23 *ἱερεῖς*] *οἱ ἱερεῖς* **572**, 3 *παρεστήσαντο*] *παρητήσαντο* 5 *βλέπει* 10 *ἠθελήσατε*, vor *τ* ein Buchst. ausrad. 13 Der folgende Satz scheint noch zu dem Fragment zu gehören: *τοῦτο μὲν ἐλέγχοντος ἦν σαφῶς τὴν ἀλήθειαν μὴ προσιεμένους· τὸ δὲ »Μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε μαθηταὶ αὐτοῦ γενέσθαι;« εἰρωνευομένου καὶ χλευάζοντος ἦν.* 18 *ὀφειλέταις* 19 *μετάνοιαν* w. e. sch. **573**, 4 *λαλῶν*] *λαλῶν λίθον* 7 *διερεῖται* 9 *ὅστις*, *ι* a. Ras. für *η* M¹ 19 *ἀπολείας* 22 *οὕτως*] *οὗτος* 25f. *καθαροτάτοις* 27 *ἀναστάσει*, *ει* a. Ras. M¹ **574**, 3 *λέγεται*] + *κατὰ συμφωνίαν* 9 *οὕτω* 12 *πρωτύπωσιν*.

Diese zahlreichen und z. T. recht schlimmen Collationsfehler, die soeben in Preuschens Abdruck der Fragmente des Cod. Mon. 208 nachgewiesen sind, hätten sich gewiß vermeiden lassen, wenn die Collation von Preuschen selbst oder von anderer Seite revidiert, und vor oder bei dem Druck der Ausgabe berichtigt worden wäre; denn die Annahme, daß überhaupt eine Revision dieser Collation stattgefunden habe, erscheint mir nach dem oben mitgeteilten Ergebnis unmöglich.

Wollte man nun von der Beschaffenheit der Seiten 564—574 auf die der Seiten 483—563 schließen, so würde sich die Nachprüfung sämtlicher übrigen Angaben Preuschens als notwendig ergeben. Indessen liegt doch wohl die Sache nicht ebenso hier wie dort; denn hier boten teils die Catenendrucke, teils die reichere hs. Überlieferung eine gewisse Controlle der Richtig-

keit dar. Daß sich freilich auch hier Ungenauigkeiten und Fehler in den Angaben aus Handschriften vorfinden, beweist eine Nachvergleichung der beiden Catenenhandschriften Mon. 437 (= A) und Mon. 37 (= B), die ich ebenfalls der Güte Otto Stählins verdanke und hier folgen lasse.

468 *App.* 3. Z. v. u. *γενομένης* B (wie 468, 27 Text) **496**, 27 *προὸ*] + *τοῦ* B **497**, 1 *διό φησιν* (nicht *ἐγὼ*) — 8 *ἐρχ.* < AB 8 *ὁ* < AB **503**, 3 *εἶπε* AB 4 *περὶ*] + *δὲ* A 6 *καὶ* < AB **530**, 6 *App. εἴτουν* A *εἴτ' οὖν* B (viell. = *ἤτουν*) 8 *περιέχη* (AB, *η* a. Ras. A)] + *τοῦ νόμου* AB 9 *νόμῳ* < AB *τὸ*] *τῇ* B 10 *αὐτῷ*] *αὐτη* A 12 *App. ποθήσει καὶ τὸ εὐαγγ.* AB 13 *σαμαρητικὴν* A 19 *App. συνθεμένη* B **531**, 7—10 *App. καθ' ὃν με προφήτην ὠν.* A **550**, 16 *App. καὶ*[1] steht in B *καὶ*[2] + *ὁ* B *App.* letzte Z. *δόξης* B.

Sonach dürfte sich wenigstens bei wissenschaftlichen Untersuchungen, wo es auf den genauen Wortlaut des Catenentextes ankommt, ein gewisses Mißtrauen dem Catenenapparat Preuschens gegenüber empfehlen. Für die Textkritik des Johannescommentars kommen leider die Catenen nicht in dem Maße in Betracht, daß man ihren Text in zweifelhaften Fällen zur Entscheidung heranziehen könnte. Wo uns die einzige Grundlage des Textes, der Codex Mon. 191 fehlt, sind wir eben — wenige Ausnahmen abgerechnet — solange auf Vermutungen angewiesen, als nicht neue Textquellen für den Johannescommentar des Origenes erschlossen werden.

Verzeichnis der besprochenen Stellen.

Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite
4, 20	17	127, 14	54	203, 7	62
5, 22 f.	17	128, 15 ff.	51	203, 20	63
12, 4	18	129, 26	58	204, 13	63
13, 28	18	130, 8	58	205, 6	43
20, 26	56	130, 19	59	209, 6	63
21, 25 f.	18	130, 20	23	211, 22	63
39, 2	19	140, 30	59	212, 4	43 f.
57, 25	56 f.	141, 31 ff.	59	212, 8	51
58, 21	20	144, 9	51	212, 32	63
58, 34	49	145, 16	42	214, 23	63 f.
66, 10	57	146, 3	53	215, 1	64
68, 3	57	146, 6	59 f.	216, 27	44
68, 6	50	146, 7	60	217, 19 f.	44
72, 4	57	154, 33	60	224, 1 ff.	44
73, 14	40 f.	173, 19	60	227, 17	44
76, 4	50	173, 30	42	228, 5	28
77, 3	57	174, 1 ff.	42 f.	228, 17	64
77, 14	57	175, 7	60 f.	228, 19. 23	64
77, 22	41	178, 26	61	230, 4	52
81, 29	57 f.	179, 16	61	230, 13. 16	28
82, 2	41	183, 1	55	231, 25	64
82, 13	41	186, 4	61	232, 5	64
82, 19. 24	50	188, 29	61	235, 28 f.	28
82, 27	41	189, 29	43	243, 7	52
84, 4	50 f.	190, 17 ff.	43	248, 2	64
84, 22	22	194, 14	43	248, 20	29
92, 34	41	194, 24	62	256, 10. 21. 22. 25	40
94, 3	58	195, 1	62	257, 15	52
117, 9	42	195, 28 f.	43	258, 9	65
120, 6. 15. 18. 19	22 f.	196, 8	54	259, 26 ff.	55
121, 9	23	196, 12	62	263, 2	65
123, 35	58	196, 17	62	266, 28 ff.	44
127, 5	51	197, 19	26	271, 26	52
127, 7	58	202, 20	54	274, 8	65

Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite
275, 13	65	341, 13	66	418, 3	53
277, 9	44	344, 11	33	424, 6	36
279, 4	30 f.	348, 4 f.	46	435, 1	69
279, 26	65	351, 11	67	435, 35	69
289, 20	45	358, 32	67	436, 15	69
290, 13	65 f.	359, 30	33 f.	439, 31	37
291, 22	31	363, 30	47	440, 2 ff.	70
296, 11 f.	45	374, 10	47	440, 11	70
296, 18 f.	66	375, 3	55	443, 8	47
296, 25	45	388, 9	53	443, 20 ff.	47 f.
302, 23	55 f.	388, 16	52 f.	445, 10	48
307, 10 f.	45	391, 7	47	445, 25	70
308, 9	66	393, 16	67 f.	450, 11	70 f.
308, 14	52	393, 21	53	455, 31 f.	48
309, 1	52	394, 31	68	461, 18—24	48
310, 26	45	396, 7	35	461, 33 f.	37
315, 1	66	396, 32 ff.	47	466, 28	48
315, 7 ff.	45 f.	397, 27	68	467, 7	38
315, 32 ff.	46	398, 5	68	472, 28 ff.	48 f.
316, 21	66	398, 15 ff.	68 f.	473, 12 ff.	49
323, 26	46	398, 34	69	473, 30	71
325, 29	66	399, 27	69	474, 29	71
328, 23	66	399, 31	53	474, 31	54
338, 26	46	405, 18	47	479, 14 ff.	49
340, 8	46	414, 25	36	480, 6	71
340, 29 f.	46	416, 4 f.	36	480, 6 ff.	49

Nachträge.

S. 9 Z. 3 v. u. tilge *ἐστὶν*

„ 16 Z. 12 v. u. l. *εἶ* statt *εἰ*

„ 21 zu **70**, 10 Stählin meint, daß das Zeichen nur auf *σημ⟨είωσαι⟩* a. Rand verweise.
zu **77**, 12 f. nach Stählin ist das *ov* das von fol. 140r.

„ 23 zu **129**, 5 f. l. *γέγονεν* (über $\varepsilon^{(2)}$ Ras. und $\nu^{(2)}$ expungiert) *χαλκὸς* (*χ* a. Ras.) M
zu **135** + 26 *βαπτιζομένοις* aus *-ους* corr. M^1

„ 46 zu **338**, 26 die Einschaltung erscheint mir jetzt unnötig.

„ 53 zu **388**, 9 Stählin vergleicht Clem. Alex. Paed. II 66 p. 208 P und andere Stellen.

„ 65 zu **279**, 26 was ich als tilgenden Punkt ansehe, hält Stählin für einen von fol. 221r abgedrückten Flecken.

ANALECTA

ZUR

ÄLTESTEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS

IN ROM

VON

ADOLF HARNACK

1.

Chronologie I S. 294 habe ich gezeigt, daß der Valentin-Schüler Ptolemäus, der in Italien — und zwar höchst wahrscheinlich in Rom — eine eigene Schule hatte, zwischen 145 und 180 gewirkt haben muß. Der letztgenannte Termin bezeichnet die äußerste Grenze, denn Irenäus hat es in seinem großen Werke nicht mehr mit Ptolemäus selbst, sondern mit seinen Schülern als einem geschlossenen Kreise zu tun (l. c.). Von der Lehrwirksamkeit des Ptolemäus gibt uns sein Lehrbrief an die Flora eine ausgezeichnete Probe. Wie der Brief in die Hände des Epiphanius gekommen ist, wissen wir nicht (s. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. der Wissensch. 1902 S. 507 ff. 519).

Die valentinianischen Lehrer haben im Unterschied von anderen gnostischen eine freundliche Stellung zu der großen Kirche beobachtet; ja sie haben ihre Sonderlehren verborgen gehalten, sie in der Regel nur in geheimen Kreisen verbreitet und nach außen den allgemeinen Christenglauben bekannt. „Nihil magis curant quam occultare quod praedicant[1] .... per ambiguitates bilingues communem fidem affirmant“ (Tertull., adv. Valent. 1). Die freundlichere Beurteilung der „communis fides“ im Unterschied z. B. von der scharf ablehnenden, welche die Valentinianer der Lehre Marcions zu teil werden ließen, geht auch aus dem Brief des Ptolemäus an die Flora hervor.

Von den Lebensschicksalen des Ptolemäus, den Irenäus zuerst genannt hat, wissen wir, abgesehen von dem oben Bemerkten, nichts. Aber hat man nicht eine Quelle übersehen? Justin erzählt in der sog. zweiten Apologie von einer vornehmen Frau in Rom, die, nachdem sie die Lehren Christi aufgenommen, sich gezwungen sah, ihrem lasterhaften Gatten einen Scheidebrief zu

1) S. auch Iren. IV, 35, 4.

geben und sich von ihm zu trennen[1]. Der Gatte verklagte sie als Christin. Die Frau erlangte vom Kaiser einen Aufschub des Prozesses. *Ὁ δὲ ταύτης ποτὲ ἀνὴρ πρὸς ἐκείνην μὲν μὴ δυνάμενος τὰ νῦν ἔτι λέγειν, πρὸς Πτολεμαῖόν τινα διδάσκαλον ἐκείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενον ἐτράπετο διὰ τοῦδε τοῦ τρόπου. ἑκατόνταρχον φίλον αὐτῷ ὑπάρχοντα ἔπεισε λαβέσθαι τοῦ Πτολεμαίου καὶ ἀνερωτῆσαι εἰ [αὐτὸ τοῦτο μόνον] Χριστιανός ἐστιν. καὶ τὸν Πτολεμαῖον, φιλαλήθη ἀλλ' οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γνώμην ὄντα, ὁμολογήσαντα ἑαυτὸν εἶναι Χριστιανόν, ἐν δεσμοῖς γενέσθαι ὁ ἑκατόνταρχος πεποίηκεν, καὶ ἐπὶ πολὺν χρόνον ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ ἐκολάσατο. τελευταῖον δὲ ὅτε ἐπὶ Οὐρβίκιον ἦχθη ὁ ἄνθρωπος ὁμοίως αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐξητάσθη, εἰ εἴη Χριστιανός· καὶ πάλιν, τὰ καλὰ ἑαυτῷ συνεπιστάμενος διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδαχήν, τὸ διδασκαλεῖον τῆς θείας ἀρετῆς ὡμολόγησεν ... καὶ τοῦ Οὐρβικίου κελεύσαντος αὐτὸν ἀπαχθῆναι, Λούκιός τις, καὶ αὐτὸς ὢν Χριστιανὸς κτλ.*

Ist dieser Ptolemäus nicht identisch mit dem Gnostiker? Ort, Zeit, Name und Beruf (auch der spezielle Zug: Lehrer einer Frau [Flora]) stimmen überein. Nicht dagegen spricht, daß wir sonst nichts davon hören, daß der gnostische Lehrer Ptolemäus Märtyrer geworden sei; denn von seiner Person und seinen Lebensumständen besitzen wir schlechterdings keine Kunde. Gegen die Identificierung scheint daher nur angeführt werden zu können, daß Justin einen häretischen Lehrer entweder nicht erwähnt oder als solchen gekennzeichnet hätte. Allein, obgleich Justin (s. den Dialog) die Valentinianer gekannt und als böse Ketzer beurteilt hat, scheint es mir doch sehr wohl möglich, daß er hier den gnostischen Lehrer meint; denn (1) ist darauf hinzuweisen, daß Ptolemäus nach dem Briefe an die Flora kein ganz unfreundliches Verhältnis zur großen Kirche gehabt hat. (2) bezeichnen ihn zwar Irenäus, Tertullian und Hippolyt als Jünger Valentins, allein augenscheinlich war er — was übrigens ausdrücklich bezeugt wird — ein sehr selbständiger Schüler; wir wissen daher gar nicht, ob er sich selbst einen Valentinianer genannt hat und ob er bei seinen Lebzeiten so beurteilt worden ist; die große Kirche

1) Der ganze Abschnitt fehlt bekanntlich durch einen Zufall in der Justin-Handschrift, ist aber von Eusebius (h. e. IV, 17) wörtlich abgeschrieben worden.

kann in der Mitte des 2. Jahrhunderts ihn wenig gekannt, sie kann ihn auch ertragen haben; in jener Zeit — man vgl. was Irenäus von Cerdo erzählt — wurde in den Gemeinden an wissenschaftliche Lehrer und an „*διδασκαλεῖα*“ nicht immer ein strenger Maßstab gelegt, (3) die Worte, in denen Justin von Ptolemäus berichtet, sind — doch täusche ich mich vielleicht — der Annahme günstig, daß die beiden Männer sich nicht nahe gestanden haben. Justin schätzt den Ptolemäus als *φιλαλήθη*, als *οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γνώμην* und als Confessor der Tugendlehre, aber wärmere Töne fehlen. Es mag das mit dem Charakter des ganzen Abschnitts zusammenhängen, der ja eine förmliche Beschwerdeschrift ist, die Subjectives ausschloß; allein es kann auch in der eigentümlichen Stellung des Ptolemäus als christlicher Lehrer begründet gewesen sein. Sicherheit läßt sich nicht gewinnen, wohl aber m. E. Wahrscheinlichkeit; denn es ist unwahrscheinlich, daß in Rom um dieselbe Zeit zwei christliche Lehrer namens Ptolemäus gewesen sind, von denen der eine die Flora, der andere eine vornehme Römerin im Christentum unterrichtet hat.

Ist der Ptolemäus des Justin der Gnostiker, so ist dieser zwischen 150 und 152 als Märtyrer in Rom gestorben; denn die Abfassungszeit der Apologie Justins steht jetzt fest. Dann gilt das, was ich (Sitzungsber. S. 527 ff.) über das Verhältnis des Ptolemäus zum N. T. und zur apostolischen Überlieferung ausgeführt habe, für die Zeit um 140—150. Das ist nicht unwichtig (s. z. B. das Citat aus dem Johannes-Evangelium mit der Formel: *λέγει ὁ ἀπόστολος*); indessen wird man bei der Unsicherheit der Identificierung der beiden Ptolemaei doch zunächst noch dabei bleiben müssen, die Zeugnisse des Gnostikers Ptolemäus nicht für das Jahrzehnt vor d. J. 150 zu verwerten. Vielleicht erhalten wir über den Mann einmal noch nähere Kunde, die eine Entscheidung ermöglicht.

2.

Zu den neuen Stücken der Acta Pauli, die wir durch den Kopten kennen gelernt haben, gehört (Schmidt S. 83) folgender, leider schlecht erhaltener Abschnitt: „Aber es kam auf Myrta der Geist, so daß sie ihnen sagte: Brüder .... (und) schauet auf dieses Zeichen, indem ihr(?) .... Paulus nämlich, der Diener des

Herrn, (wird er)retten viele in Rom, und er wird aufziehen viele durch das Wort, so daß nicht ist Zahl an ihnen, und er sich offenbart *παρὰ πάντας τοὺς πιστούς*. Darauf wird . . . des Herrn Jesu Christi kommen . . . . . eine große Gnade ist . . . . . (in) Rom. Und dies ist die Weise, (wie) der (Geist) (redete) zu Myrta."

Wir haben hier das Zeugnis eines kleinasiatischen Presbyters — er ist selbst nie in Rom gewesen, wie seine Schilderung des Aufenthalts und des Martyriums Pauli in Rom am Schluß seines Buchs beweist — über die römische Christengemeinde aus der Zeit Marc Aurels. Er läßt eine Prophetin sagen, daß Rom die größte Gemeinde werden werde kraft der besonderen Gnade Gottes, die sich hier offenbaren wird. Daß die Zahl der Christen in Rom unzählbar sei, sagt der Presbyter. So sprach man also um 180 von dieser Gemeinde im fernen Kleinasien! Der Verfasser der Acta Pauli, der so viele Städte nennt und die Wirksamkeit des Paulus an vielen Plätzen schildert, hat von keiner anderen Gemeinde etwas Ähnliches gesagt. Rom gilt in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts überall als die Hauptgemeinde der Christenheit.

3.

In dem „Martyrium des Paulus", welches sich jetzt als das Schlußstück der Acta Pauli dargestellt hat, wird die neronische Verfolgung erzählt. Es ist lehrreich festzustellen, daß der kleinasiatische Presbyter von jeder wirklichen Kenntnis derselben verlassen war, ja daß er selbst vom Brande Roms keine Kunde verrät, obgleich er Paulus mit dem allgemeinen Weltbrande drohen läßt. Folgendes sind die wichtigsten Züge in dem Bilde des Verfassers, welches größtenteils ein Phantasiebild ist:

(1) Paulus' Predigt erschallt durch die ganze Stadt Rom. Allein *ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* fällt ihm „*πολὺ πλῆθος*" zu, d. h. der Ausdruck, der I Clem. 6 von der Zahl der römischen Märtyrer in der neronischen Verfolgung gebraucht ist, wird vom Verf. auf die Zahl der Gläubigen aus des Kaisers Hause angewendet (Martyr. 1, ed. Lipsius S. 105).

(2) Die Verfolgung hat ihren Ausgangspunkt an Bekehrungen im kaiserlichen Hofgesinde genommen (c. 2). Daß dies eine zu-

verlässige Reminiscenz ist, ist wenig wahrscheinlich; für die Zeit des Verfassers ist es wichtig, daß er gehört hat, in der römischen Christengemeinde spielten Leute vom Gesinde des Kaisers eine besondere Rolle (s. Iren.).

(3) Während der Verf. sonst militärische Bilder nicht braucht, ergeht er sich in bezug auf die Christen in Rom in solchen (c. 2 f.), was der Beachtung vielleicht wert ist.

(4) Der Befehl Neros zur Verfolgung (c. 2) lautet, wie wenn er nach dem Rescript des Decius formuliert wäre (*ἐκέλευσεν ζητεῖσθαι τοὺς τοῦ μεγάλου βασιλέως στρατιώτας, καὶ προσέθηκεν διάταγμα τοιοῦτον, πάντας τοὺς εὑρισκομένους Χριστιανοὺς . . . ἀναιρεῖσθαι*). Man sieht, wie vorsichtig man sein muß. Auf Grund der Eindrücke particularer schärferer Verfolgungen hat man von Seiten der Christen schon lange vor Decius so schroffe Verfolgungsbefehle construiert. Wüßten wir sonst nichts, so müßten wir nach dieser Stelle geneigt sein, die Acta Pauli nach d. J. 250 zu setzen.

(5) Das Martyrium des Paulus ist mit der neronischen Verfolgung verbunden.

4.

Chronologie II S. 438 habe ich auf eine m. W. bisher nicht genügend beachtete Stelle bei Commodian hingewiesen und eine genauere Besprechung derselben angekündigt. Carmen apolog. 825—860 heißt es:

Ex inferno redit, qui fuerat regno praeceptus
Et diu servatus cum pristino corpore notus.
Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum,
Qui Petrum et Paulum prius punivit in urbe.
Ipse redit iterum sub ipso saeculi fine
Ex locis apocryphis, qui fuit reservatus in ista.
Hunc ipse senatus invisum esse mirantur;
Qui cum apparuerit, quasi deum esse putabunt.
Sed priusquam ille veniat, prophetabit Helias
Tempore partito, medio hebdomadis axe.
Completo spatio succedit ille nefandus,
Quem et Judaei simul tunc cum Romanis adorant.
Quamquam erit alius, quem expectant ab oriente,
In nostra caede tamen saevient cum rege Nerone.

Ergo cum Helias in Judaea terra prophetat,
Et ⟨signo⟩ signat populum in nomine Christi;
De quibus quam multi quoniam illi credere nolunt,
Supplicat iratus Altissimum, ne pluat inde:
Clausum erit caelum ex eo nec rore madescet,
⟨Et⟩ flumina quoque iratus in sanguine vertit.
Fit sterilis terra nec sudat fontibus aquae,
Ut famis invadat; erit tunc et lues in orbe.
Ista quia faciat, cruciati nempe Judaei
Multa adversus eum conflant in crimina falsa,
Incenduntque prius senatum consurgere in ira
Et dicunt Heliam inimicum esse Romanis.
Tunc inde confertim motus senatus ab illis
Exorant Neronem precibus et donis iniquis:
Tolle inimicos populi de rebus humanis,
Per quos et di nostri conculcantur neque coluntur.
At ille suppletus furia precibusque senatus
Vehiculo publico rapit ab oriente prophetas.
Qui satis ut faciat illis vel certe Judaeis,
Immolat hos primum et sic ad ecclesias exit.
Sub quorum martyrio decima pars conruit urbis
Et pereunt ibi homines septem milia plena.

Die Grundlage dieses apokalyptischen Abschnitts ist Apoc. Joh. 11, 3—13, aber sehr viel Fremdes ist eingemischt. Erstens ist die Erwartung des wiederkehrenden Neros verwertet; zweitens ist statt der zwei Zeugen der wiedergekehrte Elias eingeführt; nur am Schluß und ganz unvermittelt ist statt seiner von „den Propheten“ die Rede, die von Nero gemordet werden; drittens treten zwar die Propheten (Elias) in Judäa auf und wirken dort, aber sie werden dann nach Rom geschleppt; denn unter „urbs“ kann nur Rom verstanden sein (vgl. Z. 828); in Rom sterben sie — in striktem Gegensatz zu Apoc. 11, 8 —, und daher hat der Verf. auch die Charakterisierung der Stadt als Jerusalem („da unser Herr gekreuzigt ist“) fortgelassen; er bezieht also Apoc. 11, 13 (in den Versen 859. 860) nicht auf Jerusalem, sondern auf Rom; viertens berichtet er, daß Nero vom Senat zur Verfolgung der Christen aufgestachelt werde, der Senat aber von den Juden; diese stellen dem Senat vor, die Christen (Elias)

seien Feinde des römischen Volks und müßten ausgerottet werden („Tolle inimicos populi de rebus humanis, per quos et di nostri conculcantur neque coluntur").

Wie ist der Verfasser dazu gekommen, die Verfolgung auf die Juden als die intellectuellen Urheber zurückzuführen und dabei auch den Senat eine Rolle spielen zu lassen? Beachtet man, daß der wiedergekehrte Nero der Verfolger ist, so liegt doch wohl die Annahme am nächsten, daß Commodian wußte, daß die Juden einst die intellectuellen Urheber der wirklichen neronischen Verfolgung gewesen sind. Daß sie es waren, ist schon oft und m. E. mit Grund vermutet worden; denn wer anders konnte im J. 64 in Rom auf die Christen aufmerksam machen und sie aus der Zahl der Juden herausheben als eben die Juden? Ein literarisches Zeugnis fehlte bisher dafür. Dürfen wir in unserer Stelle nicht ein solches erblicken? Wie sollte Commodian sonst darauf gekommen sein, hier die Juden einzuführen? In seiner Zeit — mag er nun in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts oder, wie ich gezeigt zu haben glaube (Chronologie II S. 433ff.), wahrscheinlich erheblich später geschrieben haben — lag das nicht nahe. Auch die Einführung des Senats bestärkt uns in der Vermutung, hier eine ältere Überlieferung zu haben. Hat Commodian selbst an den Senat gedacht und diesen Zug daher einfach erfunden? Wahrscheinlich ist das nicht. Allerdings war der Senat in Religionsfragen stets zuständig (s. die Aufschrift der Apologie Justins und manche andere Zeugnisse, z. B. die Tiberius-Legende bei Tertullian); allein er wurde immer unbedeutender, und schwerlich hätte man um d. J. 300 oder noch später den Senat in eine apokalyptische Schilderung dieser Art eingeführt, wenn man nicht eine ältere Vorlage gehabt hätte[1]. Ich muß es daher für wahrscheinlich halten, daß die Rolle, die hier den Juden in bezug auf die neronische Verfolgung zugewiesen ist, auf einer Überlieferung beruht, und daß vielleicht auch die Einführung des Senats auf eine Tradition zurückzuführen ist, die aber nicht so alt zu sein braucht, wie jene Überlieferung.

1) Mit dem Senat hat es Commodian übrigens schon in den vorhergehenden Versen zu tun, s. v. 815. 820. 824.

ÜBER DES

DIDYMUS VON ALEXANDRIEN

IN EPISTOLAS CANONICAS ENARRATIO

VON

LIC. DR. **E. KLOSTERMANN**

IN KIEL

Auf ein ungelöstes Problem möchte ich in aller Kürze die Fachgenossen aufmerksam machen. Wir besitzen unter dem Namen des Didymus von Alexandrien eine oft abgedruckte lateinische In epistolas canonicas enarratio MPG 39, 1749—1818. Von dieser sagt O. Bardenhewer Patrologie[2] S. 270: „Die angefochtene Echtheit des Commentars ward durch die von J. A. Cramer herausgegebene Catene griechischer Väter über die genannten Briefe (Oxford 1840) bestätigt[1].“ Ähnlich scheint die Meinung von G. Krüger PRE[3] 4, 639 zu sein. Aber was Bardenhewer sagt, ist einfach unrichtig, wie die folgende Nebeneinanderstellung beweist:

MPG 39, 1749 A

Sicuti mortalem gloriam homines appetentes in suis conscriptionibus dignitates, quas putantur habere, praeponunt: ita sancti uiri in epistolis, quas scribunt ad ecclesias, principaliter proferunt seruos se esse domini nostri Jesu Christi etc.

Cat. Cram. VIII 2, 8—12

***ΔΙΔΥΜΟΥ. Ὡς γὰρ οἱ τοῦ κόσμου ἄνθρωποι ἐν ταῖς συγγραφαῖς τῶν βιωτικῶν συναλλαγμάτων ἐκ τῶν περὶ αὐτοὺς ἀξιωμάτων χρηματίζειν θέλουσιν, οὕτω καὶ οἱ ἀπόστολοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν δοῦλοι θεοῦ καὶ Χριστοῦ χρηματίζειν ἀξιοῦσιν.

**Ἐξ ἈΝΕΠΙΓΡΑΦΟΥ. a. a. O. VIII 1, 25—2, 4: Ἕκαστος τῶν ἀποστόλων ἐπιστέλλων προοίμιον τῆς ἐπιστολῆς τὸ ἀξίωμα ἑαυτοῦ ποιεῖται· τοῦτο

1) Diese Bemerkung soll nach einer Mitteilung des Verfassers (vom 1. 6. 1902) auf seinem persönlichen Eindruck, nicht auf irgend einer mir etwa entgangenen literarischen Erscheinung beruhen.

Iure namque Jacobus circumcisionis apostolus his qui ex circumcisione sunt scribit.

δέ ἐστι τὸ καταξιωθῆναι δοῦλος κληθῆναι Χριστοῦ. ἅτε (?) δὲ ὢς τῆς περιτομῆς ὢν ἀπόστολος τοῖς ἐκ τῶν δώδεκα φυλῶν ἐπιστέλλει πιστεύσασιν.

MPG 39. 1750 B—1751 C

Cat. Cram. VIII 4, 19—32.

Dum sufficienter inuitasset cum gaudio sustinendas esse tentationes, ut opus portabile (Gall.: probabile) et perfecta patientia teneantur — quae perficiuntur propter se, non propter quidquam aliud gesta —, per alteram monitionem suadere contendit promissionibus, ut praesentia corrigantur, beatum esse dicens, qui tentationem suffert etc.

**ΤΟΥ̃ ΧΡΥΣΟΣΤΌΜΟΥ. Αὐτάρκως προτρεψάμενος ὑφίστασθαι τοὺς πειρασμοὺς μετὰ χαρᾶς, ἵνα ἐγγένηται δόκιμον ἔργον καὶ ὑπομονὴ τελεία — τελειοῦται δὲ ταῦτα καθ' ἑαυτὰ καὶ μὴ δι' ἄλλο πραττόμενα —, δι' ἑτέρας παραινέσεως πείθειν ἐπιχειρεῖ κατορθοῦν τὰ προκείμενα, δι' ἐπαγγελίαν μακάριον εἶναι λέγων τὸν πειρασμὸν ὑπομένοντα κτλ.*

MPG 39, 1754 B—1754 D

Cat. Cram. VIII 26, 16—32

Quoniam nequitia prouidet amicitias mundi, uirtus autem acquirit caritatem dei, cum uirtus et nequitia non possint una subsistere (so).

**'ΩΡΙΓΈΝΟΥΣ. 'Επεὶ ἡ κακία προξενεῖ τὴν πρὸς τὸν κόσμον φιλίαν, ἀρετὴ δὲ τὴν πρὸς τὸν θεόν, ἀρετῇ καὶ κακίᾳ οὐ δύναται συνυπάρχειν* (so).

Qui peccando amat mundum, inimicus dei esse monstratur etc.

ΠΑΡΟΙΜΙΩΝ (so codd.). *Ὁ διὰ τοῦ ἁμαρτάνειν φιλῶν τὸν κόσμον ἐχθρὸς ἀποδείκνυται τοῦ θεοῦ κτλ.*

Das *παροιμιῶν* gehört aber nach Karo-Lietzmanns Catenenkatalog S. 596 zu *'Ωριγένους*, ebenso Cramer S. 598.

MPG 39, 1755 C—1756 A

Cat. Cram. VIII 42, 28—43, 6

**'ΩΡΙΓΈΝΟΥΣ 'ΕΚ ΤΗ̃Σ 'ΕΡΜΗΝΕΊΑΣ ΕἸΣ ΤῸ ΚΑΤᾺ ΠΡΌΓΝΩΣΙΝ ΘΕΟΥ̃. Προε-*

Uerumtamen praeuidens deus fidem et actus hominum quae aguntur per evangelicam doctrinam, praescienter elegit eos in Christo ante mundi originem, iam tunc praedestinans eos filios esse participio sanctos (l. spiritus) adoptionis. praescientia enim nihil aliud est putanda quam contemplatio futurorum etc.

ωρακὼς γὰρ ὁ θεὸς τὴν πίστιν καὶ πρᾶξιν τῶν ἀνθρώπων κατορθωθέντα αὐτοῖς ἐκ τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας, προγνωστικῶς καὶ ἐξελέξατο αὐτοὺς ἐν Χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου· τότε προορίσας αὐτοὺς υἱοὺς εἶναι μετουσίᾳ τοῦ πνεύματος τῆς υἱοθεσίας. πρόγνωσιν γὰρ οὐκ ἄλλο τι ἡγητέον ἢ ἐσομένων θεωρίαν κτλ.

MPG 39, 1789 C—1790 B

Cat. Cram. VIII 123, 29—124, 10

Quoniam prae cunctis diabolus uersus est ad peccandum ex eo nomen habet [Diabolus ergo graeco uocabulo seductor, seu accusator, uel derogator significat.],

ΤΟΥ̃ ΧΡΥΣΟΣΤΌΜΟΥ. Ἐπείπερ πρὸ πάντων τραπεὶς ὁ διάβολος ἐν τῷ ἁμαρτάνειν γέγονεν,

et omnis qui operatur peccatum potest tali appellari uocabulo etc.

ἐξ αὐτοῦ χρηματίζει πᾶς ὁ ἁμαρτητικῶς ἐνεργῶν κτλ.

MPG 39, 1791 B—1791 D?

Cat. Cram. VIII 124, 12—125, 2?

ΣΕΥΉΡΟΥ. Οὐ τοῦτο εἶπεν — ἁμαρτάνειν οὐ δύναται. καὶ τὴν αἰτίαν προστίθησι τοῦ μὴ δύνασθαι ἁμαρτάνειν λέγων κτλ.

Denique quia non possit peccare qui ex deo natus est, etiam causam dixit etc.

Meist entsprechen der enarratio nur namenlose Scholien in der Catene. Ich setze auch die bisher von mir ermittelten derartigen Parallelen hierher, da seit G. Chr. F. Lückes Quaestiones ac vindiciae Didymianae 1829—32[1] kein Versuch dazu gemacht zu sein scheint:

1) Die gar nicht bei Lücke vorkommenden Parallelen haben zwei Sternchen, die teilweise bei ihm angeführten ein Sternchen; unsicheres steht in Klammern.

MPG 39	Cat. Cram. VIII
1749 B	2, 28 f.
**1753 C—1754 B	25, 21—26, 9
**1755 A	41, 25—42, 1
**1756 B—1756 C	43, 13—21
*1757 C—1759 A	45, 16—46, 3
*1760 C—1761 A	46, 28—47, 7
(**1761 C	48, 23—25)
**1762 C	52, 12—19
*1763 B—1764 B	53, 16—32
**1764 D—1765 A	54, 20—26
**1765 D—1766 A	55, 1—5
**1767 B—1767 C	56, 27—57, 5
**1768 B—1768 C	59, 27—60, 11 (vgl. 59, 18—21)
**1768 D—1769 A	64, 17—30
*1771 A—1772 C	79, 5—28; 80, 4—6
**1773 D—1774 A	98, 18—28
1775 B—1776 B	107, 1—13
**1777 A	107, 29—32
1777 C—1778 B	109, 9—19
*1779 A—1782 A	111, 15—112, 18
1782 B—1783 C	116, 11—23
*1784 D—1785 B	120, 30—121, 11
(1788 B—1789 B	123, 18 f. 22 f.)
*1792 A (1791 D)—1792 C	126, 13—28
**1792 C	127, 14—19
1794 A—1794 C	129, 31—130, 10
1796 C	130, 10—14
(**1796 A—1796 B	130, 23—25)
1797 B—1797 D	132, 28—133, 8
*1801 C—1803 C	138, 18—139, 20
**1804 A—1804 C	141, 33—142, 17
*1804 D—1805 B	143, 26—144, 2
*1805 C—1806 A	144, 13—22
1807 B—1808 B	144, 29—145, 6
*1809 A—1809 C	147, 21—33
**1810 A—1810 C	150, 14—151, 9
1811 A—1812 B	151, 20—152, 3
*1812 C—1814 B	157, 12—158, 13

(1817 B	166, 20—25)
1817 C—1817 D	166, 30—167, 2
(1818 B	167, 18—25)[1]

Diese namenlosen Catenenfragmente sprechen freilich bei der Frage nach der Echtheit des lateinischen Didymus nicht mit. Aber die zuerst angeführten 6 Parallelen genügen an sich schon vollständig, um das Vertrauen auf die enarratio schwer zu erschüttern. Es kommt noch dazu, daß von den 5 Scholien, die in der Catene als Eigentum des Didymus gekennzeichnet sind, nur das erste sich wirklich in der enarratio findet (vgl. oben). Die 4 weiteren, nämlich Cat. Cram. VIII, 30, 16—22 52, 28—53, 6 63, 22—26 (anonym im Oxon. coll. noui 58 s. XIII, als Didymus gehörig im Coisl. 25 s. X) und 65, 10—14, kehren im lateinischen Didymus nicht wieder. Ist nun auch die Catene zu den katholischen Briefen nicht in zahlreichen Handschriften überliefert, so doch in recht alten bis zum 9. Jahrhundert hinauf[2]; und sie macht einen durchaus zuverlässigen Eindruck, wenn es mir auch noch nicht gelungen ist, für eins der 6 oben abgedruckten Bruchstücke die Fundstelle in dem citierten Schriftsteller nachzuweisen[3]. Kurz, man könnte geneigt sein anzunehmen, daß unser lateinischer Didymus nichts weiter sei, als die Übersetzung einer (verkürzten) griechischen Catene zu den katholischen Briefen. Den Namen hätte der Übersetzer dann aus dem ersten Lemma entnommen, das auch bei Cramer *ΔΙΔΥΜΟΥ* lautet[4].

Aber so einfach liegt die Sache denn doch nicht. Es gibt auch Instanzen für die Herkunft der enarratio von Didymus. Ich meine damit nicht die „inneren" Beweise Lückes, sondern die äußeren Zeugnisse. Zwar Hieronymus erwähnt sie unter den Werken des Didymus (de vir. inl. c. 109) nicht. Um so deutlicher scheint das Zeugnis Cassiodors zu sein (Inst. div. litt. c. 8): „In epistolis autem canonicis Clemens Alexandrinus .....

1) Bei Cramer fehlen die von Lücke nach Matthaei angeführten kleinen griechischen Bruchstücke MPG 39, 1761 B 1789 C 1790 AB 1817 AB.

2) Vgl. Karo-Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus p. 595 ff.

3) Aber z. B. das Origenesfragment Cat. Cram. VIII, 115, 10—116, 7 *Ὠριγένους ἐκ τοῦ ᾱσματος τῶν ᾀσμάτων, τόμος α'* findet sich ganz richtig in Lommatzschs Ausgabe 14, 292—294.

4) Cat. Cram. VIII, 2, 8 — wenn man von dem *ἐξ ἀνεπιγράφου* daselbst 1, 25 absieht.

quaedam Attico sermone declarauit ..... quae nos ita transferri fecimus in latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior potuisset hauriri. sanctus quoque Augustinus epistolam Jacobi apostoli solita diligentiae suae curiositate tractauit, quam nobis in membranaceo codice scriptam reliqui. Sed cum de reliquis canonicis epistolis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi graeco stilo conscriptus in expositionem VII canonicarum epistolarum domino largiente concessus est, qui ab Epiphanio uiro disertissimo diuinitate iuuante translatus est." Finden wir nun weiter im cod. Laudunensis 96 s. VIII IX laut Titel[1]: Haec insunt expositiones in epistolis canonicis apostolorum: id est Clementis episcopi Alexandrini, Didymi et sancti Augustini, et ceteri etc., so kann kein Zweifel sein, daß diese Handschrift in directem Zusammenhang mit Cassiodors Hinterlassenschaft steht. Dieselbe Arbeit des Didymus ist erhalten mit Clemens' Adumbrationes zusammen in dem jetzigen cod. Berolinensis lat. 45 (Phill. 1665; Meerm. 433) s. XII/XIII[2] und, wie es scheint, in Excerpten im cod. Laurentianus lat. XVII, 17 s. XI und 2 Oxforder Handschriften. Das so bezeugte und überlieferte Werk ist aber kein anderes als eben die seit 1531 oft gedruckte[3] und oben mit der griechischen Catene verglichene In epistolas canonicas enarratio.

Also die Frage steht jetzt so: die lateinische Überlieferung von Cassiodor an erklärt diese enarratio für ein echtes Werk des Didymus. Die griechische, die sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, verlangt, daß wir in ihr eine Compilation, höchstens mit Bruchstücken[4] aus Didymus, sehen. Gibt es eine Lösung dieses Widerspruches? Kann vielleicht schon Cassiodor sich über den Inhalt des ihm so gelegen kommenden „codex Didymi graeco stilo conscriptus" getäuscht haben?

1) Vgl. hierzu besonders Th. Zahn, Forschungen III, 10 ff. 133 ff.

2) Diese Handschrift, einst „Mariae heremi montis dei" und dort von Labbe gesehen (Diss. hist. de script. eccl. 1660 I, 230), ist vielleicht die Quelle der Drucke, aber nicht (wie V. Rose im Berliner Katalog meint) „die einzige bekannte" Handschrift.

3) Vgl. Fabricius-Harles Bibl. gr. IX, 271 f. In Mignes Druck ist auf S. 1774 eine Anmerkung fälschlich in den Text gesetzt, vgl. V. Rose a. a. O.

4) Der Verfasser des „Ad Lectorem" in den alten Ausgaben der enarratio meint dementsprechend: „etsi quantum ex ipsa colligere potuimus compositione, aliqua paucula tamen desiderari uideantur" etc.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

(Fortsetzung von der zweiten Umschlagseite.)

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6—

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** NF. V, 4) M. 5 —

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.80

Siekenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4—

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. **Schmidt**)

Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50

Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13 —

Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —

Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** NF. II, 3b M. 2—) einzeln M. 1.50

Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380 —
Zweite Reihe (12 Bände bis jetzt vollständig). M. 319.50

In gute Halbfranz-Bibliotheksbde. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 10 Bde.) zu je M. 2.50 geb. vorrätig

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

Als Fortsetzung zu den

GRIECHISCHEN
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLERN
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften

erschien vor kurzem:

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. Herausgegeben von Otto Stählin. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27¼ Bogen.) [Clemens Alexandrinus Bd. I.] 1905. M. 13.50

Früher erschienen:

Adamantius. Der Dialog περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Herausg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (19⅝ Bogen) 1901. M. 10 —

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Herausg. von J. A. Heikel. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅛ Bogen.) [Eusebius, Band I] 1902. M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von Ed. Schwartz und Th. Mommsen (†). I. Hälfte 31⅞ Bogen) [Eusebius, Band II, 1] 1903. *M. 16 —

— Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. Klostermann. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15⅜ Bogen) 1904. [Eusebius, Band III, 1] M. 8 —

— Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Herausgeg. von H. Gressmann. Mit Einleitung und vierfachem Register. (15⅞ Bogen) 1904. [Eusebius, Band III, 2] M. 9.50

Buch Henoch. Herausgeg. von Joh. Flemming und L. Radermacher. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11¼ Bogen) 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente d. Kommentars zum Hohenliede. Herausg. v. G. N. Bonwetsch. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgeg. von H. Achelis. (25¾ u. 20 Bogen) [Hippolyt., Band I] 1897. M. 18 —

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von Joh. Geffcken. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18½ Bogen.) 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausg. von P. Koetschau. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅞ und 34⅝ Bogen) [Origenes, Band I/II] 1899. M. 28 —

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Herausgegeben von E. Klostermann. Mit Einleitung und dreifachem Register. (25¼ Bogen) [Origenes, Band III] 1901. M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Herausgeg. von E. Preuschen. Mit Einleitung und vierfachem Register. (48½ Bogen) [Origenes, Band IV] 1903. M. 24.50

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.

*Vorläufig nur in Interimskartonage je 50 Pf.

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

DAS

APOSTELDECRET

NACH SEINER

AUSSERKANONISCHEN TEXTGESTALT

UNTERSUCHT

VON

GOTTHOLD RESCH
PFARRER IN TSCHIRMA BEI GREIZ

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE XIII. BAND 3. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

MEINEM LIEBEN VATER

ZU SEINEM 70. GEBURTSTAGE

IN HERZLICHER DANKBARKEIT

GEWIDMET

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung. Die geschichtliche Bedeutung des Apostelconcils . . . 1

§ 1. Das Aposteldecret nach seinen kanonischen und außerkanonischen Textgestalten 5

§ 2. Das Problem des kanonischen Aposteldecrets 19

§ 3. Das außerkanonische Aposteldecret untersucht 41

1. in seinen Beziehungen zu den Herrenworten 44

2. in seinem Verhältnis zu der epistolischen Lit. des NT . . . 51

3. in seiner Bedeutung für das Apostelconcil 68

§ 4. Das außerkanonische Aposteldecret und seine Nachwirkungen . 92

1. auf die formulierte Sittenlehre des Neuen Testaments . . . 92

2. auf die altkirchliche Festsetzung der Todsünden 143

3. auf die kirchlichen Speiseobservanzen des Abendlandes . . 147

§ 5. Die Umbildung des ursprünglichen Aposteldecretes in seine kanonische Textform 151

1. Die beginnende Verdrängung des ursprünglichen Decretes durch seine corrigierte Textgestalt im Morgenlande 151

2. Der Sieg der späteren Textform im Morgen- und Abendlande und ihre Aufnahme in den Kanon 165

Stellenregister 171

1. Altes Testament und Apokryphen 171

2. Neues Testament 171

Namen- und Sachregister 174

Einleitung.

Die geschichtliche Bedeutung des Apostelconcils.

»In der ganzen Geschichte des apostolischen Christentums findet sich kein zweiter Moment, der für die Erkenntnis desselben von so grundlegender Wichtigkeit wäre wie das sogenannte Apostelconcil. Immer aufs neue sucht jede Untersuchung über den Gang jener Geschichte und die Factoren, welche denselben bedingen, hier ihren Angelpunkt. Wenn das Zeitalter wie jedes andere neben allem Reichtum bewegender Gedanken und treibender Kräfte doch eine einzelne Aufgabe, eine brennende Frage der Gegenwart hat, so war dies eben keine andere als die Frage über die Zulassung der Heiden oder vielmehr die Art und Weise dieser Zulassung. Ja, man kann geradezu sagen, daß in dieser Frage die Aufstellung der christlichen Kirche im engeren Sinne begriffen ist«. Mit diesen treffenden Worten hat Weizsäcker[1] die Bedeutung der Verhandlungen gekennzeichnet, die man mit dem Namen Apostelconcil zu bezeichnen pflegt. Es war zunächst eine praktische Frage, für die eine Entscheidung des Concils nach Act. 15 eingeholt ward, die Frage, unter welchen Bedingungen die Aufnahme von Heiden in die aus geborenen Juden zusammengesetzten jungen Christengemeinden zu gestatten sei. Aber hinter dieser praktischen Frage lag ein ernstes Problem, die Frage wegen der Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. *Δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως* (Act. 15, 5) — diese von den pharisäisch gesinnten Judenchristen aus Jerusalem in Antiochien erhobene Forderung hatte das Problem zu einem brennenden gemacht

1) Weizsäcker, das Apostelconcil, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1873. S. 191 ff.

und verlangte eine klare Entscheidung. Was für Anforderungen stellt der christliche Glaube, den die Heiden gefunden haben, an das christliche Leben? Sollen die Heidenchristen verpflichtet werden, das ganze Gesetz Mosis zu halten, oder sollen sie von seinen Vorschriften los und ledig sein? Welches ist also die Ethik, die den Heidenchristen vorzuschreiben, welches die sittliche Aufgabe, die ihnen zu stellen ist? Das war die Prinzipienfrage, die, durch die Praxis aufgeworfen, zur Entscheidung drängte und, noch nicht entschieden, eine »innerchristliche Spannung« hervorrufen mußte, wie sie größer und bedeutungsvoller kaum gedacht werden kann.

Welche Antwort hat das Apostelconcil auf diese ihm vorgelegte Prinzipienfrage erteilt? Diese Fragestellung entrollt ein neues wissenschaftliches Problem, das trotz zahlloser ihm gewidmeter Untersuchungen eine befriedigende Lösung noch heute nicht erfahren hat. Zwar ist die Aufstellung Ferd. Christ. Baurs, daß das Apostelconcil in der Act. 15 berichteten Weise überhaupt nicht stattgefunden und jene Frage über die Art der Zulassung der Heiden überhaupt nicht behandelt habe, sondern nach Gal. 2 nur als eine Privatbesprechung der στῦλοι über die paulinische Missionstätigkeit zu betrachten sei [1], gegenwärtig wohl allseitig aufgegeben, und man erkennt die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit an, daß das Concil ungefähr in dem Act. 15 geschilderten Verlaufe abgehalten worden sein könne und der hierüber erstattete Bericht der Apostelgeschichte auch angesichts der von Paulus Gal. 2 gegebenen Darstellung aus der »Verschiedenheit der Stand- und Gesichtspunkte sich begreifen« lasse [2]. Was

1) Baur, F. Chr., Paulus, der Apostel Jesu Christi[2]. S. 119—165.

2) Vgl. außer der oben notierten Abhandlung Weizsäckers die erschöpfenden Monographien über das Apostelconcil von Keim (Aus dem Urchristentum IV. S. 64—89) und Grimm (Studien und Kritiken 1880. S. 405—432), sowie die zusammenfassende Bemerkung H. Holtzmanns (Handcommentar zur Apostelgeschichte[3]. 1901. S. 101): »Gestritten wird, wo genügendes Sachverständnis vorhanden, fast bloß noch darüber, ob die (zwischen den beiden Berichten Gal. 2 und Act. 15 bestehenden) Differenzen wenigstens teilweise zu Widersprüchen heranwachsen und den Schluß auf eine tendenziöse Ersetzung des Paulus-Berichtes durch einen anders gearteten in Act. unumgänglich machen, oder ob sie aus der Verschiedenheit der Stand- und Gesichtspunkte sich begreifen: nämlich Interesse an seiner persönlichen Autorität und apostolischen Selbständigkeit bei Paulus, dagegen für öffentliche Scenen und offiziellen Abschluß bei Act.«

aber auch heute noch als unannehmbar erscheint, das ist der Schlußsatz des Decretes, der von der Apostelgeschichte als das Resultat der Verhandlungen bezeichnet wird: *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε.* Auf diese Verse (Act. 15, 28. 29), näher auf die in ihnen enthaltenen sog. jacobeischen Clauseln (*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας*), hat Baur vor allem den Finger gelegt als auf eine Unmöglichkeit, die allein schon geeignet sei, die ganze angebliche Beschlußfassung als ungeschichtlich zu erweisen. Diese Verse haben trotz aller, wie Keim sagt, »bis zur Erschöpfung« angestellten Versuche eine irgendwie acceptable Erklärung bisher nicht gefunden und die kritische Behandlung des Apostelconcils auf einen toten Punkt gelangen lassen.

Und doch kann die geschichtliche Bedeutung des Apostelconcils nirgends anders gesucht werden als in dem von ihm gefaßten Endbeschluß, dem Aposteldecret. Denn wenn das Concil einen klaren und befriedigenden Beschluß nicht gefaßt hat, dann war es gleich einer Frage ohne Antwort und seine Verhandlungen ein Lärm um nichts, dann kann von irgendwelcher Wirkung nicht die Rede sein. Ist aber das in der Apostelgeschichte mitgeteilte Decret unecht und das wirklich gewonnene Endergebnis des Concils uns unbekannt, so sind alle Untersuchungen über das Concil vergeblich; denn das Resultat des Ignoramus kann uns einen Einblick in die Bedeutung des Concils nicht im mindesten gewähren und läßt uns über den »Angelpunkt« der Geschichte des apostolischen Christentums durchaus im Unklaren. Ein Einfluß, den das Apostelconcil nach der allgemeinen Annahme für die Kirche gehabt haben soll, läßt sich nur dann feststellen, wenn es auf die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die in die Christengemeinden aufzunehmenden Heidenchristen eine unzweideutige Antwort erteilt hat, und dieser Einfluß wird für uns nur dann meßbar, wenn uns der Inhalt dieser Antwort sicher bekannt ist.

Der für das Apostelconcil und seine öffentlichen Verhandlungen vorauszusetzende Entscheid aber kann nicht derjenige sein, von dem Paulus Gal. 2, 9 berichtet: *ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ*

δὲ εἰς τὴν περιτομήν. Paulus läßt zwar in dem unmittelbar vorangehenden Context den Gegenstand der damals in Jerusalem gepflogenen Verhandlungen klar erkennen, wenn er in genauer Übereinstimmung mit dem δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως der Apostelgeschichte (15, 5) von dem Versuch der ψευδάδελφοι redet, den Heidenchristen Titus zur Beschneidung zu zwingen und dem Apostel samt seinen Anhängern die Freiheit vom Gesetze zu nehmen (Gal. 2, 3. 4: οὐδὲ Τίτος, ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν); er berichtet auch, wie die ψευδάδελφοι mit ihrem Ansinnen, daß die Heidenchristen beschnitten und verpflichtet werden sollten, unter das Joch des jüdischen Gesetzes sich zu beugen (καταδουλώσουσιν), nicht durchdrangen (Gal. 2, 5: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς), teilt aber den Inhalt des gefassten Beschlusses nicht näher mit: ihm liegt hier nur am Herzen, seine Leser von der Anerkennung zu unterrichten, die seiner Wirksamkeit unter den ἔθνη durch die στῦλοι bei dieser Gelegenheit zuteil geworden ist. Allerdings hat diese Anerkennung und der geschlossene Vertrag: ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν — zur Voraussetzung, daß die στῦλοι mit der paulinischen Missionspraxis, die die Beschneidung der Heidenchristen nicht forderte und die Beobachtung des jüdischen Gesetzes nicht auferlegte, einverstanden waren; aber es geht aus der paulinischen Darstellung nicht klar hervor, ob die στῦλοι und ihre Anhänger dies expressis verbis ausgesprochen und welche Antwort sie den Sendlingen aus Antiochia erteilt haben. Ist diese Antwort gegeben worden, und welches war ihr Inhalt, ihre Wirkung? Das ist die Frage, auf die wir immer wieder zurückgeführt werden und die die entscheidende Bedeutung eines Aposteldecretes, wie es auch gelautet haben mag, für das Apostelconcil und für die Geschichte des apostolischen Christentums auf das deutlichste uns erkennen läßt.

Der Erörterung dieser Frage ist gegenwärtige Studie gewidmet. Sie hat es sich — nachdem die Kritik des kanonischen Textes des in der Apostelgeschichte mitgeteilten Aposteldecretes

zu einem Resultat nicht geführt hat — zur Aufgabe gemacht, seinen außerkanonischen Text einer Prüfung zu unterwerfen und eine ausführlichere Erörterung darüber anzustellen, ob dieser außerkanonische Text vielleicht geeignet ist, als ein befriedigender Abschluß des Apostelconcils und eine einwandfreie Entscheidung der auf dem Concil behandelten Fragen angesehen zu werden.

Es wird sich zu dem Zwecke nötig machen, zunächst die Übersicht der verschiedenen Texte zu geben, in denen das Aposteldecret überliefert, und das exegetisch-historische Problem zur Darstellung zu bringen, das durch die kanonische Form des Decretes geschaffen ist; es wird sodann die Untersuchung zu dem außerkanonischen Decrete selbst übergehen und es auf die ihm zugrunde liegende Autorität, auf seine Tendenz, auf sein Verhältnis zu dem Apostelconcil hin prüfen müssen; es wird dann ferner die Wirkung, die das außerkanonische Decret auf die neutestamentliche Sittenlehre, die altkirchliche Festsetzung der Todsünden, die kirchlichen Speiseobservanzen ausgeübt hat, zu würdigen und endlich die Entwicklung der außerkanonischen Form zu der kanonisch recipierten Textgestalt aufzuzeigen sein.

§ 1. Das Aposteldecret nach seinen kanonischen und außerkanonischen Textgestalten.

Das textkritische Problem des von der Apostelgeschichte mitgeteilten Aposteldecrets ist dadurch entstanden, daß es in zwei dem Inhalte nach »toto coelo« voneinander verschiedenen Textgestalten (je mit besonderen Varianten) überliefert ist.

Die eine Textform bietet das Aposteldecret als eine Speiseregel, nach der den Heidenchristen die volle Freiheit vom mosaischen Gesetz ausgesprochen und nur die Enthaltung von Speisen (nach dem kanonischen Text von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem, nach einigen außerkanonischen Lesarten von Götzenopferfleisch und Ersticktem oder ersticktem Blute) auferlegt, neben diesen 3 bezw. 2 Clauseln die Vermeidung der *πορνεία*[1] als 4. bezw. 3. Clausel anbefohlen und die Be-

1) Über die bisher unerklärte Hinzufügung der *πορνεία* zu den verbotenen Speisen s. unten § 2 S. 20 f.

achtung dieser Gesetze als Grundbedingung des Wohlbefindens bezeichnet wird.

Die andere — außerkanonische — Textform gibt das Aposteldecret als eine Sittenregel, nach welcher als das einzige von den Heidenchristen zu beachtende Stück des mosaischen Gesetzes die Enthaltung von Götzenopfer, Hurerei und Blut = Mord [1] gefordert, die sog. goldene Regel in ihrer negativen Form: »Was ihr nicht wollt, daß euch die Leute thun, das tut ihr ihnen auch nicht« — ans Herz gelegt und schließlich der Wandel im heiligen Geist als die Norm eines guten Verhaltens empfohlen wird. — Diese Textgestalt erscheint auch in abgekürzter Form, so zwar, daß entweder die goldene Regel oder die Mahnung zum Wandel im Geist oder dies beides fehlt, immer aber die Warnung vor den drei genannten Sünden beibehalten ist.

Als Mischformen beider Textgestalten sind diejenigen Texte zu betrachten, die das Aposteldecret zwar als eine Speiseregel mit 4 Clauseln darbieten, zugleich aber die das sittliche Verhalten betreffende goldene Regel noch bewahrt haben.

Diese verschiedenen Textgestalten finden sich zu allen drei loci des NT, in denen das Aposteldecret citiert ist, zu Act. 15, 19. 20, wo das Decret von Jacobus vorgeschlagen, zu Act. 15, 28. 29, wo es als beschlossen mitgeteilt, zu Act. 21, 25, wo es von Jacobus als Beweismittel angezogen wird, nur daß Act. 15, 20 die Schlußmahnung zum Wandel im Geist und Act. 21, 25 außerdem die goldene Regel der Situation entsprechend in der an zweiter Stelle skizzierten Textform nicht enthalten ist.

Im Folgenden ist nun — unter Hervorhebung aller Abweichungen vom kanonischen Text — der Textbestand des Aposteldecrets zur Darstellung gebracht, wie es

I. als Speiseregel
und zwar A) mit vier Clauseln,
B) mit drei Clauseln,

II. als Sittenregel mit drei Clauseln
und zwar A) in seiner vollständigen Gestalt,
B) in seiner abgekürzten Gestalt [2],

1) Den Nachweis, daß hier *αἷμα* nichts anderes bedeutet als Mord, s. unten in § 3 S. 42 f.

2) Unter dieser Rubrik sind auch diejenigen wenigen Texte aufgeführt, die zwar das Aposteldecret mit den drei Clauseln: *εἰδωλόθυτα, πορνεία,*

III. in einer gemischten Textform als Speiseregel mit der angehängten goldenen Sittenregel

an allen drei in Betracht kommenden Stellen der Apostelgeschichte überliefert ist.

Textbestand des Aposteldecretes.

I. Das Aposteldecret als Speiseregel

A) mit vier Clauseln.

a) zu Act. 15, 19. 20.

1. Kanonischer Text nach Nestle, Novum Testamentum.

διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.

και εγω: sah | *ανακρινω*: 13 | *επι*: EB cet., *προς* 137 | *αλλα*: ℵAELP, *αλλ*: BCH 31. 61. 68. 69. 95. 137. 180 Chrysost. ed. Montfaucon 9, 280 | *του απεχεσθαι*: ℵABCLP 137, *απεχεσθαι*: EH | *των αλισγηματων*: ℵB 15.18.36.61.180. Oecum. ed. Donatus 123, *αλγηματων*: 68, *απο των αλισγηματων*: ACE^{gr}HLP Chrys., *απο των αλιγισματων*: 31.137, d ap. Scrivener, contaminationibus: Palat.,a contaminationibus: Vulg. | *και της πορνειας* om: aeth^{ro}Athan.ed.Patav. p. 783 B Didasc. (vid. infra), *και πορνειας*: ABCHLP, *και πορνιας*: ℵE | *και πνικτου*: AB 13. 61. 177* Chrys., *και του πνικτου*: ℵCEHLP 137 syr. utr. Chrys., et suffocato: e, et suffocatis: Vulg., et a suffocatis: Vulg. Cavensis, Toletanus | *και αιματος*: 61 | *και του αιματος και του πνικτου και της πορνειας*: 69. 105. a ap. Scrivener | — Didasc. ed. de Lagarde ap. Bunsen, Analect. Antenicaena, legit in Graec. versa: *διο εγω εκρινα μη παρενοχλειν τοις απο των εθνων επιστρεφουσιν επι τον θεον, αλλ᾽ η επιστειλαι αυτοις του απεχεσθαι απο των αλισγηματων και ειδωλοθυτου και αιματος και πνικτου* | Constit. 6, 12: *διο εγω κρινω μη παρενοχλειν τοις απο των εθνων επιστρεφουσιν επι τον θεον αλλ η επιστειλαι αυτοις του απεχεσθαι απο των αλισγηματων των εθνων ειδωλοθυτου και πορνειας και αιματος και πνικτου.*

b) zu Act. 15, 28. 29.

2. Kanonischer Text nach Nestle, Novum Testamentum.

ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον

αἷμα bieten, von den citierenden Patres aber als Speiseregeln mißverstanden wurden. Das Nähere s. unten in § 5.

ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.

γαρ om: gig. | *τω πνευματι τω αγιω*: ℵAB 13. 33. 34. 61. 73. k ap. Scrivener Clem. paed. 2, 7, 56 Epiph. 892. *τω αγιω πνευματι*: CEHLP 31. 137 multi patres, spiritui sancto: m[10] vulg. | *και ημιν* om: sah | *πλεῖον*: 68. 69. 105. a ap. Scrivener | *επιθεσθαι*: Clem. | *ιων επαναγκες τουτων*: ELP arm. Chrys. ed. Montfaucon 9, 280, *των* om: ℵ*13, *τουτων* om: A 15. 18. 36. 43. 180 c ap. Scrivener Clem. Epiph. 124 et 892 Cyr. Alex. c. Julianum ed. Aubertus 6, 325 | *επ αναγκαις*: ℵAc 40. 96 Cyr. Alex. | *ειδωλοθυτον*: 40. 69. Theodoret ed. Simondi 3, 367. Epiph., Const. 6, 12 | *και πνικτων*: ℵ*A*BC 61 Clem. Strom. 4, 15, 99 Orig. ed. Delarue 1, 763; 4, 655, *και πνικτου*: ℵ[c]A[2]EHLP 137 Orig. 4, 655. Didasc. ap. Bunsen 330. Constit. 6, 12. syr. utr. arm. Epiph. Chrys. Theodoret, et suffocato: vulgatae codices BGR[2]S[2]W c dem. e gig. p[2], et a suffocato: vulgatae codices CT, et a suffocatis: nonnulli codices Hieronymo noti ad Gal. 5, 2 ed. Vall. 7, 478 | *πραξετε*: ℵABP 137 Clem., *πραξατε*: CHL aeth[ro], *πραξητε*: E 5. 6. 8. 68, *πραξαται*: a ap. Rob. Steph., *στητε*: versio arabica ed. Gibson, agetis: vulg. — Orig. 1, 763: *επιστολην μονα ως ωνομασαν επαναγκες απαγορευουσαν εσθιειν. ταυτα δ' εστι τα ητοι ειδωλοθυτα η τα πνικτα η το αιμα.*

c) zu Act. 21, 25.

3. Kanonischer Text nach Nestle, Novum Testamentum.

περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.

ανθρωπων: E Bed. retr. 15 | *επεστειλαμεν*: ℵABCEHLP pesch. sah. Chrys. ed. Montfaucon 9, 387, *απεστειλαμεν*: BM Philoxeniana 1 ap. Scr. cop. arm., scripsimus: hi[2] vulg., destinavimus: e, praecepimus: aeth | *κριναντες*: 100 (ad *φυλασσεσθαι* add. *μηδεν τοιουτον* (CE *τοιουτο*) *τηρειν αυτους ει μη* (27. 66* mg. 69. 105 a ap. Scrivener: *αλλα*): CEHLP 137 Philox. pesch. arm. Chrys. Bed. retr. 150, om: ℵAB | aeth: ut caveant sibi ab eo quod illicitum censent et ab immolato . . . | ab idolis immolato: vulg., *τε* om: 68. 137. c ap. Scrivener. Chrys. | *και αιμα*: ABCO 13. 68. 69. 105. 180 ac ap. Scrivener, *και το αιμα*: HLP 137 Chrys., et sanguine: vulg., et in sanguinis: e* Bed. | *και το πνικτον*: 31. 40. 99. 1 ap. Scrivener. Chrys. | et suffocato: vulg., et a suffocato: vulgatae codices CGR, et a mortuis: sah | *και πορνειαν και πνικτον και αιμα*: pesch. arab. aeth.

B) mit drei Clauseln.

a) zu Act. 15, 28. 29.

4. Vulgata nach Cod. Amiatinus, Bambergensis (A. 1. 5), Fuldensis, Theodulfianus (Par. Lat. 9380), Vallicellanus (B. 25),

Karolinus (Br. Mus. add. 10546), Parisinus* (Bible de Rosas), Sangallensis* (lat. 2), Vallicellanus (B. 6) Sarisberiensis (Br. Mus. Reg. I. B. 12), Perpinianus* (Par. lat. 321)[1].

visum est enim spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine suffocato et fornicatione.

5. Origenes († 254) in Matthaeum 23. ed. Delarue II, 837.

cum omnes apostoli vetent fideles vivere secundum literam legis, sicut testatur epistula apostolorum in actibus, quam miserunt ad gentes, et nihil servent ex lege nisi immolatum et suffocatum et fornicationem.

6. Methodius von Olymp († 311). Über die Unterscheidung der Speisen. Übersetzung von Bonwetsch S. 397.

Es gefiel also dem heiligen Geist und uns, nicht auf euch zu legen grössere Last, sondern nur daß ihr euch enthaltet von allem Götzenopfer und Unzucht und Ersticktem.

7. Cyrillus Hieros. († 386). ed. Toutté p. 278 C.

ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τὸ ἐπάναγκες τούτων ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος πνικτοῦ καὶ πορνείας.

8. Gaudentius († 420). Sermo XV de his beatis martyribus p. 330 fin. (Migne s. l. XX, p. 950. 951).

et idcirco beatus Iacobus cum caeteris apostolis decretum tale constituit in ecclesiis observandum, ut abstineatis vos, inquit, ab immolatis et a fornicatione et a sanguine id est suffocatis.

9. Athanasius interpolatus ed. Pataviensis p. 783 B (Migne s. gr. XXVI p. 1218). VI. saec.

visum est enim Spiritui sancto et nobis, nihil amplius imponi vobis oneris praeter ea, quae necesse est, ut absti-

1) Die Nachweisung der Lesarten aus den Codices der Vulgata, auf die ich durch Bengels Bemerkung, daß sie in »nonnulli Latini« zu finden seien, aufmerksam gemacht worden war, verdanke ich der zuvorkommenden Güte des Mitherausgebers der Vulgata, Herrn D. White am Merton College in Oxford.

neatis vos ab idolothytis et sanguine suffocato, a quibus custodientes vos bene agitis[1].

b) zu Act. 21, 25.

10. Vulgata nach Cod. Bambergensis (A. 1. 5), Fuldensis, Sangallensis*, Ulmensis (Br. Mus. add. 11852), Perpinianus.

de his autem qui crediderunt ex gentibus, nos scripsimus iudicantes, ut abstineant se ab idolis immolato et sanguine suffocato et fornicatione[2].

II. Das Aposteldecret als Sittenregel (Außerkanonische Texte)

A) in seiner vollständigen Gestalt.

a) zu Act. 15, 19. 20.

11. Codex Cantabrigiensis graece.

διὸ ἐγὼ κρείνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θν̄· ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γείνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖτε.

12. Codex Cantabrigiensis latine.

propter quod ego iudico non sumus molesti his qui de gentibus convertuntur ad dm̄; sed praecipere eis ut abstineant a contaminationibus simulacrorum et stupris et sanguinem et quae volunt non fieri sibi aliis ne faciatis.

13. Codex Athous: Lawra 184. B. 64. Nach v. d. Goltz, eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts. 1899.

ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας ※ καὶ ὅσα μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν ※.

1) Dasselbe Citat erscheint bei Vigilius Thaps. (Migne s. l. LXII p. 332) mit der kanonischen Lesart sanguine et suffocato. Es ist, obwohl nur zwei Clauseln bietend, bei der Unwichtigkeit der Weglassung von fornicatio, hier mit aufgeführt.

2) Tischendorfs Octava notiert, daß auch die Codices 15. 36 *αἷμα πνικτόν* lesen.

14. Irenaei († ca. 190) adv. haer. III, 12, 14 (versio latina).

propterea ego secundum me iudico non molestari eos qui ex gentibus convertuntur ad deum, sed praecipiendum eis uti abstineant a vanitatibus idolorum et a fornicatione et a sanguine, et quaecumque nolunt sibi fieri aliis ne faciant (vgl. No. 36).

b) zu Act. 15, 28. 29.

15. Codex Cantabrigiensis graece.

ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνι καὶ ἡμεῖν μηδὲν πλεῖον ἐπιτίθεσθαι ἡμεῖν βάρος πλὴν τούτων ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γείνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν· ἀφ᾽ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνι· ἔρρωσθε.

16. Codex Cantabrigiensis latine.

visum est enim sancto spui et nobis nihil amplius ponere vobis honeris praeter haec quae necesse est, abstinere sacrificatis et sanguine et stupris, et quaecumque non vultis vobis fieri alii ne feceritis; a quibus conversantes vos ipsos bene agitis ferentes in sancto spu. valete.

17. Irenaei († ca. 190) adv. haer. III, 12, 14 (versio latina).

placuit enim sancto spiritui et nobis nullum amplius vobis pondus imponere quam haec, quae sunt necessaria, ut abstineatis ab idolothytis et sanguine et fornicatione, et quaecunque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis; a quibus custodientes vos ipsos bene agetis ambulantes in spiritu sancto.

Diese Lesart wird für den griechischen Text des Irenaeus bestätigt durch eine Randbemerkung zu Act. 15, 29 in dem Codex Athous ed. v. d. Goltz (s. o. S. 10):

ἰστέον καὶ τοῦτο, ὡς εἰρηναῖος ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ τὰς αἱρέσεις τόπῳ καὶ λόγῳ οὕτως περιαιροῖ τὴν τῶν ἀποστόλων ἐπιστολήν· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε φερόμενοι ἐν ἁγίῳ πνι καὶ διότι ἐν ἑκατέροις τοῖς τόποις τοῦ πνικτοῦ οὐ μέμνηται.

c) zu Act. 21, 25.

18. Codex Cantabrigiensis graece.

περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν οὐδὲν ἔχουσι

λέγειν πρός σε· ἡμεῖς γὰρ ἀπεστείλαμεν κρείνοντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τὸ εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πορνείαν.

19. Codex Cantabrigiensis latine.

de illis vero qui crediderunt gentibus nihil habent quod dicere in te; nos enim scripsimus iudicantes, nihil tale observare eos nisi custodirent se a sacrificato et sanguine et fornicatione.

20. Gigas librorum Stockholmiensis.

nos enim scripsimus iudicantes nihil tale custodire eos nisi ut devitent immolatum ydolis et sanguinem et fornicationem.

21. Augustini († 430) speculum de scriptura sacra; c. XV de libro actuum apostolorum (Migne s. l. XXXIV, 994).

Text: de iis autem, qui crediderunt ex gentibus nos scripsimus iudicantes ut abstineant se ab idolis, immolato et sanguine et suffocato et fornicatione.

Augustins Erklärung: haec de libro actuum apostolorum, nostro huic operi congruentia, quae hic poneremus satis esse comperimus; ubi videmus apostolos eis, qui ex gentibus crediderunt, nulla voluisse onera foederis legis imponere, quantum attinet ad corporalis abstinentiam voluptatis, ab eis, quae idolis immolarentur et a sanguine et a fornicatione. Unde nonnulli putant, tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem.

22. Augustini ad Hieronymum epistula LXXXII (Migne s. l. XXXIII, 279).

de gentibus autem qui crediderunt nos mandavimus iudicantes nihil eiusmodi servare illos nisi ut se observent ab idolis immolato et a sanguine et a fornicatione[1].

---

1) den Zusatz: *οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρός σε* hat auch die Versio sahidica (ed. Woide et Ford 1799); den Zusatz *μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μή* bieten mehrere Codices, Übersetzungen und Patres, die sonst dem kanonischen Text folgen; vgl. das Variantenverzeichnis S. 8 zu Nr. 3.

B) in seiner abgekürzten Gestalt.

a) zu Act. 15, 19. 20.

23. Gigas librorum Stockholmiensis.

ideoque ego iudico non molestari his qui ex gentibus convertuntur ad deum, sed scribendum ad eos, ut abstineant a contaminationibus ydolorum et a fornicatione et a sanguine.

b) zu Act. 15, 28. 29.

α) Text mit drei Clauseln und der goldenen Regel[1].

24. Cypriani († 259) Testimoniorum ad Quir. lib. III, 119.

visum est sancto spiritui et nobis nullam vobis imponere sarcinam quam ista quae ex necessitate sunt, abstinere vos ab idololatriis et sanguinis effusione et fornicatione, et quaecumque vobis fieri non vultis, aliis ne feceritis.

β) Text mit drei Clauseln und dem Schlußzusatz.

25. Tertulliani († ca. 220) de pudic. 12.

visum est spiritui sancto et nobis nullum amplius vobis

1) Hierher können folgende Texte gezogen werden, die offenbar auf das außerkanonische Aposteldecret Bezug nehmen, ohne es zu citieren:

Apol. Aristidis (ca. 140) c. XV, 4—6 nach Seeberg in Zahns Forschungen V, 396 ff.; vgl. auch die Ausgabe von Hennecke S. 367: 4. Deswegen treiben sie (die Christen) nicht Ehebruch und huren nicht und geben nicht falsches Zeugnis ab und reißen nicht ein Depositum an sich, und nicht gelüstet sie nach dem, was ihnen nicht gehört; sie ehren Vater und Mutter, und denen, welche ihnen nahe sind, erweisen sie Gutes, und wenn sie Richter sind, so richten sie in Gerechtigkeit. 5. Nur die Götzen nach dem Bild der Menschen beten sie nicht an und etwas, was sie nicht wollen, daß ihnen andere tun, tun sie nicht jemand an, und von der Speise der Götter essen sie nicht, denn sie sind rein, und die, welche sie bedrücken, trösten sie und machen sie zu ihren Freunden und ihren Feinden tun sie Gutes. 6. Und ihre Weiber sind rein, König, wie Jungfrauen und ihre Töchter sanftmütig, und ihre Männer enthalten sich von allem ungesetzlichen Beischlaf und aller Unreinigkeit.

Theophilus ad Autol. II. (ca. 180). *ἐδίδαξαν οἱ προφῆται, ὅτι εἷς ἐστιν θεὸς καὶ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου καὶ πορνείας, κλοπῆς, φιλαργυρίας, ὅρκου, ψεύδους, ὀργῆς καὶ πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας, καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι, ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ.*

adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstineri, a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine. A quibus observando recte agitis vectante vos spiritu sancto[1].

γ) Texte mit drei Clauseln[2].

26. Versio Sahidica prior. La Croze bei Bengel: *ἡ καινὴ διαθήκη* 1734. App. crit. p. 625.

Sahidicam id est superioris Aegypti dialecto scriptam versionem habeo quam describi curavi ex manuscripto Oxoniensi. Haec quae longe antiquior est editâ, non agnoscit has voces: *καὶ πνικτόν*.

27. Paciani Paraenesis (Migne s. l. XIII, 1083f.) c. 4.

visum est enim sancto spiritui et nobis nullum amplius vobis imponi pondus praeter quam necesse est, ut abstineatis vos ab idolothytis et sanguine et fornicatione: a quibus observantes bene agetis. Valete.

28. Augustini († 430) contra Faustum XXXII, 13.

ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine.

29. Hieronymus († 420) in Gal. 5, 2.

in actibus apostolorum narrat historia . . . . seniores et apostolos congregatos statuisse per litteras ne superponeretur eis iugum legis, nec amplius observarent nisi ut custodirent se tantum ab idolothytis et sanguine et fornicatione, sive ut in nonnullis exemplaribus scriptum est, et a suffocatis.

30. Appendix ad opera Eucherii († ca. 450). Commentarii in Genesim lib. I. in cap. 9, 1 — 4 (Migne s. l. L, 933).

illud vero, quod in actibus apostolorum praeceptum ab apostolis gentibus impositum, ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine.

---

1) Vgl. Tert. de idololatria 24: Propterea spiritus sanctus consultantibus tunc apostolis vinculum et iugum nobis relaxavit, ut idololatriae devitandae vacaremus.

2) Vgl. Pseudoignatius (saec. IV?) ad Antiochenos c. 11. *περὶ δὲ γοητείας ἢ παιδεραστείας ἢ φόνου περιττὸν τὸ γράφειν, ὁπότε ταῦτα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπηγόρευται πράττειν.*

31. Ambrosiaster (saec. V). Comment. in epist. ad Gal. 2, 2 (Migne s. l. XVII, 366).
cum legem dedissent non molestari eos, qui ex gentibus credebant, sed ut ab his tantum observarent, id est a sanguine et fornicatione et idololatria.

32. Fulgentii Ruspensis († 533) pro fide catholica liber p. 542 (Migne s. l. LXV, 716).
placuit spiritui sancto et nobis non imponere vobis amplius quam ut abstineatis ab idolis, a fornicatione et sanguine.

III. Das Aposteldecret in einer Mischform als Speiseregel mit der goldenen Sittenregel.

(Kanonische Texte, nur durch die goldene Regel erweitert.)

a) zu Act. 15, 19. 20.

33. R. Stephani editio regia 1550 codd. β und $\tilde{\iota}$ (ad marginem), codd. 7. 27. 29. 60. 69. 98$^{mg.}$ 106.
καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν ἑαυτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.

34. Versio Aethiopica ed. Platt 1830.
sondern ihnen zu befehlen, sie mögen sich fern halten davon, daß sie opfern den Götzen, und von Tierleichen und von Blut und von Hurerei. Und was sie hassen inbezug auf sich selbst, mögen sie nicht tun ihrem Nächsten.

35. Versio Sahidica ed. Woide-Ford, appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci 1799.
sed scribere eis recedere ab immundis idolorum et scortatione et mortuo et sanguine, et quod non volunt fieri sibi, non fieri illud alteri.

36. Porphyrius und Eusebius adv. Porphyrium VI. VII nach einer Randbemerkung im Codex Athous ed. v. d. Goltz (s. o. No. 13) zu dem an den Rand geschriebenen Zusatz: *καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.*
※ *εἰρηναῖος ὁ πάνυ ἐν τῷ Γ κατὰ τὰς αἱρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων*

οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν·[1] καὶ ὁ παμφίλου μέγας εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ πορφυρίου ἕκτῳ καὶ ἑβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως[1].

b) zu Act. 15, 28. 29.

37. Thomas Heracl. ad Philox. c. asterisco.
καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖτε.

38. Cod. 137 (Mediolan.); ähnlich codd. 27. 29. 32. 42. 57. 69. 105. 106.
ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε αὐτοῖς γενέσθε ἑτέρῳ μὴ ποιεῖτε, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξητε. ἔρρωσθε.

39. R. Stephani ed. regia 1550. codd. α (= Complut.), β, ι.
καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖν.

40. Versio Aethiopica. ed. Platt 1830.
daß sie sich enthalten vom Götzenopfer und von Blut und Tierleichen und Hurerei. Und was ihr haßt in bezug auf euch selbst, das tut nicht eurem Nächsten.

41. Versio Sahidica. ed. Woide-Ford 1799.
abstinere vos a sacrificiis idolorum et sanguine et iis quae mortua sunt et scortatione, et quae non vultis fieri vobis, ne faciatis ea alteri.

42. Codd. Latini Paris. Bibl. Nat. p. 202. 321. 341**. 343. 11932. Wernigerode Z[a] 81; cod. lat. Monachensis 5992.
et ea quae vobis fieri non vultis aliis ne feceritis.

43. Liber Armachanus (Universitätsbibl. in Dublin ohne Nummer).
et ea quae vobis fieri non vultis ne feceritis aliquibus.

44. Pelagiani liber (ca. 415) c. 4. (Caspari, Briefe und Abhandlungen. S. 18.)
nihil esse brevius puto quam quod apostoli de sancti spi-

---

1) χρῆσις = Lesart.

ritus iudicio definierunt, dicentes: Quaecumque vobis fieri non vultis, alii ne feceritis.

45. Neutestamentliche Bibelhandschrift auf der Gymnasialbibliothek zu Freiberg in Sachsen.

Und di Dinct di ir nit entwelt daz ſi euch w'den getan ſecht daz ir ſi icht tut den and'n.

46. Erste deutsche Bibel. Straßburg. J. Mentel 1466.

Das ir euch enthalt vor den geopfferten Dingen der abtgött vnd vor dem blut vnd vor der Derſtecknng, vnd von der gemein vnkeuſch: von die Ding die ir nit wolt dz ſy euch werden getan das ir icht tut den andern[1].

Daß dieser Textbestand eines der schwierigsten textkritischen Probleme des NT in sich schließt, ergibt sich aus vorstehender Übersicht. Denn es existiert kaum eine Stelle des NT, an der die Lesarten einen so entgegengesetzten Sinn entstehen lassen, wie es hier der Fall ist. Erst die allerneueste Zeit hat dieses schon von den älteren Textkritikern, namentlich Mill, erkannte und behandelte Problem wieder auf die Tagesordnung gestellt, nachdem die gesamte Tübinger Schule ebenso wie ihre Gegner den Verhandlungen über das Apostelconcil und Aposteldecret lediglich den kanonischen Text zugrunde gelegt, den außerkanonischen aber nicht mit einer Silbe erwähnt hatten[2].

1) Nach Berger, Histoire de la Vulgate (1893), findet sich der Zusatz der goldenen Regel auch in der Übersetzung der Waldenser, Catalanen, Anglo-Normannen und Provençalen (zu letzterem vgl. Clédat, Le Nouveau Testament provençale de Lyon. 1887).

2) Es ist dieses Problem nur ein Teil der Frage nach dem Verhältnis der zahlreichen und bedeutsamen Varianten des Codex Cantabrigiensis und der von seinem Archetypus (ca. 150) beeinflußten ältesten Übersetzungen und Patres zu den Lesarten des kanonischen Textes. Nachdem die Stimme eines Richard Simon (histoire critique du texte du NT 1689), eines Mill (NT Graecum 1707), eines Hug (Einleitung in das NT 1808), eines Credner (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I, 452—519. 1832), eines de Lagarde (de NT ad versionum orientalium fidem edendo 1857), die nachdrücklichst auf den Codex Cantabrigiensis aufmerksam gemacht, wirkungslos verhallt waren, hat neuerdings auf seine Wichtigkeit A. Resch (Agrapha S. 30—39. 1889; Außerkanonische Paralleltexte I, 25—37. 1893) hingewiesen. Ihm folgte neben J. R. Harris (A Study of

Eine Übereinstimmung aber ist nur in einem Punkte herbeigeführt worden, nämlich darin, daß die beiden Textgestalten des Aposteldecrets einen durchaus verschiedenen Sinn darbieten und daß der Verfasser der Apostelgeschichte das Decret nur in einer von beiden Textgestalten in seine Schrift hat aufnehmen können[1].

Codex Bezae. 1891: Four Lectures on the Western Text. 1894) und Chase (The old syriac element in the text of the Codex Bezae. 1893) vor allem Blaß durch wiederholte Untersuchungen vorzüglich über das Textproblem der lukanischen Schriften (Die zweifache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte. Stud. und Krit. 1894. 86—119: Acta Apostolorum. Editio philologica 1895; Acta Apostolorum secundum formam quae videtur Romanam. Editio minor. 1896. Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte. Stud. und Krit. 1896. 436 ff. Evangelium sec. Lucam. 1897: sec. Matthaeum 1900 u. a.). Aus der reichen Literatur, die seitdem der mannigfachsten Beurteilung des Problems gewidmet worden ist, sei hervorgehoben: Dräsecke, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894. 192 ff., Nestle, Christl. Welt 1895, 304 ff.; Stud. und Krit. 1896. 103 ff.; Philologica sacra 1896; Einführung in das griech. NT 1899, Zöckler, Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik. Greifswalder Studien 1895. 129 ff.; Beweis des Glaubens 1898, 35 ff., 1903 Heft 10, v. Dobschütz, Liter. Centralblatt 1895, 601 ff. 1897, 385 ff.; Die urchristl. Gemeinden S. 110 ff., Ramsay, Expositor 1895 I, 129—142. 212—225. The Church in the Roman Empire, Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte 1895. S. 130 ff., Clemen, Stud. und Krit. 1895, 301 ff.; Theol. Lit. Zeit. 1902, 325, Haussleiter, Theol. Lit. Blatt 1896, 105 ff., Taylor Smith, The Biblical World IX, 73—75, Holtzmann, Theol. Lit. Zeit. 1896, 80 ff.; 1897, 350 ff.; Handcommentar zur Apostelgeschichte S. 9 f., Corssen, Göttinger gelehrte Anzeigen 1896, 425 ff., Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1896. 625 ff.; 1899, 138 ff.; Acta Apostolorum graece et latine 1899, B. Weiss, Der Codex D in der Apostelgeschichte 1897, Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgesch. auf Grund der Lesarten des Cod. D und seiner Genossen 1897; Theol. Quartalschrift 1897, 303 ff.; Einleitung in das NT S. 214—233. 1901, Gräfe, Stud. und Krit. 1898, 116—140; Die Doppelausgabe der Schriften des Lukas 1899, Zahn, Einleitung in das NT II. 338 ff. u. a. St. 1899, Harnack, Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1899. 1900 in mehreren Aufsätzen. Wendt, Commentar über die Apostelgesch. 1899 (in Meyers Handbuch); vgl. auch Stud. u. Krit. 1892, 279 f., Rackham, The Acts of the Apostles 1901, Jülicher, Einleitung in das NT[3] S. 265 ff., Harris, Expositor 1902, 180 ff. Coppieters, De historia textus actorum apostolorum. Dissert. Louvain., W. Ernst, Die Blaßsche Hypothese und die Textgeschichte (Zeitschr. f. neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchristent. IV, 4).

1) Nur Blaß, evangelium sec. Lucam etc. secundum formam quae videtur Romanam 1897 p. XXVI hält die Möglichkeit, daß der Verfasser der Apostelgeschichte beide Formen geschaffen haben könne, nicht für ganz ausgeschlossen.

Welche von beiden aber als die ursprüngliche zu gelten hat, darüber ist eine Einigung nicht erzielt, so daß auch die textkritische Behandlung des Aposteldecrets eine Lösung des oben angedeuteten Problems nicht gebracht hat[1].

Da nun das Vorkommen beider Textformen zu fast gleicher Zeit nachweisbar ist — die kanonische Textgestalt in dem NT des Clemens Alexandrinus, die außerkanonische in dem (in die Mitte des 2. Jahrhunderts zu setzenden) Archetypus des Codex Cantabrigiensis[2] und dem von Tertullian gebrauchten NT —, so kann eine Entscheidung über das ursprüngliche Aposteldecret von textkritischen Instanzen aus nicht gefällt werden. Sie läßt sich nur vom historisch-exegetischen Gesichtspunkte aus gewinnen, und es ist daher notwendig, die beiden Textgestalten einer exegetisch-historischen Analyse zu unterziehen.

---

§ 2. Das Problem des kanonischen Aposteldecrets.

Die Schwierigkeiten, die das in den Kanon aufgenommene Aposteldecret der Apostelgeschichte drücken und seine Anerkennung als der auf dem Apostelconcil gefällten Entscheidung unmöglich machen, liegen hauptsächlich[3] in seinem Schlußsatz:

---

1) Harnack z.B., der dem textkritischen Problem des Aposteldecretes eine sehr übersichtliche Monographie gewidmet hat (Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1899. S. 150—177), hält die kanonische, Hilgenfeld, der die Acta mit einem ausführlichen textkritischen Apparat herausgegeben und in seiner Zeitschrift f. wissensch. Theologie insbesondere das Decret besprochen hat (s. o. S. 18), die außerkanonische Textgestalt für die ursprüngliche.

2) Diese Datierung des dem Cod. Cantabrigiensis zugrundeliegenden Archetypus ist jetzt wohl allgemein angenommen. Sie wird gefordert durch die alte Ordnung der Evangelien: Mt., Joh., Lc., Mc. — unsere gegenwärtige Reihenfolge findet sich bereits ca. 170 im Canon Muratori —, durch das Fehlen der paulinischen Briefe, die damals noch nicht definitiv zum Kanon gehörten, durch die Übereinstimmung des Codex mit den besonderen Lesarten der ältesten Patres und Übersetzungen, durch die freie Behandlung der Texte, die in dieser Weise später kaum denkbar ist.

3) Im übrigen hat man fast nur an dem Eingang des nach dem Bericht der Apostelgeschichte an die Antiochener gerichteten Schreibens

ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Ἔρρωσθε.

Dieser Schlußsatz ist in sich selbst unklar und mit der jüdischen sowie besonders der christlichen Auffassung der damaligen Zeit unvereinbar.

Die Unklarheit des entscheidenden Schlußsatzes liegt zunächst darin, daß sein zweiter Teil das zurücknimmt, was der erste Teil gewährt. Dieser befreit von allen Lasten, jener legt Lasten auf, Lasten, die auch noch als »hochnotwendig« bezeichnet werden. Der erste Teil gibt der paulinischen Auffassung und der soeben von Petrus vertretenen Anschauung (Act. 15, 10) recht, der zweite Teil stellt sich auf die Seite der Gegner Pauli und »legt ein Joch auf den Hals der Jünger« (Act. 15, 10), das kurz vorher von Petrus für die Heidenchristen abgelehnt worden war.

Noch größer aber ist die Unklarheit, die in den vier Clauseln *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας* selbst beschlossen ist. Denn diese enthalten neben den drei ceremoniellen das Essen betreffenden Forderungen das rein sittliche Gebot der Enthaltung von der *πορνεία*. Alle versuchten Auswege, wie die Bentleysche Correctur des Wortes *πορνεία* in *πορκεία* (Schweinefleisch) oder die Deutung der *πορνεία* auf das unzüchtige Treiben bei Opfermahlzeiten sind Verlegenheitsaushülfen, von denen keine befriedigt. Es bleibt bei dem, was Baur sagt[1]: »Das Merkwürdigste in der Reihe dieser apostolischen Anordnungen ist das *ἀπέχεσθαι τῆς πορνείας*. Die Interpreten finden es mit Recht sehr auffallend, daß, wie Neander hierüber sich ausdrückt, neben den disziplinarischen nur für eine bestimmte Zeit und bestimmte Verhältnisse berechneten Verordnungen das für alle Zeiten geltende auf ob-

(Act. 15, 22) Anstoß genommen, der mit dem Eingang des lukanischen Evangeliums große Ähnlichkeit hat und darum die Vermutung erwecken könnte, als sei das ganze Schreiben von Lukas selbst componiert. Doch hat die Kritik auf dieses Bedenken ein großes Gewicht nicht gelegt.

1) Baur a. a. O. S. 161.

jectiv Sittliches sich beziehende Verbot der Unzucht vorkommt.« Und neuerdings muß selbst Harnack[1], der dem Aposteldecret ein »streng einheitliches Bild« vindiziert, im Verlauf seiner Untersuchung zugestehen, daß wir »die Absicht und Auswahl der Clauseln nicht zu deuten vermögen«. Die Einreihung also der *πορνεία* unter die Speisevorschriften bleibt nach wie vor ein Rätsel und macht vollends das Decret unklar in sich selbst.

Schwerer noch wiegt der Umstand, daß der Vorbehalt der vier Clauseln mit den jüdischen und christlichen Anschauungen der damaligen und unmittelbar darauf folgenden Zeit unvereinbar ist.

Unverständlich ist die Zusammenstellung der Clauseln zunächst im Mund eines geborenen Juden.

Schon das Verbot der *εἰδωλόθυτα* ist auffällig. Dieser Ausdruck kommt im AT nicht vor, ist von den LXX nicht geprägt und tritt zuerst im NT auf[2]. Hier wird er in zweifachem Sinn gebraucht, nämlich zur Bezeichnung 1) des Götzenopfers und 2) des bei dem Götzenopfer übrig gebliebenen Götzenopferfleisches, das ohne Verbindung mit heidnischen Opfern auf dem Markte feilgehalten und in den Häusern gegessen wurde[3]. Zwischen beiden Beziehungen statuiert Paulus einen großen Unterschied: jenes untersagt er auf das bestimmteste, dieses gibt er frei. Dieser Unterschied tritt 1. Cor. 10 klar zu Tage. Denn die ganze hier gegebene Anweisung über das *εἰδωλόθυτον* zerfällt in zwei Teile. Der erste von der Warnung vor der *εἰδωλολατρεία* ausgehende Teil handelt von dem *εἰδωλόθυτον* als Götzenopfer (v 14—22). Die Teilnahme an diesem *εἰδωλόθυτον* wird auf das strengste verboten: *ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι* (v 20). Der zweite Teil aber handelt von dem *πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον* (v 23 bis 33) und wird eingeleitet mit dem Grundsatz: *πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. μηδεὶς τὰ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου.* Diesem Grundsatz entsprechend wird der Genuß des auf dem Markte feilge-

1) Harnack, A., Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1899, S. 168.

2) Bald darauf kommt das Wort auch 4. Macc. 5, 1 vor.

3) Vgl. z. B. Wilke-Grimm, Lexicon in libros NT s. v. *εἰδωλόθυτος*.

botenen, also nicht mehr mit den Götzen in Verbindung stehenden, Opferfleisches gestattet: *τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς* (v 26). Nur die Rücksicht auf den schwachen Bruder kann die Enthaltung von solchem Fleische empfehlen: *ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν· συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου* (v 28. 29).

In dem kanonischen Aposteldecret nun ist das *εἰδωλόθυτα* zweifellos in seiner zweiten weiteren Bedeutung als Götzenopferfleisch zu verstehen und unter Vorgang der ältesten Patres, die das Decret citieren, wie Clemens Alex. und Origenes, fast ausnahmslos auch von der gegenwärtigen Exegese so verstanden worden. Denn durch das *πνικτόν* wird das Decret als Speiseregel charakterisiert und das *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων* als eine Enthaltung nicht bloß von Götzenopfern, sondern auch von Götzenopferfleisch gekennzeichnet. Während nun das *εἰδωλόθυτα* in seiner ersten Bedeutung »Götzenopfer« zwar nicht als Ausdruck aber sachlich im AT wiederholt auftritt und die Teilnahme am Götzenopfer von ihm als Götzendienst perhorresciert wird (z. B. Num. 25, 2 LXX: *ἐκάλεσαν αὐτοὺς εἰς τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων αὐτῶν καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν*), ist der Begriff: »verkauftes Götzenopferfleisch« dem AT gänzlich fremd und wird dort nirgends den Juden verboten. Auch Levit. 17, auf welches Capitel als die angebliche Grundstelle für die Clauseln des Aposteldecretes man sich zu berufen pflegt, enthält wohl eine Anweisung über die Art und Ausführung der zu bringenden Opfer und ein Verbot, anderen zu opfern als Jehovah, sagt aber über das Essen von Götzenopferfleisch bei häuslichen Mahlzeiten kein Wort — eine Tatsache, die selbst Sommer, der gelehrte Apologet des kanonischen Aposteldecretes und seiner vier Clauseln, zugeben muß, wenn er sagt[1]: »In der Grundstelle Lev. 17, 18 wird den Israeliten wie den Fremdlingen geboten, keinem andern als Jehovah zu opfern, also sich des Götzenopfers zu enthalten, was aber etwas anderes ist als

1 Sommer, Das Aposteldecret. Entstehung, Inhalt und Geschichte seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche. 2 Teile (Separatabdruck aus den Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen. 1887 IV. 1888 I.). I, 33f.

das hier im Decrete vorauf geforderte: sich des den Götzen Geopferten enthalten. Da das götzendienerische Opfern in der Regel mit einem Opfermahle, also mit einem Essen von dem den Götzen Geopferten verbunden war, so schließt das erstere zugleich das zweite in sich, während freilich das zweite, das Essen vom Geopferten, nicht immer oder notwendig das erste in sich schließt, da man ohne Beteiligung am Götzendienste auch wider seinen Willen zum Genusse des den Götzen Geopferten kommen konnte, wenn man z. B. vom Markte gekauftes Fleisch zur Nahrung verwendete, das zufällig von einem zum Götzenopfer gebrauchten oder unter einem darauf bezüglichen Ritus geschlachteten Tiere herrührte.« So kann auch Paulus, der bei dem Verbot der Teilnahme an Götzenopfern und Götzenopfermahlzeiten auf Israel mehrmals sich bezieht (1. Cor. 10, 7. 18), bei seinen Ausführungen über den Genuß des feilgebotenen Götzenopferfleisches auf eine jüdische Sitte deshalb nicht hinweisen, weil dieser Genuß den Juden expressis verbis nicht untersagt war.

Noch rätselhafter aber ist das Verbot des *πνικτόν*. Was dieser Ausdruck bedeutet, ersieht man aus dem AT nicht; denn er findet sich hier noch weniger als das *εἰδωλόθυτον*. Erst die christlichen Patres geben uns Aufschluß darüber, was man mit dem *πνικτόν* bezeichnen wollte. Erubescat error vester, sagt Tertullian[1] gegenüber den Vorwürfen der Heiden, daß die Christen Menschenblut genössen, Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto. Ähnlich nennt Origenes[2] das Erstickte: Fleisch *τοῦ αἵματος μὴ ἐκκριθέντος*, aus welchem das Blut nicht ausgeschieden ist. Chrysostomus[3] bezeichnet es als *κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς*, und Augustin[4] fragt bei der Erwähnung der »praefocatae carnes«: quis iam hoc Christianus observet, ut turdos vel minutiores aviculas non attingat, nisi quorum sanguis effusus est? aut leporem non attingat nisi manu a cervice percussus nullo cruento vulnere occisus est?« Hiernach definiert

1) Apologet. c. 9. 2) c. Celsum VIII, 29. 30. 3) Hom. 27 in Genesim. 4) c. Faustum 32, 13.

Sommer[1] mit Recht das Erstickte als das Fleisch solcher Tiere, »die in Schlingen erdrosselt wurden oder sich darin erhängten«, die mithin, ohne eine blutige Wunde empfangen zu haben (nullo cruento vulnere), getötet wurden. Man meinte also mit dem *πνικτόν* nicht das Fleisch der geschlachteten oder geschossenen Tiere, deren Blut man absichtlich nicht hätte auslaufen lassen, sondern lediglich das Fleisch solcher Tiere, die weder geschlachtet noch geschossen, sondern — wie es beim Wild und Geflügel oft geschah — ohne jeglichen Blauerguß durch äußere Veranlassung getötet und so in ihrem — mangels einer Wunde am Auslaufen gehinderten — Blute erstickt worden waren[2].

Man hat die Grundstelle für das Verbot solchen erstickten Fleisches in Gen. 9. 4 finden wollen: אַךְ־בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ Aber der jüdischen Schriftgelehrsamkeit ist eine solche Beziehung durchaus fremd. Sie hat diese Stelle in ihrer älteren Periode als ein Verbot des אֵבֶר מִן־הַחַי, des membrum animalis viventis, verstanden. Heidnische Völkerschaften nämlich hatten die grausame Sitte, den lebenden Tieren Fleischstücke abzuschneiden und sie in ihrem Blute zu verzehren. Dieser Gebrauch sollte nach der Auffassung der jüdischen Gelehrten Gen. 9, 4 den Noachiden verboten worden sein. Erst die spätere jüdische Theologie deutete die Stelle auf das Verbot des Blutgenusses überhaupt; aber von einer Beziehung des Verbotes auf das Er-

---

1) Sommer a. a. O. I. S. 37.

2) Schöttgen, horae hebraicae et talmudicae S. 466 f., macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Griechen und Römer das Erstickte in einer doppelten Bedeutung kannten, nämlich außer der oben skizzierten als ein um der Feinschmecker willen angewendetes »genus cocturae«. Diese letztere Bedeutung beschreibt Reinesius, Variae Lectiones I, 6 folgendermassen: *Πνικτὰ κρέατα*, carnes suffocatae, a modo parandi sic dicuntur, quando scilicet ollae inclusae in succo proprio coquuntur vaporibus, qui in libera elixatura . . . exhalant, simul retentis; nostrates appellant »gedämpft«. Athenaeus (Deipnosophistae lib. IX c. 53) gibt hierüber folgende Notiz: *παρῆσαν δὲ πολλάκις ἡμῖν καὶ οἱ καλούμενοι παραστάται . . . εἰσὶ δ' οἱ ὄρχεις οὕτω καλούμενοι. συγκεκνισωμένων δὲ τινῶν κρεῶν ζωμῷ καὶ παραφερομένων, ἐπεί τις ἔφη· τῶν πνικτῶν κρεαδίων δός. ὁ τῶν ὀνομάτων Δαίδαλος Οὐλπιανός, αὐτὸς ἐγώ, φησίν, ἀποπνιγήσομαι, εἰ μὴ εἴπῃς ὅπου καὶ σὺ εὗρες τὰ τοιαῦτα κρεάδια* — und fügt dann einige dichterische Dicta über dieses *πνικτόν* an.

stickte, die bei den späteren christlichen Schriftstellern beliebt ist, findet sich bei den Juden keine Spur. J. Selden, der gelehrte englische Talmudkenner des 17. Jahrhunderts, der diese Frage genau erforscht hat, sagt in seinem Werke de iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum zu Gen. 9, 4 folgendes[1]:

»Ceterum quod ad Noachidas heic seu gentes ceteras attinet, quibus proprium illud e Genesi iam allatum est interdictum, binae fuere apud Ebraeos sententiae. Altera, interdicto eo illis vetitum fuisse tantummodo sive membrum sive carnem ab animali vivente discerptam exsectamve, veluti agnorum, vitulorum, testiculos exsectos aliaque id genus qualiacumque. Atque membrorum huiusmodi esus בכל שהוא quantulumcumque fuerit Noachidis interdictus. Neque enim olivae aut alius cuiusquam mensurae temperamentum eis heic assignantur ut Israelitis; quemadmodum dictum est. Atque haec sane sententia, quâ sanguinis esus Noachidis satis permissus seu quâ מותר הוא הדם מן החי fas esse decernitur eis esum sanguinis etiam animalis viventis, plerumque praevaluit et receptissima est (Gem. Babyl. ad Gen. 9, 4. Sanhedrin cap. 7 fol. 59a ad Gen. 9, 4. Chollin cap. 7 fol. 161. Maimon. hal. Melakim c. 9 et Mikot praec. affirm. 122). Interdicti autem sic intellecti rationem affert Maimonides (More Nebochim III, 48) ex Orientalium libris, eamque ait fuisse (praeter eam quae de crudelitate nemini non obvia est; nisi ubi exsecantur, quorum exsectio animalibus alendis prosit) »quoniam ita eo seculo facere solebant reges gentium; etiam idololatriae causa ita faciebant«. Scilicet animali abscindebant membrum aliquod atque illud comedebant. Certe in Europaeorum Omophagiis seu festis crudivoris eiusmodi quid adhibitum esse, ni fallor, memoratur. Bacchanalia, inquit Arnobius (adv. Gent. 5), praetermittamus inania, quibus nomen Omophagiis Graecum est. In quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus, atque ut vos plenos dei numine ac majestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentatis ovibus dissipatis. Qua de re vide etiam Clementem Alexandrinum in Protreptico, Sixtum Empiricum in Pyrrheniis hypotyposibus (III, 25), alios. Alterâ

1) p. 827.

vero sententiâ etiam sanguinis (qualem iam diximus Israelitis ex lege sacra illicitum, non alius) esus cunctis hominibus interdictus habebatur. Ita Rabbi Chanania ben Gamaliel, ita aliquot alii.«

Nun hat man ferner ein Verbot des *πνικτόν* in Lev. 17, 13. 14 erkennen wollen: וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ־עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת־דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר׃

Dieser Vers enthält jedoch nichts anderes als ein Blutverbot. Das Fleisch des auf der Jagd gefangenen Wildes und Geflügels soll dem Genuß nicht entzogen sein, wenn nur das Blut ausgelaufen und vergraben ist. Das *πνικτόν* aber ist Fleisch, und die Patres berichten, daß man zu ihren Zeiten das Fleisch des in Schlingen oder mit der Hand gefangenen und erstickten Wildes und Geflügels nicht angerührt habe (Augustin l. c.: non attingat). Wenn man nun die Vermutung aufgestellt hat, daß die Enthaltung von dem erstickten Fleische deshalb in diesem Verse implicite sollte geboten sein, weil eben aus solchem Fleische das Blut nicht ausfließen könne, so widerspricht einer solchen Auffassung die gesamte das Blutverbot betreffende jüdische Tradition.

Hierüber gibt uns (der inzwischen in hohem Alter verstorbene Oppelner Rabbiner) Dr. Wiener in seiner gelehrten Schrift »Die jüdischen Speisegesetze (1895)« genaue Auskunft, indem er über das Blutverbot folgendes nachweist[1]:

1. »Biblisch ist nur das herausströmende Lebensblut zum Genuß verboten.«
2. Von dem im Fleische zurückgebliebenen Blut gilt in den älteren (an der Schwelle des dritten nachchristlichen Jahrhunderts redigierten) Teilen des Talmud der Kanon: »דם איברים שלא פירש מיתר« d. h. das in den Gliedmaßen vorhandene Blut, das nicht herausgetreten, ist anstandslos erlaubt«.
3. Die ältere jüdische Schriftgelehrsamkeit hat in Levit. 17, 9—14, also auch in v 13. 14, kein anderes Gebot gefunden, als die Enthaltung von herausfließendem frischem

1) S. 203 ff. Wenn auch Wieners genannte Schrift eine Tendenzschrift sein wollte, so dürften die hier mitgeteilten Ergebnisse kaum einem Widerspruch begegnen.

Lebensblut: man soll wie bei dem Schlachtvieh so auch bei den Jagdtieren nicht das herausfließende Blut auffangen und genießen, sondern herausfließen lassen und verscharren.

4. »Nicht entfernt will das biblische Gesetz, daß man das Fleisch salzen und auswässern müsse, um — wie das der spätere jüdische Schlachtritus erforderte — latentes Blut herauszuziehen und herauszupressen.«

Die Juden haben also bis zum beginnenden dritten nachchristlichen Jahrhundert das alttestamentliche Blutverbot, wie es am ausführlichsten in Lev. 17 enthalten ist, nie anders verstanden als von dem herausströmenden Blute; daß ihnen der sanguis inter viscera sepultus (wie Tertullian Apolog. c. 9 sich ausdrückt) verboten sei, ist ihnen nie in den Sinn gekommen, und daß vollends das Fleisch der Jagdtiere untersagt sein sollte, weil in ihm Blut zurückblieb: eine solche Exegese von Lev. 17, 13. 14 ist nicht bloß in der älteren, sondern auch in der späteren jüdischen Theologie unerhört. Denn die in den späteren (aus dem fünften und sechsten nachchristlichen Jahrhundert stammenden) Teilen des Talmud sich findende, mit der älteren Auffassung in directem Widerspruch stehende und selbst im Mittelalter noch nicht allgemein beobachtete Vorschrift, daß durch häufiges Abspülen und Salzen auch der letzte Rest von Blut aus den Fleischstücken zu entfernen sei[1], bezieht sich einerseits nur auf die geschlachteten Tiere (es handelt sich bei dieser Vorschrift um den Schlachtritus), und andererseits war man bei ihrer Promulgation lediglich auf die Vermeidung des Blutgenusses bedacht, während den Genuß des Fleisches aller Tiere (mit Ausnahme der unreinen) auch der peinlichste Jude sich gestattete. Die Christen aber, die sich des *πνικτόν* enthielten, ließen nicht den Ausweg offen, das anstößige Blut zu entfernen, sondern rührten auch das Fleisch nicht an, beobachteten also eine Abstinenz, die den Juden völlig unbekannt war und über die jüdische Gesetzlichkeit weit hinausging[2].

1) Vgl. den Tractat Chollin; Wiener l. c.; Allioli, Handbuch der bibl. Altertumskunde I, 2, 164; Wetzer und Welte, Kirchenlexicon, Artikel Speisegesetze.

2) Auch in anderen Fällen beobachteten die Christen des vierten Jahrhunderts eine Gesetzlichkeit, die strenger war als die jüdische. Hierfür

Ebenso unbegründet aber ist eine Eintragung des *πνικτόν* in Lev. 17. 15. 16:

וְכָל־נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו
וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב וְטָהֵר: וְאִם לֹא יְכַבֵּס וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ
וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ:

Denn das נְבֵלָה וּטְרֵפָה ist etwas ganz anderes als das *πνικτόν*. נְבֵלָה ist Aas (Gefallenes) und hat als griechischen Terminus technicus nach Vorgang der LXX *θνησιμαῖον* (manchmal auch *νεκριμαῖον*, *νεκρόν* = lat. morticinum); טְרֵפָה ist Zerrissenes und wird im Griechischen mit *θηριάλωτον* = lat. discerptum oder praecerptum wiedergegeben. Nun hat man zwar später die Ausdrücke zuweilen, wenn auch selten, verwechselt, aber in den älteren Zeiten begegnet uns eine solche Verwechslung nirgends, und das *πνικτόν* wird neben dem *νεκρόν* oder *θηριάλωτον* als ein besonderer Begriff genannt. Man vgl. z. B. Tertullian Apolog. c. 9: qui (sc. Christiani) suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ferner Hom. Clem. 7, 8: *τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων*. Auch der Koran macht einen genauen Unterschied zwischen den drei Begriffen, indem er das *θηριάλωτον* bedingungsweise freigibt, das *θνησιμαῖον* und *πνικτόν* aber unbedingt verbietet: »Verboten ist euch zu essen das von selbst Gestorbene und das Blut und Schweinefleisch und das, bei dessen Schlachtung der Name eines andern außer Gott angerufen wurde, und das Erstickte und durch einen Schlag oder einen Fall oder durch die Hörner eines andern Tieres Getötete und das von wilden Tieren Zerrissene, es sei denn ihr habt es erst völlig getötet, und das, was Götzen zu Ehren geschlachtet wird (Sure V init.)« —, wie noch im Jahre 1608 der Dominicaner Jacobus Bleda, der dem Papste Paul V. die Vertreibung der dem Islam treu anhängenden Moriskos aus Spanien anriet, in seiner defensio fidei in causa Morischorum Cap. 8 denselben Unterschied hervortreten läßt: Morischi huius

ist z. B. ein Ratschlag bezeichnend, den Augustin in seinem Brief ad Publicolam (ep. 154) auf die Frage erteilt, ob der Genuß von Götzenopferfleich einem hungernden Wanderer dann gestattet sei, wenn er dadurch vom sicheren Tode gerettet werden könne. Während die jüdischen Schriftgelehrten den Genuß verbotener Speisen bei großer Gefahr gestatteten, meinte Augustin: Lieber sterben als das Götzenopferfleich anrühren.

regni et reliqui Hispaniae non comedunt sanguinem, carnes suffocatas, morticinas nec morsas ab aliquo animali.

Dazu kommt, daß das נְבֵלָה וּטְרֵפָה nach Lev. 17, 15. 16 nicht einmal den Juden gänzlich verboten war. Denn das Essen des Blutes wurde wohl (Lev. 17, 10) mit dem כרת, der Ausrottung, bestraft, der Genuß des Gefallenen und Zerrissenen aber konnte mit einem Reinigungsbad gesühnt werden; ja die deuteronomische Gesetzgebung gibt den גֵּרִים, den Fremdlingen, das נְבֵלָה, das Gefallene, völlig frei[1]: לֹא תֹאכְלוּ כָל־נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה (Deut. 14, 21).

Wenn man also unter dem *πνικτόν* das נְבֵלָה וּטְרֵפָה verstehen wollte, so müßte man annehmen, daß die Apostel aus den vielen jüdischen Speisegeboten für die Heidenchristen gerade ein solches ausgewählt hätten, das nicht einmal bei den Juden zu den wichtigsten gehörte und nach Deut. 14, 21 den jüdischen Proselyten überhaupt nicht mehr galt, eine Annahme, die so unwahrscheinlich wie möglich ist. Es wird darum die Identifizierung der genannten Begriffe gerade von solchen Forschern, die dieser Frage ein wirklich eingehendes Studium gewidmet haben, auf das entschiedenste abgelehnt. So sagt der s. Z. in großem Ansehen gestandene Altertumsforscher John Spencer in einer seinem gelehrten Werke de legibus Hebraeorum (1686) beigefügten Abhandlung über Act. 15, 20 mit vollem Rechte[2]: »Nihil credibilitatis habet, apostolos plus oneris hominibus sub lege libertatis, quam sub lege servitutis incubuit, imponere voluisse. Morticina et a feris capta sub poena aliqua graviori ne quidem Iudaeis interdicta sunt,« und mit ihm stimmt der gründliche Sommer zusammen, wenn er zu folgendem Resultat seiner Erörterung kommt[3]: »Trotz solcher ins kirchliche Leben übergegangenen Erweiterung des Verbotes des Erstickten sind wir bei näherer Erwägung genötigt, dasselbe allein auf das, was es unmittelbar besagt, zu beschränken und das Gefallene und Zerrissene nicht hinzuzunehmen, sofern es sich nämlich um den ursprünglichen Sinn der apostolischen Verordnung handelt.«

1) »Das Zerrissene wird hier so wenig wie sonst im Deuteronomium erwähnt, da sich die Ansicht von der Unzulänglichkeit desselben wohl geändert hatte«. Sommer a. a. O. I, 40.

2) p. 440. 3) Sommer a. a. O. I, 38.

Und in der Tat, das Fleisch derjenigen Tiere, welche durch Schlingen und ähnliches gefangen waren, ist von dem Fleisch gefallener oder zerrissener Tiere wesentlich verschieden; der Genuß des letztgenannten widerstrebt dem natürlichen Gefühl, während das Erstickte, z. B. das Fleisch der durch Netze gefangenen Vögel, an sich zum Genuß nicht untauglich ist. Hätten also die Apostel in ihrem Decrete das Gefallene und Zerrissene gemeint, so würden sie sich mit *πνικτόν* so mißverständlich als möglich ausgedrückt und etwas ganz anderes gesagt haben als was sie im Sinn hatten; man sieht auch den Grund nicht ein, warum sie statt der allbekannten termini *θνησιμαῖον* und *θηριάλωτον* das ungebräuchliche *πνικτόν* sollten genannt haben. Die von manchen Exegeten versuchte Gleichung *πνικτόν* = *θνησιμαῖον καὶ θηριάλωτον* ist nichts als ein Notbehelf, der vor einer genauen Prüfung nicht bestehen kann. Mit einem Worte: wie in Lev. 17 das Verbot des *εἰδωλόθυτον* »nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar« (Sommer[1]) gefunden werden kann, so paßt auch das Verbot des *πνικτόν* »nur ungenau zur Originalstelle« (Sommer[2]), und Zeller[3] ist durchaus im Recht, wenn er sagt: »Von dem Erstickten ist Lev. 17 gar nicht die Rede, sondern nur von dem *θνησιμαῖον* und *θηριάλωτον*, dessen Genuß aber nicht schlechthin verboten wird; das Götzenopferfleisch ohnedem wird hier gar nicht berührt.«

So wenig nun das *πνικτόν* im AT seinen Ursprung haben kann (andere Stellen des AT kommen neben Gen. 9 und Lev. 17 kaum in Betracht), so wenig hat es sich im Talmud nachweisen lassen. Zwar findet sich der Ausdruck חנק, mit welchem die Herausgeber des hebräischen Neuen Testaments das *πνικτόν* wiedergeben (נֶחְנָקוֹת, הַנֶּחְנָק und ähnliches) in dem Mischnatractat Chollin, der von der richtigen Methode beim Schlachten nicht zu opfernder Tiere und von dem Genuß derselben handelt. Man vgl. Chollin I, 2:

הַכֹּל שׁוֹחֲטִין וּלְעוֹלָם שׁוֹחֲטִין וּבַכֹּל־שׁוֹחֲטִין חוּץ מִמַּגָּל קָצִיר וְהַמְּגֵרָה וְהַשִּׁנַּיִם וְהַצִּפּוֹרֶן מִפְּנֵי שֶׁהֵם חוֹנְקִין׃

»Jeder darf schlachten und zu jeder Zeit darf er schlachten

1) Sommer a. a. O. S. 34.
2) Sommer a. a. O. S. 49.
3) Zeller, E., Apostelgeschichte. S. 249.

und mit jedem Mittel darf er schlachten, ausgenommen die Sense, die Säge, die Zähne, den Nagel: weil diese würgen[1].«

Da im Tr. Chollin alles, was nicht regelrecht (koscher) geschlachtet ist, zu dem נְבֵלָה gerechnet wird (II, 4: Alles, was durch das Schlachten verwerflich geworden ist, ist Nebela), so wird in der Tat das נְחֻנָק hier unter das Nebela subsumiert. Aber abgesehen davon, daß der in die kleinlichsten Peinlichkeiten des Schlachtritus sich verlierende Tractat Chollin sicher einer späteren Schicht der Mischna angehört und auch beim besten Willen nicht auf Gebräuche des Judentums zurückgeführt werden kann, das mit dem apostolischen Zeitalter gleichzeitig war, so handelt es sich im Tractat Chollin eben um das Schlachten der Tiere und die beim Schlachten zu beobachtenden Riten. Das *πνικτόν* aber des NT ist nie etwas Geschlachtetes, sondern, wie die patristischen Nachrichten deutlich bekunden, solches Fleisch, das im Unterschied von dem gewöhnlichen Fleisch nicht geschlachtet, sondern »nullo cruento vulnere«[2] erstickt war. Das נְחֻנָק des Tractates Chollin ist also etwas ganz anderes als das *πνικτόν* des NT und kommt für seine Erklärung nicht in Betracht[3], wie auch sonst das »Erstickte« als Ausdruck für einen selbständigen Begriff im Talmud bisher noch nicht hat gefunden werden können.

Auch diejenigen Vorschriften, die der Talmud für die Proselyten bezw. die in Palästina lebenden Heiden aufstellte, die sog. Noachischen Gebote, können für das Verbot des *πνικτόν* ebensowenig geltend gemacht werden, wie für die Untersagung des *εἰδωλόθυτον* und des *αἷμα*. Selbst wenn sie für die Heiden tatsächlich verbindlich gewesen wären, was sehr zweifelhaft, ja unwahrscheinlich ist[4], so zeigt schon ein Blick

1) Auch Chollin III findet sich eine ähnliche das Schlachten betreffende Stelle. Gen. rabba 34 wird des חנק vom Erwürgen eines Menschen gebraucht: ›Der Heide ist des Blutvergießens schuldig: אם החונקו – auch wenn er ihn nur erwürgt‹.

2) s. o. S. 23.

3) Hiermit erledigt sich auch die Bemerkung des Hugo Grotius, der auf dieselbe Stelle verwiesen hatte (zu Act. 15, 29; s. Heidegger, De lege cibaria 1662 p. 6).

4) Vgl. zu dieser Frage Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III³, 128. Weber, Lehren des Talmud², S. 263. Hamburger, Realencyclopädie. Artikel Noachiden, vor allem aber wiederum Selden a. a. O.

auf ihre Zusammenstellung, daß sie mit dem kanonischen Aposteldecret überhaupt nichts gemeinsam haben als das Verbot der *πορνεία*. Als noachische Gebote werden folgende genannt:

1. על עבדה זרה = über den fremden Dienst,
2. על ברכת השם — über die Lästerung des (göttlichen) Namens,
3. על שפכת דם — über das Blutvergießen,
4. על הגזל — über den Raub,
5. על הדנים = über die Gerichte,
6. על הגלוי העריות — über die Aufdeckung der Blöße,
7. על אבר מן החי = über das Glied von dem Lebenden.

In diesen Geboten begegnen wir weder dem Genuß des *εἰδωλόθυτον*, noch dem Blutgenuß (denn das siebente — erst später hinzugekommene[1] — Gebot enthält nicht etwa das Blutverbot, sondern bezieht sich lediglich auf die oben erwähnte heidnische Sitte, Fleischstücke zu essen, die von einem lebenden Tiere abgeschnitten waren), am allerwenigsten aber dem *πνικτόν*, das nicht einmal durch exegetische Eintragung gewonnen werden kann. Diese sofort in die Augen fallende Tatsache nun wird durch die speziellen Forschungen bestätigt. Selden, der in seinem obengenannten Werke wohl die ausführlichste Untersuchung über die noachischen Gebote veröffentlicht hat, spricht sich am Schluß folgendermaßen aus: Iam non defuere aevi nostri viri perdocti, qui in epistulae iam dictae canone ipsissima iuris Noachidarum, quae tractavimus, capita septem contineri voluerint . . . Atque ipse, fateor, propensior olim fui eam in sententiam . . Er führt dann aber des längeren aus, wie nach Act. 15, 1. 5 bei jener apostolischen Verhandlung gar nicht die Proselyten in Frage gekommen seien, sondern nur die zum Christentum übergetretenen Heiden, wie ferner die vier Bestimmungen höchstens inbezug auf die *πορνεία* in den Noachischen Geboten berührt würden, und kommt zu dem Resultat: Quae cum ita sint, suaderi nequeo, ut iure Noachidarum sim-

---

p. 884 ff. und Sommer a. a. O. I, 27 ff. »Die Theorie«, sagt Schürer, »ist .... nur beiläufig hingeworfen, gar nicht ernsthaft durchdacht. .... Es handelt sich nur um eine beiläufig ausgesprochene Ansicht, nicht um eine in der Praxis feststehende Sitte«.

1) Vgl. Hamburger a. a. O. II, 864.

plicia aliqua in synodo illa doceri aut imperari existimem[1]. Auch der gelehrte Spencer ist derselben Meinung: »Si praecepta sanctae synodi et praecepta Noachidarum conferuntur, vel lippienti patet, inter ea vix quicquam affinitatis intercedere[2].« Von den Neueren seien nur Hilgenfeld erwähnt: »Die Ähnlichkeit der Satzungen des Apostelconcils mit den jüdischen Proselytengesetzen ist so schwach und entfernt, daß sie in der Apostelgeschichte selbst von dem Mosaismus bestimmt unterschieden werden«[3] und last not least Sommer[4], der seine überzeugende Untersuchung mit folgenden Ausführungen begleitet und schließt: »Vergleicht man diese Artikel der noachischen Gebote mit den apostolischen, so zeigt sich nicht allein die Zahl derselben, sondern auch der Inhalt, abgesehen von dem גלוי עריות = *πορνεία*, auf beiden Seiten durchweg verschieden. Statt des Götzenopfers ist in dem apostolischen Decrete das den Götzen Geopferte verboten, was etwas wesentlich Verschiedenes ist . . . Das Verbot, Blut und Ersticktes zu genießen, findet sich unter den sieben noachischen Artikeln nicht, und andererseits lesen wir im apostolischen Decrete nichts vom Verbote der Lästerung des göttlichen Namens, des Blutvergießens, des Raubens, des Essens vom Gliede eines noch lebenden Tieres. — — Wir haben die noachischen Gebote im ganzen und einzelnen rücksichtlich ihres Inhaltes und Zweckes, ihrer Herkunft und ihres Charakters darauf angesehen, ob sie in irgend näherem Verhältnisse zu den apostolischen Geboten stehen, namentlich ob der Ursprung der letzteren darin zu suchen sei. Die Ermittelung gibt auf diese Frage eine durchaus verneinende Antwort[5].«

Mit einem Worte: es findet sich der Begriff des *πνικτόν* weder im AT noch im Talmud, am allerwenigsten in den Noachischen Geboten; weder weisen ihn die hebräischen oder neuhebräischen Wörterbücher auf, noch wissen die — z. T. von

1) Selden a. a. O. p. 888. 2) Spencer a. a. O. p. 442.
3) Hilgenfeld ZwTh. 1860. S. 164. 4) Sommer a. a. O. I, 27. 32.

5) Neuerdings hat Bugge, Das Gesetz und Christus, die Clauseln des kanonischen Aposteldecrets auf die »Proselytengelübde« bezogen (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchristentums IV. 1903. S. 108f.); vgl. auch Th. Barnes, The apostolic conference at Jerusalem: a study in chronology and criticism. Expositor IV. 1896. S. 302.

mir befragten — Talmudkenner ihn zu verificieren: er ist kein Terminus der hebräischen und jüdischen Theologie.

Dieses negative Resultat aber empfängt seine volle Bestätigung durch die positive Nachricht, daß die Juden das *πνικτόν* in Wirklichkeit gegessen haben. In dem Streit nämlich zwischen der griechischen und der römischen Kirche, der dann zu ihrer Trennung führte, tritt als ein Streitpunkt der Genuß des *πνικτόν* auf, indem die griechische Kirche der römischen zum Vorwurf macht, daß diese des Erstickten sich nicht enthalte. Bei dieser Gelegenheit spricht sich der Patriarch von Constantinopel, Michael Caerularius († 1059), der Führer des Streites auf Seite der Griechen, in einem Briefe an seinen Gesinnungsgenossen Petrus, den Patriarchen von Antiochien, über die Lateiner so aus[1]: *καὶ ἃ μὲν ἐπιτελοῦσιν ἰουδαΐζοντες ταῦτά ἐστιν· αὐτὸ τε τὸ περὶ τῶν ἀζύμων αὐτοῖς ἐπικρεμάμενον ἔγκλημα καὶ τὸ τὰ πνικτὰ τούτοις ἐσθίειν καὶ τὸ ξυρᾶσθαι καὶ τὸ φυλάττειν τὰ σάββατα κτλ.* Er tadelt also das *ἰουδαΐζειν* der Lateiner, und zu diesem *ἰουδαΐζειν* rechnet er neben der Beobachtung des Sabbaths u. a. das Essen von Erstickten[2].

Wenn nun den Juden im 10. Jahrhundert, zu einer Zeit also, in der die peinlichsten Speisevorschriften in Geltung waren, der Genuß des *πνικτόν* nicht verboten war, so wird es noch viel mehr in der apostolischen Zeit gestattet gewesen sein, in der man selbst in den strengsten Kreisen der Juden von einer solchen Peinlichkeit noch nichts wußte. Es wird somit ganz erklärlich, warum die jüdische Theologie den terminus des *πνικτόν* nicht kannte: darum, weil sie die Sache nicht kannte und weil das *πνικτόν* zu den verbotenen Speisen der Juden niemals gerechnet ward.

Nach dem kanonischen Aposteldecret aber sollen die aus dem Judentum hervorgegangenen und mit den jüdischen Anschauungen vertrauten Apostel aus all den verbotenen Speisen nicht etwa die unreinen Speisen, wie das Schweinefleisch, son-

1) Bei Cotelier, ecclesiae Graecae monumenta II, 142.

2) Noch im 13. Jahrhundert schilt der Verseschmid Philes die Lateiner *μιαροτρῶκτας πνικτοφάγους ἐμμύσους* (Bernays, Gesammelte Abh. II, 234).

dern gerade zwei solche Speisen ausgewählt und den Heidenchristen untersagt haben, die den Juden selbst nicht verboten waren, das *εἰδωλόθυτον* und das *πνικτόν*. Nun war die Promulgierung von Speisevorschriften an sich schon geeignet, die in Act. 15, 28 ausgesprochene Freiheit vom Gesetz illusorisch zu machen; immerhin könnte sie einigermaßen verständlich erscheinen, wenn es um solche Vorschriften sich handelte, die von den Juden selbst auf das strengste wären beobachtet worden. Aber den Heidenchristen ein Gebot zudictieren, das die Apostel nicht zu beobachten brauchten, das bei den Juden nicht in Geltung war, und dies Gebot sogar als *ἐπάναγκες*, als hochnotwendig, bezeichnen und auf die Autorität des heiligen Geistes zurückführen (Act. 15, 23), das hieße doch *ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι* (Act. 15, 10): solch eine mit den jüdischen Anschauungen und Gebräuchen der damaligen Zeit unvereinbare und das mosaische Gesetz verschärfende Bestimmung ist als ein Decret des Apostelconcils schlechterdings unmöglich.

Die größte Schwierigkeit aber bereitet das kanonische Aposteldecret durch die Tatsache, daß seine Bestimmungen mit der evangelischen Auffassung des apostolischen Zeitalters in directem Widerspruch stehen.

Schon das Verbot des *εἰδωλόθυτον*, des Götzenopferfleisches, stimmt mit der von Paulus im ersten Korintherbrief gegebenen Darlegung nicht zusammen. Man hat diese Darlegung als eine unklare bezeichnet. So hat ein unbekannter Schriftsteller des vierten oder fünften Jahrhunderts folgende Auslassung sich gestattet: »Während der Apostel das Essen von Götzenopfern verbietet, lehrt er wiederum, man möge sich darin indifferent verhalten. Man solle nicht lange reden und forschen, sondern essen, auch wenn es Götzenopfer wären, außer wenn jemand es sage. Und hierbei spricht er, wie ich sehe, folgendes: »»Was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinschaft sein sollt.«« Und indem er also schreibt und spricht, schreibt er wieder an einer anderen Stelle über dieses Essen völlig unentschieden: »»So wissen wir nun, daß ein Götze nichts in der Welt sei und daß kein anderer Gott sei als der einige«« und kurz darauf »»aber die Speise fördert uns nicht vor Gott u. s. w.«« Wahrlich ein

Komödienscherz . . . ein ganz seltsames Bogenschießen, das vom Schützen ausgeht und ihn wieder trifft.« (Mitgeteilt in der neuesten Monographie über das Aposteldecret: Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Paderborn 1903)[1]. Auch Baur meint: »Als der Apostel Paulus den ersten Brief an die Korinthier schrieb, schwankte er noch in der Ansicht über die *εἰδωλόθυτα*[2].« Wenn man aber die oben (S. 21ff.) skizzierte Doppelbedeutung des *εἰδωλόθυτον* im Auge behält, so erscheint die Meinung Pauli weder unklar noch schwankend, sondern sehr klar und scharf pointiert. In I Kor. 8 wird nur von der *βρῶσις τῶν εἰδωλοθύτων* (dem Essen des Götzenopferfleisches) gehandelt. Hier kommt lediglich der v 1 thematisch festgestellte Unterschied zwischen der *γνῶσις* und der *ἀγάπη* in Betracht. Die *γνῶσις* weiß: *βρῶμα ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν* (v 8). Die *ἀγάπη* aber beherzigt die Mahnung: *βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν* (v 9) . . *διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω* (v 13). Dieser Grundsatz wird im zweiten Teil der I Kor. 10, 14—33 gegebenen Darlegung weiter ausgeführt: der Genuß des *ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἱερόθυτον* ist an sich unverwehrt und nur durch die liebevolle Rücksichtnahme auf die *συνείδησις τοῦ ἑτέρου* beschränkt (v 23—33). Vorher aber wird die schon I Kor. 8, 10f. als ein *ἀπολλύναι τὸν ἀσθενοῦντα* im Vorübergehen gebrandmarkte Teilnahme an den in dem *εἰδώλιον* selbst abgehaltenen Götzenopfermahlzeiten entschieden untersagt (v 14—22). — Klarer konnte sich Paulus kaum ausdrücken: die Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten eine *εἰδωλολατρεία* und darum zu unterlassen, der Genuß des Götzenopferfleisches im Hause ein *ἀδιάφορον* und darum an sich gestattet. Wenn nun das kanonische Aposteldecret das Götzenopferfleisch als verboten und dieses Speiseverbot als *ἐπάναγκες*

1) S. 58. Vgl. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Macariushandschrift. Jahrbb. f. d. Theologie Bd. 23 (1878). S. 269 ff.; 303 ff. C. Blondel, Macarii Magnetis quae supersunt 1876. S. 130.

2) Baur, Paulus S. 150.

bezeichnet, so weicht diese seine Bestimmung so weit von dem paulinischen Standpunkt ab, daß keine exegetische Kunst den Gegensatz beseitigen kann [1].

Aber nicht nur inbezug auf die *εἰδωλόθυτα*, sondern auch im Hinblick auf die Geltung der Speisegesetze überhaupt kann das kanonische Aposteldecret mit der Lehrauffassung der apostolischen Zeit auf keine Weise in Einklang gebracht werden. Denn für sie sind alle Speisegesetze abgetan. Kein Schriftsteller des NT, weder Paulus noch Petrus, weder Jakobus noch der Apokalyptiker bieten einen Satz, der den Speisevorschriften des kanonischen Aposteldecretes irgendwie nahe käme. Im Gegenteil. Der Kolosserbrief nennt die Gebote: *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ*

1) In der Apokalypse wird das *εἰδωλόθυτον* offenbar in der Bedeutung »Götzenopfer« gebraucht. Denn daß das von ihr perhorreszierte *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* (2, 14. 20) sich nicht auf das Essen von verkauftem Götzenopferfleisch beziehen kann, wird durch die alttestamentlichen Grundstellen evident, auf die der Apokalyptiker in den betreffenden Stellen hinweist: Apoc. 2, 14 = Num. 31, 16 und 25, 1 ff.; Apoc. 2, 20 = I Kön. 16, 31 ff.; 18, 29 ff.; II Kön. 9, 22. In diesen alttestamentlichen Stellen ist nicht die Rede von dem Essen des feilgebotenen Götzenopferfleisches, sondern von der Teilnahme am Götzendienst, an den Götzenopfern, an den Götzenopfermahlzeiten und der damit verbundenen *πορνεία*.

Man vgl. z. B.

Num. 25, 1. 2 LXX:	Apoc. 2, 14:
καὶ κατέλυσεν Ἰσραὴλ ἐν Σαττείν. καὶ ἐβεβηλώθη ὁ λαὸς ἐκπορνεῦσαι εἰς τὰς θυγατέρας Μωάβ, καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς εἰς τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων αὐτῶν, καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν.	*ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι.*

Der Apokalyptiker kommt also (gegen Baur) für die Exegese des kanonischen Aposteldecretes nicht in Betracht, stimmt aber bezüglich seiner Verurteilung der Teilnahme der Christen an Götzenopfermahlzeiten mit Paulus (I Kor. 8, 10; 10, 14—22) überein. — Einen Zusammenhang zwischen dem Götzendienst und der Teilnahme an Götzenopfern und Götzenopfermahlzeiten constatieren in gleicher Weise wie Paulus und die Apokalypse die Didache: *ἀπὸ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν* (6, 3) und Justin: *περὶ τοῦ μήτε εἰδωλολατρῆσαι μήτε εἰδωλόθυτα φαγεῖν κτλ.* (Tryph. 34). Sowohl dieser als jene haben bei ihrer sonstigen freiheitlichen Anschauung über die Speisevorschriften unter den *εἰδωλόθυτα* nichts anderes verstanden wissen wollen als Götzenopfer.

μηδὲ θίγῃς — στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων, denen die Christen abgestorben sind (Kol. 2, 16—23); der Ebräerbrief bezeichnet Vorschriften *ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς* als *δικαιώματα σαρκός* (Ebr. 9, 10), als *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι,* vor denen ernstlich zu warnen sei: *καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες* (Ebr. 13, 9); der Titusbrief ruft aus: *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς* und erklärt alle entgegenstehenden Meinungen als *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* und *ἐντολαὶ ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν* (Tit. 1, 14); am weitesten aber geht der 1. Timotheusbrief, der die Ehe- und Speiseverbote: *ἀπέχεσθαι βρωμάτων* (4, 3), als Teufelslehren (*διδασκαλίαι δαιμονίων*) brandmarkt, ein Urteil, unter das auch das kanonische Aposteldecret mit seinem *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν* hätte fallen müssen, wenn es in dieser Form wäre beschlossen gewesen. Auch die Apostelgeschichte stimmt in ihren übrigen Partien mit dem einhelligen Zeugnis des NT aufs beste zusammen und setzt sich durch die Corneliusgeschichte (Act. 10) zu dem kanonischen Aposteldecret in directen Gegensatz. Das Decret ist die einzige Stelle des NT, die Beobachtung von Speisegesetzen fordert und dadurch den einhelligen Lehren sämtlicher neutestamentlicher Schriften auf das schärfste widerspricht.

Dieser Gegensatz erscheint aber als ein noch größerer, wenn man nicht allein das ins Auge faßt, was das Decret enthält, sondern auch dessen sich erinnert, was ihm fehlt. In sämtlichen Lehrschriften des NT wird den Juden- und Heidenchristen eine sorgfältige Beobachtung des Sittengesetzes durch immer sich wiederholende von tiefem Ernste zeugende Mahnungen zur Pflicht gemacht. Kaum eine Sünde findet sich, deren Bekämpfung nicht gefordert würde. Götzendienst, Habsucht, Hurerei, Betrug, sogar der Mord und wie die Sünden heißen — sie alle werden als mit dem Christenleben unvereinbar immer von neuem wieder charakterisiert. So entschieden die Freiheit von den ceremoniellen Bestimmungen des Gesetzes betont wird, so nachdrücklich wird die Erfüllung der sittlichen Vorschriften an das Herz gelegt. Selbstverständlich treten die sittlichen Warnungen und Mahnungen nicht in äußerlich-gesetzlicher Weise auf, sondern es werden die Sünden als Ausfluß der inneren Herzens-

unreinigkeit gekennzeichnet und die Reinigung des Herzens als die sittliche Aufgabe der Christen herausgestellt, und die Erfüllung des Sittengesetzes durch die Liebe erscheint überall als unerläßliche Forderung für den Christen (vgl. Röm. 13, 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη;* Gal. 5, 14: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*; Gal. 5, 24: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος*; Jac. 2, 8: *εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε*), und zwar so sehr, daß die Nichtbeachtung des Sittengesetzes den Ausschluß aus dem Gottesreich nach sich zieht (vgl. z. B. Gal. 5, 21 *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν*; Eph. 5, 5: *πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* und viele andere Stellen).

Das kanonische Aposteldecret aber enthält von all diesen Gedanken kaum eine Spur. Die einzige Sittenvorschrift, die es hat, ist die Warnung vor der *πορνεία*. Alle anderen, wie Götzendienst und Teilnahme an Götzenopfern, Habsucht, Verleumdung, die in den epistolischen Lehrschriften in mannigfaltigen Variationen genannt sind, werden mit Stillschweigen übergangen. Gerade die Heidenchristen, die doch — wie es aus den Lehrschriften des NT klar hervorgeht — in steter Gefahr standen, in das heidnische Wesen zurückzusinken, werden des ganzen mosaischen Gesetzes mitsamt seinen sittlichen Bestimmungen (abgesehen von der Keuschheit) los und ledig erklärt, und es wird die Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem als viel wichtiger und notwendiger bezeichnet als die Beobachtung der Sittengebote.

Wenn man dies alles erwägt: die Anweisung Pauli über den Genuß des Götzenopferfleisches, das freigegeben wird, die freiheitlichen Anschauungen sämtlicher neutestamentlicher Lehrschriftsteller in bezug auf die Speisegesetze, die als Menschengebote, Fleischessatzungen, ja Teufelslehren charakterisiert werden, den Ernst, mit dem die sittlichen Anweisungen in den Briefen des NT ans Herz gelegt werden, und demgegenüber bedenkt, daß das Aposteldecret die Enthaltung gerade von Götzenopferfleisch unbedingt fordert, die Beobachtung eines Speisegesetzes für hochnotwendig erklärt und durch sein Stillschweigen über

die sittliche Aufgabe den Heidenchristen fast volle Freizügigkeit eröffnet, so wird es klar, daß die Apostel solche Bestimmungen nie beschlossen haben, daß insonderheit Paulus ein solches seinen Anschauungen diametral entgegengesetztes Decret seinen Gemeinden nie übergeben hat (vgl. Act. 16, 4: *παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις*), daß eine solche Entscheidung als eine vom heiligen Geist inspirierte (Act. 15, 28) Antwort auf die Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen nicht betrachtet werden kann.

Auch die neuerdings beliebt gewordene Hypothese[1], daß die vier Bestimmungen zur Erleichterung des Speiseverkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen von Jakobus und seinen Anhängern erst nach dem Apostelconcil festgesetzt und nach Act. 21, 25, für welche Stelle die glaubwürdigere Wirquelle der Apostelgeschichte fließe, dem Apostel Paulus mitgeteilt, später aber in das Apostelconcil zurückverlegt worden seien, vermag die Schwierigkeiten nicht zu lösen. Sie könnte nur den Anstoß beseitigen, der durch die Differenz zwischen dem Decret und Paulus gegeben wird; die anderen Probleme aber, die unklare Gestaltung des Decrets, seine angeblichen Beziehungen zum Gesetz, die Unvereinbarkeit seiner Bestimmungen mit dem ganzen NT, werden auch durch diese Hypothese nicht erledigt, ja die Einfügung der *πορνεία*, die bei dem wegen der Geltung des mosaischen Gesetzes abgehaltenen Apostelconcil an sich nicht auffällig ist, wird noch viel unverständlicher bei einer statutarischen Bestimmung, die ausgesprochenermaßen einzig und allein der Regelung des Speiseverkehrs hätte dienen sollen. Vor allem aber bleibt auch diese Hypothese auf die Frage: Welche Entscheidung hat das Apostelconcil gegeben? die Antwort schuldig.

---

1) Vgl. z. B. Weizsäcker a. a. O. S. 246; Apostoliches Zeitalter[2] S. 180f; Grimm a. a. O. S. 423; A. Harnack a. a. O. S. 168 f.; die Mission und Ausbreitung des Christentums 1902. S. 42 f.; McGiffert, Apost. Ages. S. 215 f.; v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1902. S. 274.

§ 3. Das außerkanonische Aposteldecret untersucht.

Durchaus verschieden von dem kanonischen Texte lautet die Antwort der Apostel auf die dem Apostelconcil vorgelegte Frage in der Fassung, in der sie außerkanonische Zeugen überliefert haben:

ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν· ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι. ἔρρωσθε.

Die sog. goldene Regel (in ihrer negativen Form), der Imperativ *εὖ πράξατε* (handelt recht) und vor allem der Schlußzusatz *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*, den der interpres Irenaei (III, 12, vgl. o. S. 11 Nr. 17) richtig durch ambulantes in spiritu sancto übersetzt[1], erheben es über allen Zweifel, daß diese außerkanonische Fassung das Aposteldecret als eine Anweisung für das sittliche Verhalten, für den Lebenswandel der Heidenchristen, und seine drei Clauseln *εἰδωλόθυτα, αἷμα, πορνεία* als Verstöße gegen das Sittengesetz verstanden wissen will[2].

Der Begriff *εἰδωλόθυτα* soll also hier nicht etwa nach seiner abgeleiteten Bedeutung »feilgebotenes Götzenopferfleisch« besagen, sondern ist in seiner Grundbedeutung »Götzenopfer« gebraucht, genau so wie 1. Kor. 8, 1. 2; 10, 19. 20. Apoc. 2, 14. 20.

Der Gebrauch des *φέρεσθαι* = »wandeln, gehen« findet sich Hebr. 6, 1, wo *φερώμεθα* mit »laßt uns gehen« (Luther: wir wollen fahren) zu übersetzen ist. Auch in den (unten näher zu besprechenden) Ausführungen Gal. 5 und Röm. 8 wechseln *περιπατεῖν* und *ἄγεσθαι* (= *φέρεσθαι*) als gleichwertige Syno-

1) Das *φερόμενοι ἐν* ist hebräisch gedacht: הִתְהַלֵּךְ בְּ. Vgl. 2. Sam. 8, 6: בְּכֹל אֲשֶׁר יֵלֵךְ, das von den LXX durch *ἐν πᾶσιν οἷς ἐπορεύετο*, von anderen aber (nach der Hexapla) durch *ἐν πᾶσιν οἷς ἐφέρετο* wiedergegeben wird.

2) Die halb kanonische, halb außerkanonische Form des Decretes, wie sie S. 4ff. unter Nr. 4—10 zur Darstellung gelangt ist, kommt als Übergangsform in § 5 zur Besprechung.

nyma; vgl. Gal. 5, 16: *πνεύματι περιπατεῖτε*; 5, 18: *πνεύματι ἄγεσθε*: Röm. 8, 4: *τοῖς ... περιπατοῦσιν ... κατὰ πνεῦμα*; Röm. 8, 14: *ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται.*

Ebenso ist mit dem *αἷμα* nicht das ceremonielle Verbot des Blutessens, sondern das moralische Verbot des Mordes gemeint, eine Ausdrucksweise, die uns im AT und NT sowie bei den Profanschriftstellern wiederholt begegnet. Man vgl.

3. Mos. 17, 4: דָּם יֶחָשַׁב לָאִישׁ הַהוּא LXX: *λογισθήσεται τῷ ἀνθρώπῳ αἷμα* = es soll dem Manne als Mord angerechnet werden.

4. Mos. 35, 27: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת־הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם׃

= und findet ihn der Bluträcher außerhalb der Grenze seiner Freistadt und tötet der Bluträcher den Mörder, so soll es ihm nicht als Mord angerechnet werden. S. auch 5. Mos. 17, 8 u. a. St.

Sir. 34, 25: *ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτὴν ἄνθρωπος αἱμάτων* (Luther: der ist ein Mörder).

Mt. 23, 30: *εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.*

Apoc. 6, 10: *ἕως πότε ... οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;*

Apoc. 18, 24: *καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς.* S. auch Mt. 23, 35; Lc. 11, 50; Apoc. 16, 6; 17, 6; 19, 2. 13.

Demosthenes *κατὰ Μειδίου* 548: *οὐδὲν ἐλλείπειν ᾤετο δεῖν, ὡς δέον, εἴ τις ὑβρισθεὶς ὑπὸ τούτου δίκης ἀξιοῖ τυχεῖν καὶ μὴ σιωπᾷ, τοῦτον ἐξόριστον ἀνηρῆσθαι καὶ μηδαμῇ παρεθῆναι, ἀλλὰ καὶ λιποταξίου γραφὴν ἠλωκέναι καὶ ἐφ' αἵματι φεύγειν καὶ μόνον οὐ προσηλῶσθαι.*

Pausanias V, 1, 6: *Αἰτωλῷ δὲ μετὰ Ἔπειὸν βασιλεύσαντι συνέπεσεν ἐκ Πελοποννήσου φυγεῖν, ὅτι αὐτὸν οἱ Ἄπιδος παῖδες ἐφ' αἵματι ἀκουσίῳ δίκην εἶλον.*

Aeschylos Eumeniden 203: Apollo: *ἔχρησα ποινὰς τοῦ πατρὸς πέμψαι. τί μήν;* Chor: *κἄπειθ' ὑπέστης αἵματος δέκτωρ νέου.*

Plato *νόμοι* 872 DE: *ὁ γὰρ δὴ μῦθος ἢ λόγος ἢ ὅ τι χρὴ προσαγορεύειν αὐτόν, ἐκ παλαιῶν ἱερέων εἴρηται σαφῶς, ὡς ἡ τῶν συγγενῶν αἱ μάτων τιμωρὸς δίκη ἐπίσκοπος νόμῳ χρῆται τῷ νῦν δὲ λεχθέντι.*

Als Sittenregel ist das Aposteldecret auch von den ältesten

Patres aufgefaßt worden, die es in seiner außerkanonischen Form citieren. Tertullian z. B. führt die kirchliche Festsetzung der drei Todsünden: Götzendienst, Hurerei, Mord auf das Aposteldecret zurück. Er übersetzt darum das εἰδωλοθύτων des Decrets mit «a sacrificiis» (de pudic. 12) und vertauscht im Verlaufe seiner Untersuchung diesen Begriff mit idololatria ebenso wie den Ausdruck αἷμα mit homicidium als selbstverständlichen Correlaten: sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium (vgl. den S. 13 unter No. 25 mitgeteilten Text). Cyprian vollends setzt die idololatria in den Text des Decrets selbst ein und gibt εἰδωλοθύτων mit »ab idololatriis« wieder (vgl. S. 13 No. 24), welche Übersetzung noch Ambrosiaster kannte (vgl. S. 15 No. 31). Auch Pacian spricht sich, nachdem er das Decret angeführt (vgl. S. 14 No. 27), folgendermaßen aus: Haec est novi testamenti tota conclusio. Despectus in multis spiritus sanctus haec nobis capitalis periculi conditione legavit. Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur: haec vero tria crimina ut basilisci afflatus, ut veneni calix, ut lethalis arundo metuenda sunt: non enim vitiare animam sed intercipere noverunt. . . . Quid vero faciet contemptor dei? quid aget sanguinanarius? Quod remedium capiet fornicator? Numquid aut placare dominum desertor ipsius poterit aut conservare sanguinem suum, qui fudit alienum, aut redintegrare dei templum, qui illud fornicando violavit? Ista sunt capitalia, fratres, ista mortalia. Nunc audite Ioannem et confidite si potestis: Si quis scit, inquit, fratrem suum peccare peccata non ad mortem etc. — Multi sanguinis rei, multi idolis mancipati, multi adulteri. Addo enim non solas manus in homicidio plecti sed et omne consilium, quod alterius animum agit in mortem; nec eos tantum, qui thura mensis adolevere profanis, sed omnem prorsus libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evagantem, reati mortis astringi. Haec quaecumque post fidem fecerit, dei faciem non videbit. — Augustin endlich führt in seinem Speculum zu Act. 21, 25 (s. o. S. 12 No. 21) genau dieselben Deutungen der drei Clauseln an wie Tertullian: »idololatriam et homicidium et fornicationem[1]«.

1) Vgl. auch Augustins enarratio in psalm. L (Migne s. l. 36, 597): quomodo ergo dicitur lingua: locutio quae fit per linguam, sic dicitur et sanguis: iniquitas quae fit per sanguinem.

Wenn nun dieser außerkanonische Text, der das Aposteldecret als eine Sittenregel darbietet, im folgenden daraufhin geprüft werden soll, ob er wohl als die weder im kanonischen Aposteldecret noch sonstwo sich findende Entscheidung des Apostelconcils über die Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen könne in Anspruch genommen werden, so wird die Untersuchung über drei Puncte Klarheit gewinnen müssen, nämlich darüber:

1) auf welche Autorität eine solche Entscheidung sich gründet,
2) ob der Inhalt eines solchen Decrets mit der sonstigen Lehranschauung des NT, insonderheit Pauli, übereinstimmt,
3) ob die in einem solchen Beschluß gegebene Lösung des aufgeworfenen Problems aus der damaligen Zeitlage zu begreifen ist.

1. Das außerkanonische Aposteldecret in seinen Beziehungen zu den Herrenworten untersucht.

Die Frage, die der jerusalemischen Urgemeinde durch die Gesandten aus Antiochia vorgetragen worden war, wird ihre στῦλοι zu ernstester Erwägung veranlaßt haben. Waren sie sich doch sicherlich bewußt, daß die von ihnen vorzuschlagende Antwort für die gesamte Entwicklung der christlichen Kirche eine entscheidende Bedeutung gewinnen mußte. Auf welche Autorität nun werden die Apostel bei dieser ihrer Erwägung zurückgegangen sein? Werden sie auf ihr eigenes — einerseits von angeborenen jüdischen Anschauungen noch nicht ganz gereinigtes, andererseits von mächtigen christlichen Einflüssen ergriffenes — Bewußtsein sich zurückgezogen haben? Oder werden sie von den geistesmächtigen Darlegungen eines Paulus sich haben bestimmen lassen? Oder gaben sie sich schließlich den Gründen der Opportunität anheim? Der Inhalt der gepflogenen Erwägungen und Besprechungen läßt sich aus den bei dem Apostelconcil von Petrus und Jakobus gehaltenen Reden erkennen, die Act. 15, 7—11; 13—22 skizziert sind.

Diese Reden weisen auf eine ganz andere Autorität hin, nämlich auf die Worte des Herrn und zwar in erster Linie

auf seine antipharisäischen Reden, wie sie Mc. 7, 1—23 = Mt. 15, 1—20; Mt. 23, 1—36 = Lc. 11, 37—52 aufbewahrt sind.

Schon der Act. 10 bei der Petrusvision ausgesprochene Hauptgedanke: *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου* (v. 15), auf den Petrus in seiner Act. 15 berichteten Rede ausdrücklich sich bezieht, findet sich in diesen Reden. Denn wie in der ersten antipharisäischen Rede (Mc. 7; Mt. 15) das *μὴ κοινοῦν*, so bildet in der dritten (Mt. 23. Lc. 11) das *καθαρίζειν τὸ ἐντός* das Thema, und in beiden Reden kommt — ganz wie Act. 10 — die Lehre zum Durchbruch, daß die äußerliche Reinigkeit jeglichen religiösen Wertes entbehre.

Deutlicher noch tritt der Zusammenhang in Act. 15 selbst hervor. Wie nach Mc. 7, 5 dem Herrn entgegengehalten wird: *διὰ τί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων*; so entsteht hier die *ζήτησις* durch die Behauptung: *ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατῆτε* (Act. 15, 1 D); wie dort durch die Pharisäer das *τηρεῖν* der *παράδοσις* (Mc. 7, 9) gefordert wird, so heißt es hier: *δεῖ παραγγέλλειν τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως* (Act.15,5); wie dort der Herr betont hatte, daß nicht von der Reinigkeit des Leibes, sondern von der Reinheit des Herzens das Heil abhänge (*ἡ καρδία* Mc. 7, 6 = Mt. 15, 8; *ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν* Mc. 7, 19; *ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας* Mc. 7, 21 = Mt. 15, 19) — ein Gedanke, der in der Rede Mt. 23 = Lc. 11 noch deutlicher zum Ausdruck kommt (*καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός* Mt. 23, 26) —, so macht hier Petrus gerade diesen Gedanken zum Thema seiner Rede: *τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν* (Act. 15, 9)[1]. Der Schlußsatz dieser seiner Rede aber

1) Zu notieren ist als Parallele zu Act. 15, 8. 9: *αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν . . . καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν* die Form, in der die zweite Bitte des Vaterunsers nach einigen außerkanonischen Lesarten erscheint. Vgl. z. B. Cod. Ev. 604 (= 700 Gregory) ed. Hoskier 1890 ad Lc. 11, 2: *ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Greg. Nyss. *εἰς τὴν πορσευχήν* III p. 738: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Maximus Confessor orationis dominicae brevis expositio I, 350 ad Mt. 6, 10: *ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Vgl. auch Manichaei (Actus apost. apocr. ap. Fabricium, Cod. Apocr. N. T. p. 823 = Acta Thomae c. 27 ed. Bonnet): *ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθά-*

stimmt fast wörtlich mit dem Vorwurf überein, den einst der Herr den Pharisäern entgegengehalten:

Act. 15, 10: *τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;*

Mt. 23, 4: *δεσμεύουσι φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων.*

Lc. 11, 46: *φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις.*

Jakobus nimmt denselben Gedanken: *μὴ παρενοχλεῖν* in seinen Antrag auf, führt ihn aber — genau dem Context in Mc. 7 = Mt. 15 entsprechend — in der Weise weiter, daß er nicht bei der Negation stehen bleibt, sondern positiv die Vermeidung aller Begierden fordert, die nach dem Worte des Herrn die Herzen verunreinigen:

Act. 15, 20: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος*

Mc. 7, 21: *πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη, πάντα ταῦτα . . . κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον*; vgl. Mt. 15, 19.

Während nun zu diesen an die antipharisäischen Herrenreden anklingenden petrinischen und jacobeischen Ausführungen das kanonische Aposteldecret in directen Widerspruch tritt, indem es gerade die von Petrus in Übereinstimmung mit Jesu Lehren als unnötig bezeichnete äußerliche Reinigkeit fordert und für *ἐπάναγκες* erklärt, die allein notwendige Reinigung der Herzen aber (Act. 15, 9 = Mt. 15, 19; 23, 26 u. a.) fast mit Stillschweigen übergeht, erscheint das außerkanonische Aposteldecret als die selbstverständliche Consequenz des von Jesu aufgestellten und von Petrus und Jakobus acceptierten Grundsatzes: *οὐδέν ἐστιν*

ρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν. Liturgy of Constantinople p. 90 ed. Hammond, p. 109 ed. Swainson: *βασιλεῦ οὐράνιε, παράκλητε, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, . . . ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν ἡμῖν καὶ καθάρισον ἡμᾶς* u. a. m.

ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον (Mc. 7, 15. 16). Die Apostel wollen nicht die auch jetzt wieder von den ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων geforderten φορτία βαρέα δυσβάστακτα ἐπιτιθέναι (Act. 15, 29 = Mt. 23, 4; Lc. 11, 46), sondern μηδὲν πλέον βάρος ἐπιτίθεσθαι πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες (vgl. ταῦτα ἔδει ποιῆσαι Mt. 23, 23; Lc. 11, 42). Und worin besteht das ἐπάναγκες? In der Enthaltung nicht von dem, was den äußeren Menschen befleckt, sondern von den διαλογισμοὶ πονηροί oder κακοί (Mc. 7, 21; Mt. 15, 19), die das Herz verunreinigen (Act. 15, 20 ἀλισγημάτων = κοινοῦν Mc. 7. Mt. 15).

Wir können es uns auch kaum anders vorstellen, als daß die Apostel die aufgeworfene Streitfrage im Sinn und Geist ihres Meisters, des εἷς διδάσκαλος (Mt. 23, 8), zu erledigen bestrebt waren, daß sie sich vergegenwärtigten: welche Auffassung hat er in dieser Sache vertreten, wie hätte er die Frage entschieden, wenn man sie ihm gestellt hätte. Apostolos domini habemus auctores, sagt Tertullian (de praescr. haer. 6) mit Recht, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt.

Nun lagen »über die Heidenmission und die Frage der Beschneidung, wie aus den gesamten Verhandlungen im apostolischen Zeitalter zu ersehen ist, keine klaren oder widerspruchslosen Willensäußerungen Jesu vor. So blieb nichts anderes übrig, als aus der Gesamtheit des Wirkens und Wollens Jesu die Frage zu entscheiden«[1]. Wie für andere ethische Fragen hat der Herr auch für die Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Christen eine detaillierte Lehrentscheidung — in weiser Absicht — nicht hinterlassen. Aber der hierfür maßgebende Grundsatz ist von ihm deutlich genug ausgesprochen worden und zwar nirgends anders als in den eben behandelten antipharisäischen Reden. Hier tritt ihm in den Φαρισαῖοι dieselbe Opposition entgegen, wie Act. 15 seinen Jüngern, hier hat er dieselbe Frage wegen der Geltung des Gesetzes für seine Jünger zu behandeln, hier stellt er das völlig neue Prinzip auf: nicht die äußere, sondern die innere Befleckung verunreinigt den Menschen — und

1) Feine, Jesus Christus und Paulus. 1903. S. 70.

erklärt so alle ceremnoiellen Vorschriften ohne Ausnahme für ungültig, die sittlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes als die bleibenden Gebote Gottes von neuem bestätigend (vgl: z. B. Mc. 7, 8: *ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*).

Daß diese von Jesu statuierte Unterscheidung zwischen dem Ceremonial- und Moralgesetz in ihrer Tragweite von den Jüngern nicht sogleich erkannt worden ist, ersieht man deutlich aus den Bedenken eines Petrus, mit dem Heiden Cornelius in nähere Verbindung zu treten (Act. 10, 28: *ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ*). Erst als sie selbst auf die durch den Eintritt von Heidenchristen in die Kirche brennend gewordene Frage eine prinzipielle Entscheidung zu erteilen genötigt werden, gelangen sie (vielleicht durch den Einfluß des Paulus) zu größerer Klarheit und geben eine Antwort, die nicht nur — wie oben gezeigt — in den Ausdrücken an jene antipharisäischen Herrenreden sich anschließt, sondern den in diesen Reden vom Herrn aufgestellten Grundsatz wenigstens für die Heidenchristen zur Durchführung bringt, indem für diese das Ceremonialgesetz aufgehoben und das mosaische Gesetz nur insofern für verbindlich erklärt wird, als es einen sittlichen Wandel und die Überwindung der ihm entgegenstehenden Unreinigkeit des Herzens mit seinen sündlichen Gedanken fordert.

Man könnte ferner auf die Möglichkeit hinweisen, daß der Herr in seiner antipharisäischen Rede dieselben drei Laster aufgeführt habe, die im Decret genannt werden — die Lasterkataloge Mc. 7, 21; Mt. 15, 19 sind sicher Erweiterungen —[1], daß die Apostel bei der Anfügung der goldenen Regel[2] an die vom Herrn als eine Zusammenfassung der alttestamentlichen Sittenvorschriften bezeichnete positive Form (Mt. 7, 12 = Lc. 6, 31: *πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*) gedacht und sie wegen der negativen Gestaltung des Decretes ne-

1) Vgl. die Besprechung der Lasterkataloge in § 4.

2) Vgl. die Besprechung der goldenen Regel in § 4 und den dort erbrachten Nachweis, wie frühzeitig neben der positiven auch die negative Form der goldenen Regel als eine Zusammenfassung des Gebotes der Nächstenliebe angewandt wurde.

gativ gewendet haben, daß das *ἀπέχεσθαι* und *διατηροῦντες ἑαυτούς* von dem gleichwertigen *προσέχετε ἑαυτοῖς*[1] (*μή ποτε βαρηθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν*) Lc. 21, 34 könnte beeinflußt sein. — Ganz in Jesu Sinn erscheint auch die Charakterisierung des im Decrete geforderten sittlichen Wandels als eines *εὖ πράττειν*. *Τί ἀγαθὸν ποιήσω*; das war die Frage, die einst dem Herrn vom reichen Jüngling — nach alten Texten auch einem Pharisäer[2] — vorgelegt worden war, und der Herr hat den Fragesteller — ganz ähnlich wie Mt. 15. Mc. 7 die Pharisäer und Schriftgelehrten — auf das rechte *τηρεῖν*, auf das Halten der göttlichen Gebote hingewiesen Mt. 19, 17f.: *τήρησον τὰς ἐντολάς· ... οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (vgl. Mc. 7, 9f: *ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε. Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου*), die Überwindung des eigenen Herzens ihm anempfohlen und die Erweisung selbstloser Nächstenliebe als einen Weg zum *ἀγαθὸν ποιεῖν*, zur wahrhaften Erfüllung des Gesetzes ihm gezeigt. Es entspricht also die Mahnung des Decretes *εὖ πράξατε* = *ἀγαθὸν ποιεῖτε* genau der Antwort, die der Herr dem reichen Jüngling erteilt hatte. — Endlich könnte noch auf ein *Ἄγραφον* aufmerksam gemacht werden: »Pacificos itaque filios dei nominat, sicut et dicit: Qui spiritu dei ambulant, hi sunt filii dei,« das von Ephraem Syrus als ein Herrenwort überliefert wird und mit dem *φερόμενοι* = ambulantes *ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* des Decrets zusammenstimmt (Ev. concord. exp. c. 6).

Aber alle diese möglichen Parallelen treten zurück hinter der klaren — wörtlichen und sachlichen — Beziehung des außerkanonischen Aposteldecretes zu den in den mehrfach genannten antipharisäischen Herrenreden aufgestellten Grundsätzen.

Hätten die Apostel — wie es nach dem kanonischen Texte

1) שָׁמַר wird in der LXX 1. Mos. 24, 6 durch *προσέχειν ἑαυτόν*, Ps. 11 (12), 8 durch *διατηρεῖν*, Mal. 3, 7 durch *ἀπέχεσθαι* wiedergegeben. Die Didache hat statt des *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων*: *ἀπὸ τοῦ εἰδωλοθύτου πρόσεχε* (VI, 3).

2) Vgl. Luc. 18, 18 nach dem Syr. Cur.: *καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων τῶν φαρισαίων λέγων*; Hom. Clem. XVIII, 3: *αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν τῷ εἰπόντι φαρισαίῳ· τί ποιήσας κτλ.*

den Anschein gewinnt — bei ihrer Entscheidung Speiseverbote erlassen, die Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem gefordert, so hätten sie gerade dessen sich schuldig gemacht, was für den Herrn die Veranlassung der gegen die Pharisäer gerichteten Weherufe geworden, dann hätten sie, die einst unter der Führung des Petrus die nähere Erklärung gerade der die äußere und innere Reinigkeit betreffenden Herrenworte erbaten (Mt. 15, 15: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν*), auf Herrenworte wohl im ersten Teile ihres Decretes sich bezogen (*μηδὲν πλέον ὑμῖν ἐπιτίθεσθαι βάρος*), in seinem zweiten Teile aber sich zu dem Herrn in directen Gegensatz gestellt[1]. Nur das Decret nach seiner außerkanonischen Form führt die Grundsätze des Herrn bis zum Ende klar und consequent durch.

Es wird nunmehr auch die Berechtigung der an die Spitze des Decretes gestellten Berufung auf den heiligen Geist (*ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*) klar ersichtlich. Der Mitwirkung des heiligen Geistes waren die Apostel bei ihren Erwägungen und Verhandlungen deshalb sich bewußt, weil er sie alles gelehrt und an das erinnert hatte, was Jesus einst gesagt (Joh. 14, 26: *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*)[2]. Erinnern ließen sie sich an gar manche Herrenworte, die ihnen jetzt wieder zum Bewußtsein kamen, erinnern insonderheit an den in den antipharisäischen Herrenreden aufgestellten neuen Grundsatz, erinnern gewiß auch an das viel angefochtene und doch sich nun bestätigende Jesuswort, das am Schluß des Matthäusevangeliums überliefert ist (Mt. 28, 19. 20). Dreierlei hatte ihnen hier der Herr für die Heiden (*πάντα τὰ ἔθνη*) ans Herz gelegt: die Bekehrung (*μαθητεύσατε*), die Taufe (*βαπτίζοντες*) und die Unterweisung in seinen Geboten (*διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*)[3]. Bald

1) Mit Recht sagt Chrysostomus Hom. 33 im Hinblick auf die vier Clauseln des kanonischen Decretes: *οὐδαμοῦ γὰρ περὶ τούτων διελέχθη Χριστός.*

2) Nach dem Cod. Cantabr. heißt es schon Act. 15, 7: *ἀνέστησεν ἐν πνεύματι Πέτρος.*

3) Über die Beziehungen dieses Herrenwortes zu der für die ἔθνη bestimmten *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* vgl. Zeitschrift f. Kirchengeschichte VIII, 80.

schon sollten sie in ernster Stunde genötigt werden, über den dritten Punkt eine für die ἔθνη bestimmte Lehre zu formulieren. Unter der Leitung des Geistes gingen sie auf das zurück, was der Herr ihnen befohlen hatte, auf die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ (Mc. 7, 8. 9; Mt. 15, 3. 6), die er ihnen zum rechten Verständnis gebracht[1], und konnten so gegenüber den διδάσκοντες τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως (Act. 15, 1. 5) auftreten als διδάσκοντες τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς[2].

2. Das außerkanonische Aposteldecret in seinem Verhältnis zu der epistolischen Literatur des Neuen Testaments untersucht.

Sind wir so in in den Stand gesetzt, in Jesu Worten die Autorität zu erkennen, auf welche die Apostel bei ihrer Entscheidung sich gegründet haben, so ergibt sich die weitere Frage, ob diese Herrenworte in dem Decrete so verstanden worden sind, wie es den sonstigen Anschauungen der apostolischen Zeit entspricht, mit anderen Worten, ob der Inhalt des Decretes mit der Lehre übereinstimmt, die im weiteren Verlaufe als die apostolische gegolten hat und im apostolischen Zeitalter gelehrt worden ist.

Man hat das außerkanonische Aposteldecret einen Moralkatechismus genannt. Diese Bezeichnung ist insofern nicht ganz zutreffend, als das Decret ursprünglich nicht die Absicht gehabt hat, Anfänger im Christentum in der Moral zu unterrichten. Es will mehr. Es bringt nicht einzelne moralische Lehren, etwa die 10 Gebote, sondern zeigt vor allem das Motiv auf, das zu einem christlichen Wandel antreibt, und das Ziel, das ein christ-

1) So sagt auch Eusebius Dem. evang. I, 3, 42 im Hinblick auf das ihm wahrscheinlich in der außerkanonischen Form vorliegende Decret: οὐ γὰρ τὰ Μωσέως νόμιμα διδάσκειν πάντα τὰ ἔθνη παρεκελεύσατο, ἀλλ' ὅσα αὐτὸς ἐνετείλατο· ταῦτα δ' ἦν τὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις αὐτοῦ φερόμενα (vgl. u. § 5).

2) Es entsprach darum durchaus dem Sinn des Herrn, wenn die Apostel sich Act. 15, 28 nicht auf den Herrn selbst, sondern auf den Geist beriefen für eine Entscheidung, die nicht auf ein klares Herrenwort sich stützen konnte, sondern aus der Lehre Jesu die richtige Consequenz ziehen mußte und deshalb eigene von Gottes Geist geleitete Überlegung und Erwägung erforderte (anders v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 1903. S. 37).

licher Wandel erreichen will: es setzt die moralischen Erfordernisse in einen dogmatisch-ethischen Zusammenhang ein, der das Decret nicht sowohl als einen Katechismus, sondern vielmehr als das kürzeste systematische Compendium der christlichen Ethik erscheinen läßt.

Es ist auf den ersten Blick befremdlich, daß die im Decret ausgesprochenen ethischen Forderungen nicht positiv, sondern durch das ἀπέχεσθαι und die negative Form der sog. goldenen Regel vorwiegend negativ gestaltet sind. Die Voraussetzung des Beschlusses aber, die Petrus Act. 15, 7 ff. ausgesprochen hatte: ὁ θεὸς . . δοὺς αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν — und der Schlußsatz des Decretes selbst: φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι — erschließen hierfür das Verständnis. Die Apostel lassen nämlich hierdurch erkennen, daß sie an Christen schreiben, also an solche, die den Geist empfangen haben und der Reinigung der Herzen teilhaftig geworden sind. Christen aber brauchen das Heil nicht erst durch einen christlichen Wandel zu erringen (wie es die Juden als ihre Aufgabe betrachteten), sondern sie haben das Heil. Ihre sittliche Aufgabe besteht lediglich darin, das gewonnene Heil zu bewahren. »Halte was du hast, daß niemand deine Krone nehme«. Würden nun die Heidenchristen ihren früheren unreinen Begierden, insonderheit dem Götzendienste, der Hurerei und dem in liebloser Gesinnung gegen den Nächsten sich offenbarenden Mordgeist im Herzen Raum geben, so würden sie Gefahr laufen, das Heil zu verscherzen, den Geist Christi zu verlieren und in die Unseligkeit der vergangenen Zeit zurückzusinken. Darum ist es für einen Christen von höchster Notwendigkeit (ἐπάναγκες) sich dieser Begierden zu enthalten, vor allem auch dem Nächsten gegenüber alle Ungerechtigkeit zu meiden. Wenn ein Christ diese Enthaltung zu seiner ethischen Maxime erhebt und allen ἀλισγήματα (Act. 15, 20) in stetem Kampfe gegenübersteht (ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς), dann wird er das Ziel seines Christenwandels erreichen, das εὖ πράττειν oder das ἀγαθὸν ποιεῖν (Mt. 19, 16), das Wohlverhalten, das einem Christen zukommt. Die Triebkraft aber dieses ἀπέχεσθαι, das zu dem εὖ πράττειν führt, ist der Geist, der dem Christen geschenkt, der allein imstande ist, ihn »im rechten Glauben zu heiligen und zu erhalten«.

Jedes Wort des Decretes gewinnt so seine Bedeutung; auch

das scheinbar unnötige *ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς*, das lediglich als eine Wiederholung des *ἀπέχεσθαι* angesehen werden könnte, war deshalb unentbehrlich, weil durch dieses Participium Präsentis der Weg gekennzeichnet ist, der von der Aufgabe (*ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι*) zum Ziel (*εὖ πράξατε*) hinüberführt: die stete, immer von neuem sich wiederholende Überwindung der Begierden. Beweggrund, Wesen, Ziel und Kraft der christlichen Sittlichkeit sind in ihrer innersten Bedeutung so schlagend zur Darstellung gebracht, daß eine kürzere und treffendere Zusammenfassung kaum gedacht werden kann.

Die prinzipielle Auffassung der christlichen Ethik nun, die uns im außerkanonischen Aposteldecrete entgegentritt, ist genau dieselbe, die der gesamten neutestamentlichen Literatur zu Grunde liegt. Wie alle Schriften des NT, so verschiedenen Verfassern und Zeiten sie auch entstammen mögen, in der Ablehnung aller ceremoniellen Gesetzlichkeit einig sind (s. o. S. 37 ff.), so kennen sie auch nur eine sittliche Aufgabe des Christen. Sie alle — es kommen hier die neutestamentlichen Briefe in erster Linie in Betracht — reden zu ihren Lesern als zu Christen, die den Geist empfangen und darum nicht nötig haben, den Himmel sich noch zu verdienen. Und wenn sie auch — namentlich die Schlußcapitel der paulinischen Briefe — einen Reichtum von positiven Mahnungen darbieten, überall da, wo die christliche Sittlichkeit prinzipiell gewertet ist, wird ihr Wesen in negativer Form dargestellt, so zwar, daß jeder Christ berufen ist, alles das von seinem durch Gottes Geist gereinigten Herzen fernzuhalten, was den Geistesbesitz stören und den Verlust des gewonnenen Heiles nach sich ziehen könnte.

Die Gedanken, die im außerkanonischen Aposteldecrete prägnanter zusammengefaßt sind, werden in der epistolischen Literatur selbstverständlich weiter ausgeführt, und die Ausdrücke für die Gedanken und Begriffe erscheinen in reicher Mannigfaltigkeit. Statt des *μὴ βάρος ἐπιτιθέναι* z. B. wird sein Erfolg gezeigt, die *ἐλευθερία*; anstatt der *ἀλισγήματα* (Act. 15, 20) werden die *ἐπιθυμίαι*, die *ἀκαθαρσία*, der *μολυσμός* gestraft; die Sünden, deren Vermeidung gefordert wird, sind nicht auf drei beschränkt: ihre Aufzählung wird z. T. so ausgedehnt, daß förmliche Lasterkataloge entstehen (z. B. Gal. 5, 19—21; I Kor. 5, 10. 11; I Kor. 6, 9 10; II Kor. 12, 20 f.; Röm. 1, 24—32; Röm. 13, 13; Kol. 3,

5—8; Eph. 5, 3—5; I Tim. 1, 9. 10; II Tim. 3, 2—4; I Petr. 2, 1; I Petr. 4, 3; II Petr. 2, 10—14; Apok. 22, 15), so jedoch, daß die genannten Sünden alle auf die drei im Aposteldecrete namhaft gemachten sich zurückführen lassen und z. T. auch zurückgeführt werden (vgl. z. B. Kol. 3, 5: *τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία*, ähnlich Eph. 5, 5[1]; ferner I Joh. 3, 15: *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν*; ferner II Kor. 12, 21: *ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ* u. a. m.); die Enthaltung von den *ἀλισγήματα* wird durch *ἀποθέσθαι, νεκροῦν, ἀπεκδύσασθαι, σταυροῦν* ausgedrückt, die Forderung der Nächstenliebe ist innerlicher, die des *εὖ πράττειν* tiefer charakterisiert, letzteres insonderheit durch den häufig wiederkehrenden Begriff des *ἁγιασμός*.

Es sind aber auch wörtliche Parallelen zu dem Aposteldecrete in großer Anzahl zu finden. Fast alle Ausdrücke des Aposteldecrets wie *βάρος; δεῖ, ὀφειλέται ἐσμέν, ὀφείλομεν = ἐπάναγκες; ἀπέχεσθαι; τηρεῖν ἑαυτόν = διατηρεῖν ἑαυτόν; ἀγαθοποιεῖν = εὖ πράττειν; ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ, περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα = φέρεσθαι*, ambulare *ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* treten in derselben Gedankenverbindung wiederholt auf. Auch die nach dem Berichte der Apostelgeschichte bei den Verhandlungen des Apostelconcils ausgesprochenen Gedanken erscheinen in der epistolischen Literatur z. T. in gleicher Prägung. Sogar die negative Form der goldenen Regel: *ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν* findet in der Gnome: *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου* (I Kor. 10, 24 par.) ihre Parallele.

Dabei ist hervorzuheben, wie die beiden Ausdrücke des Aposteldecretes *ἐπάναγκες* und *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* durch die neutestamentlichen Briefe erwünschte Beleuchtung gewinnen. Wird doch aus dem Decrete nicht sofort ersichtlich, warum die Enthaltung von *εἰδωλόθυτα, αἷμα, πορνεία* als notwendig bezeichnet wird. Die epistolische Literatur bringt uns die Erklärung: es ist der Wille Gottes, der sie fordert. Vgl. z. B. I Thess. 4, 1 ff.: *παρελάβετε ... τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν*

1) Doch scheint an anderen Stellen die *πλεονεξία* zu den Sünden gegen den Nächsten gerechnet zu werden z. B. I Thess. 4, 6: *πλεονεκτεῖν τὸν ἀδελφόν*.

καὶ ἀρέσκειν θεῷ . . . τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας κτλ. (ähnlich auch I Petr. 2, 15 ff.). Ohne diese Enthaltung und die dadurch gewirkte Heiligung wird niemand Gott sehen (vgl. Hebr. 12, 14: διώκετε . . . . τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον) und das Reich Gottes erben (I Kor. 6, 9: ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; ähnlich Gal. 5, 21; I Thess. 4, 6; Röm. 1, 32; Kol. 3, 6; Eph. 5, 5; Ebr. 13, 4; I Joh. 3, 15), ein Gedanke, der zu dem οὐ δύνασθε σωθῆναι der Judenchristen — Act. 15, 1 — in gegensätzliche Parallele tritt. — Der Geistesempfang aber, der in der Forderung des Decretes: φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι vorausgesetzt ist (Act. 15, 8: δοὺς αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), ist nach der Lehre der epistolischen Literatur in der Taufe geschehen; ihr Vollzug und der durch sie mitgeteilte Geist wird in den meisten die Aufgaben der Sittlichkeit prinzipiell behandelnden Stellen als die Triebkraft alles sittlichen Wollens und Handelns charakterisiert (I Kor. 6, 11; R. 6, 3 f.; Kol. 2, 11 f.; Eph. 4, 30; I Petr. 3, 21)[1].

Aus der Fülle der Beispiele seien einige solcher neutestamentlicher Stellen ausgewählt, die durch gleiche Gedankenverbindungen und durch Wortparallelen die Übereinstimmung mit der ethischen Auffassung bekunden, wie sie in den Verhandlungen des Apostelconcils und dem Wortlaut des außerkanonischen Aposteldecretes zu Tage tritt.

Parallelen finden sich z. B. in den ethischen Mahnungen des 1. Petrusbriefes (1, 13—2, 25). Man vergleiche

I Petr.		Act. 15 D.
1, 15: ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε	v 29:	φερόμενοι, Iren. ambulantes
1, 17: ἀναστράφητε		
2, 12: τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν		
1, 21. 22: ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν . . . εἶναι εἰς θεόν. Τὰς ψυχὰς	v 8. 9:	ὁ θεὸς . . . δοὺς ἐπ' αὐτοὺς τὸ

1) Vgl. B. Weiß, N. Kirchl. Zeitschr. 1904. S. 413: »Wie ich den Apostel verstehe, ist die Triebkraft des ganzen christlichen Lebens bei Paulus der Geist«.

	ὑμῶν ἡγνικότες . . . (διὰ πνεύματος) εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ (καθαρᾶς) καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε	πνεῦμα τὸ ἅγιον ... τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν
2, 1:	ἀποθέμενοι .. πᾶσαν κακίαν κτλ.	v 29: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων κτλ.
2, 11:	ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν	
2, 9 ff.:	ὑμεῖς .. ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν . . ., οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ..., ἵνα ... δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς	v 14: Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς . . ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ
2, 12:	ἐκ τῶν καλῶν ἔργων	v 29: εὖ πράξατε
2, 14:	ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν	
2, 15:	ἀγαθοποιοῦντας	
2, 20:	ἀγαθοποιοῦντες	
2, 15:	οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ	v 28: ἐπάναγκες
2, 16:	ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν	v 28.29: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων κτλ.
2, 25:	ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν	v 19: τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.

Auch der Jakobusbrief enthält einige significante Parallelen. Schon I Tim. 6, 14 findet sich die auffällige Mahnung: τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον: in ähnlicher Weise spricht Jakobus von einer θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος (1, 27). Diese auffällige Redewendung »unbefleckte Gebot, un-

befleckter Gottesdienst« empfängt durch das Aposteldecret bezw. den Vorschlag des Jakobus erwünschte Beleuchtung. Nicht die äußere Reinigkeit befähigt zu einem gesegneten Gottesdienste, sondern die durch das *ἀποθέσθαι πᾶσαν ῥυπαρίαν* (1, 21) erzielte innere Reinigkeit des Herzens. Wer sich enthält der *ἀλισγήματα* (Act. 15, 20), wer also *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖ ἀπὸ τοῦ κόσμου* (1, 27 = *ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς* Act. 15, 29) und einen Wandel der Liebe führt (Jac. 1, 27; 3, 13: *δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ* = *εὖ πράξατε* Act. 15, 29), der hält »das Gebot« unbefleckt, der *παρακύπτει εἰς νόμον τέλειον*, nicht *εἰς νόμον δουλείας*, wie die Juden, sondern *εἰς τὸν τῆς ἐλευθερίας* (Jac. 1, 25; 2, 12).

Ferner sei auf den 1. Johannesbrief hingewiesen, der ebenfalls Parallelen hervortreten läßt. Schon das zweimalige *ὀφείλειν* eines Wandels in der Liebe (2, 6: *ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν, καὶ αὐτὸς περιπατεῖν*; 3, 16: *ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι*) erinnert lebhaft an das *ἐπάναγκες* des Decretes (vgl. I Kor. 5, 10; Röm. 8, 12; 13, 8); noch bezeichnender ist die dem *αἷμα* des Decretes entsprechende Charakterisierung des Hasses als Mordes (3, 15: *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν*); auch die Schlußmahnung des Briefes *φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων* (5, 21) klingt an das *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων* und das *ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς* unverkennbar an, ja es fehlt auch nicht der Hinweis auf das *πνεῦμα* als die Quelle der Kraft für die Erfüllung der Liebesgebote (3, 24: *ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν* = *δοὺς ἐπ' αὐτοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* Act. 15, 8; *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* Act. 15, 29 D).

Auch der Ebräerbrief (cap. 12. 13), der Judasbrief, der 2. Petrusbrief (cap. 2. 3) weisen dieselbe ethische Auffassung und zu dem Aposteldecret eine Anzahl von Wortparallelen auf. Mit der im Aposteldecret gegebenen Aufzählung der Sünden berührt sich die Apokalypse am nächsten und häufigsten, indem sie nicht nur das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* und *πορνεῦσαι* in enger Verbindung tadelt (2, 14. 20), nicht nur Lasterkataloge bietet, die unter allen vorhandenen demjenigen des Decretes an Kürze

und Ausdruck am ähnlichsten sind (9, 21; 21, 8; besonders 22, 15: *ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*), sondern vor allem eine ähnliche Dreiteilung der Sünden an entscheidender Stelle erscheinen läßt, wie sie im Decret sich findet (vgl. cap. 17, 3—6: *εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας... καὶ ἡ γυνὴ ... ἔχουσα ποτήριον ... γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας ... καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*).

Am stärksten aber treten die Anklänge in den paulinischen Schriften auf.

Die oben skizzierte Auffassung der christlichen Sittlichkeit als der durch den Geistesbesitz geforderten steten Überwindung alles Bösen kehrt bei Paulus in prinzipiellster und ausführlichster Gestaltung in Röm. 6—8 wieder. Ausgehend von der Aufgabe, die uns durch die Taufe gegeben ist (*ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν κτλ.* 6, 3ff.), gibt er den Inhalt der christlichen Sittlichkeit in negativster Form an: *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* (6, 6), erteilt negative Mahnungen: *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ... εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας* (6, 12 f.), zeigt aber auch das positive Ziel alles sittlichen Wandels, die Heiligung: *ἵνα ... ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* (6, 4); *ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ ..., οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν* (6, 19) — die Freiheit vom Gesetz: *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* und den Wandel im Geist: *ἐν καινότητι πνεύματος* (7, 6; vgl. *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* 6, 4) scharf betonend. Dieser letzte Gedanke, der in Cap. 7 nur mit dem einzigen Worte *πνεύματος* angedeutet ist, wird nach der Episode 7, 7—25 in Cap. 8 durch zahlreiche Variationen ausgeführt, die fugenartig von demselben Thema ausgehen und zu demselben Thema zurückkehren, indem auf das *ἐπάναγκες* der Entsagung vom Fleischesleben: *ὀφειλέται ἐσμέν, οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν· εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν* (8, 12 f.) und des Wandels im Geiste mit Worten hingewiesen wird, die an das *φέρεσθαι* = *ἄγεσθαι* = ambulare *ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* des Decretes unverkennbar an-

klingen: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν. οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. . . . ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί. ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν . . . . εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε. ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ* u. a. m. (8, 4 ff.).

In ähnlicher, wenn auch nicht so strenger Gedankenverbindung erscheinen die in den Parallelstellen Kol. 2. 3 und Eph. 3—5 gegebenen ethischen Mahnungen. Wie im Decrete das *ἀπέχεσθαι* so wird hier das *νεκροῦν* (Kol. 3, 5), das *ἀποθέσθαι* (Kol. 3, 8; Eph. 4, 22; vgl. Ebr. 12, 1), das *ἀπεκδύσασθαι* (Kol. 3, 9) der sündlichen Neigungen zur Pflicht gemacht, unter denen *εἰδωλολατρεία* und *πορνεία* (Kol. 3, 5; Eph. 5, 3) betont werden, aber auch *ὀργή, θυμός* u. a. nicht fehlen. Auch hier wird auf das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* (Eph. 4, 28) hingewiesen, die Forderung eines guten Wandels aus dem Charakter der Christen als Heiliger (Kol. 3, 12: *ὡς τοῦ θεοῦ ἅγιοι*; Eph. 5, 3: *καθὼς πρέπει ἁγίοις*) und die Notwendigkeit der *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* aus der *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* abgeleitet (Kol. 2, 11), die ein stetes *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός* bedingen (Eph. 4, 23) und ein Betrüben des durch sie empfangenen heiligen Geistes hintanhalten müsse (Eph. 4, 30: *μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε*[1] *εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*). — Auch die Pastoralbriefe bezeugen ein ethisches Verständnis, das dem der anderen Paulinen durchaus entspricht und zu dem Aposteldecret manche Parallele aufweist (vgl. I Tim. 6; II Tim. 1, 7: *ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα*; 2, 21; Tit. 3).

Unter denjenigen paulinischen Stellen, die zu den Verhandlungen des Apostelconcils[2] und zu dem Tenor des außerkano-

1) Daß man in der Urkirche unter *σφραγισθῆναι τῷ ἁγίῳ πνεύματι* nichts anderes als *βαπτισθῆναι* verstand, wird aus der nachapostolischen Literatur ersichtlich. Vgl. meinen Aufsatz: Was versteht Paulus unter der Versiegelung mit dem heiligen Geist? Neue Kirchl. Zeitschr. 1895. S. 991 ff.

2) Auch inbezug auf die Verhandlungen des Concils gibt der Cod. D einige Textvarianten und Zusätze, die hier z. T. zu epistolischen Stellen in Parallele gesetzt und aus dem am Schluß dieses Paragraphen mitgeteilten Texte des Cod. D zu dem ganzen Capitel Act. 15 im Zusammenhang zu erkennen sind.

nischen Aposteldecretes nicht nur Sach-, sondern auch auffallende Wortparallelen bieten, seien drei hervorgehoben.

Zunächst die Schlußmahnungen, die den das sittliche Gebiet betreffenden Darlegungen in I Kor. 5. 6. 7, 1—16 angefügt sind. Man vgl.

I Kor.	Act. 15 D.
5, 9: ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις	v 29: ἀπέχεσθαι πορνείας
5, 10: ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις	αἵματος εἰδωλοθύτων
ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν	v 28. 29: ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι
6, 9: ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν	v 28: ἐπάναγκες
οὔτε πόρνοι	v 29: πορνείας
οὔτε εἰδωλολάτραι	εἰδωλοθύτων
6, 10: οὔτε κλέπται, οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες	αἵματος
6, 11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε . . . ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν	εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι
6, 18: φεύγετε τὴν πορνείαν	v 29: ἀπέχεσθαι πορνείας
(vgl. 10, 14: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας	ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων)
6, 19: τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ	v 8: θεὸς . . . αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
7, 17. 18. 20: εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς μεμέρικεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω. . . . περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις; μὴ περιτεμνέσθω. . . .	v 1 f.: ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατῆτε κτλ. . . ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν

I Kor.	Act. 15 D.
ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω	*μένειν οὕτως*
7. 19: *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ*	v 8: *οὐδὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν.*

Fast noch deutlicher erkennbar sind die Wortparallelen in I Thess. 4, 1—8.

I Thess. 4.	Act. 15 D.
v 1: *ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν . . ., ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν κτλ.*	v 20: *ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς*
τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν	v 28: *ἐνάναγκες*
	v 29: ambulantes
	v 1: *ἐὰν μὴ περιπατῆτε*
v 3: *τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας*	v 28: *ἐπάναγκες*
	v 29: *εὖ πράξατε ἀπέχεσθαι πορνείας*
v 4 f.: *εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας*	v 29: *ἀπέχεσθαι κτλ. . . . εὖ πράξατε*
v 6: *μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ... τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων*	*ἀπέχεσθαι αἵματος ἐπάναγκες*
v 7: *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ*	v 20: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων*
	v 29: *εὖ πράξατε*
v 8: *ὁ ἀθετῶν .... ἀθετεῖ .. τὸν θεὸν τὸν (δι)δόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς*	v 8: *δοὺς ἐπ' αὐτοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

Am frappantesten aber sind die Berührungen, die Gal. 5. 6. uns entgegentreten. Hier kämpft Paulus mit derselben judenchristlichen Anschauung, die schon nach Act. 15 zu überwinden gewesen war, als sei für die Heidenchristen die Beschneidung nötig und das Gesetz verbindlich, und wir entdecken in dieser seiner Auseinandersetzung nicht nur dieselben Gedanken, die ge-

legentlich des Apostelconcils ausgesprochen worden waren, sondern auch eine große Zahl gleicher oder ähnlicher Ausdrücke, die damals gebraucht wurden, Ausdrücke, die in der angewendeten Bedeutung z. T. nur im Galaterbriefe und Act. 15 vorkommen. Man vgl.

Gal. 5.	Act. 15 D.
v 1: *μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε*	v 10: *τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγόν*[1]
v 2: *ἐὰν περιτέμνησθε*	v 1: *ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε*
v 3: *μαρτύρομαι . . παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ*	v 5: *δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως*
v 4. 5: *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*	v 11: *διὰ τῆς χάριτος . . . πιστεύομεν σωθῆναι*
	v 7: *ὁ θεὸς . . . δοὺς ἐπ᾽ αὐτοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*
v 6: *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία*	v 9: *οὐδὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν.* v 10: *ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι*
v 10: *ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα*	v 24: *ἐξελθόντες (ἐξ)ἐτάραξαν*[2] *ὑμᾶς*
	v 10: *οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι*
v 12: *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες*[2] *ὑμᾶς*	v 24: *ἀνασκευάζοντες*[3] *τὰς ψυχὰς ὑμῶν*
v 13: *ὑμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί·*	v 28: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*

1) *ζυγός* findet sich in der Bedeutung »Gesetzesjoch« nur Gal. 5 und Act. 15.

2) *ταράσσειν* in der Bedeutung des absichtlichen Verwirrens anderer findet sich im NT nur Act. 15, 10. 24 und Gal. 1, 7; 5, 10.

3) *ἀνασκευάζειν* ist im NT *ἅπαξ λεγόμενον*, und das gleichbedeutende *ἀναστατοῦν* kommt bei Paulus nur hier, im NT sonst nur Act. 17, 6; 21, 38 vor.

Gal. 5.	Act. 15 D.
μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί,	*πλὴν*
	v 29: *τούτων ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας,*
ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (=v 14)	*καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*
v 16: *πνεύματι περιπατεῖτε*	*φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*
v 18: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε*	Ir.: ambulantes in spiritu sancto
v 19: *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια,*	*πορνείας*
v 20: *εἰδωλολατρεία, φαρμακεία,*	*εἰδωλοθύτων* (al. idololatria)
v 20.21: *ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, (φόνοι,) μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*	*αἵματος*
οἱ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν	v 28: *τούτων τῶν ἐπάναγκες*
v 24: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ . . τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*	v 20: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων*
v 25: *πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*	v 29: *φερόμενοι* (Ir. ambulantes) *ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.*

Unter allen diesen Berührungen ist die zu Gal. 5, 13 ff. = Act. 15. 28. 29 D aufgezeigte wohl die bedeutungsvollste. Genau so wie das Decret die Freiheit proclamiert, aber durch das *πλήν* den Kampf wider die Sünde als notwendig erklärt und die Überwindung aller gegenseitigen Lieblosigkeit besonders betont hatte, genau so statuiert hier Paulus: *ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλή-*

θητε, schließt aber durch ein dem πλήν conformes μόνον μή[1] jegliche Zügellosigkeit des Fleisches aus: μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί und geißelt vor allem die dem Gebot der Nächstenliebe widerstreitenden Gesinnungen und Betätigungen: εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε[2].

Auch die in Cap. 6 gezogenen Consequenzen der bereits früher feierlich verkündigten (5, 21) und nun nochmals dargelegten Sittenlehre ergeben deutliche Anspielungen auf das Aposteldecret. Nicht unnötige Lasten soll der Christ tragen (Act. 15, 10. 28), sondern ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, wodurch zwar nicht das Ceremonialgesetz, aber der νόμος τοῦ Χριστοῦ erfüllt wird und zwar von solchen, die πνευματικοί, vom heiligen Geiste durchdrungen sind (6, 1. 2.) und darum durch das καλὸν ποιεῖν und ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν (6, 9. 10 = εὖ πράξατε Act. 15, 29) ἐκ τοῦ πνεύματος die ζωὴ αἰώνιος ernten werden (6, 8; vgl. Röm. 2, 10). Auch die Schlußgedanken in Gal. 6, welche die vorausgegangenen Ausführungen zusammenfassen, gehen den Act. 15 und 21, 24 f. ausgesprochenen Gedanken parallel (6, 12: ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι = Act. 15, 5: δεῖ περιτέμνειν αὐτούς; 6, 13: νόμον φυλάσσουσιν = Act. 21,24 f.D: αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον — εἰ μὴ φυλάσσεσθαι), den Kanon (6, 16) noch einmal betonend, den ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, das Israel rechter Art, sich zur Richtschnur nimmt, indem die aus Juden und Heiden sich sammelnde Gemeinde (6, 15 = Act. 15, 8) sich von keinerlei fleischlichem Sinn, weder von libertinistischer Zügellosigkeit noch von judaistischer Gesetzlichkeit, beeinflussen, sondern von dem Geist Jesu Christi leiten läßt (6, 11—16).

Diese in Gal. 5. 6 gegebenen Darlegungen sind nun auch

1) Die Bedeutung, die Hartung (Lehre von den Partikeln II, 29 f.) und Zahn (Einleitung in das NT II, 438) dem πλήν geben, entspricht der des μόνον μή. Auch dieser Ausdruck »führt eine nur entfernt zu dem in Rede stehenden Gegensatz gehörige Tatsache ein, welche durch das Voranstehende nicht ausgeschlossen sein soll«.

2) Eine ähnliche Parallelstelle zu dem Aposteldecrete begegnet uns I Petr. 2, 15 ff. (s. o. S. 55): οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (= ἐπάναγκες), ἀγαθοποιοῦντας (= εὖ πράξατε) φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν· ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν.

ihrerseits mit den antipharisäischen Herrenreden verwandt, z. T. denselben Reden, auf die auch der Hauptgedanke des außerkanonischen Aposteldecretes zurückzuführen ist. Man vergleiche

Gal. 5, 1: *μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε*	Mt. 23, 4: *δεσμεύουσιν φορτία βαρέα*
Gal. 5, 7: *τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι*	Mt. 23, 13: *οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν*
	Lc. 11, 52: *τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε*
Gal. 5, 9: *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ*	Mt. 16, 6 = Mc. 8, 15: *προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων*
Gal. 5, 10: *ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει*[1] *τὸ κρίμα*	Mc. 12, 40 = Lc. 20, 47: *οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα*
Gal. 5, 11: *κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*	Mt. 15, 12: *οἶδας ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες τὸν λόγον ἐσκανδαλίσθησαν;*
Gal. 5, 15: *εἰ δὲ ἀλλήλους κατεσθίετε,*	Mc. 12, 40=Lc. 20, 47: *οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν*
βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε	Mc. 8, 15 (= Mc. 12, 38): *βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων*
Gal. 5, 19 ff.: *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός,*	Mt. 15, 19 = Mc. 7, 21: *ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί,*
ἅτινά ἐστιν μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, (φόνοι,) μέθαι, κῶμοι,	*φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι*
καὶ τὰ ὅμοια τούτοις	Mc. 7, 13: *καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε*
οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες	

1) *βαστάζειν* = *λαμβάνειν*; vgl. Mt. 10, 38: *ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*, Lc. 14, 27: *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ*.

Gal. 6, 13: *οὐδὲ γὰρ . . . αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν*	Lc. 11,46 = Mt. 23,4: *καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις*[1].

1) Auch zu anderen Herrenworten bietet Gal. 5. 6. unverkennbare Parallelen. So klingt das Gleichnis vom Feigenbaum Luc. 13, 6—9 mehrfach an. Die Irrlehrer erscheinen dem Feigenbaum gleich, der das Land hindert: *καταργεῖ* (Lc. 13, 7), die Galater demnach als solche, die in ihrem Christenglauben behindert worden sind: *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* (Gal. 5, 4; ähnlich Gal. 5, 11: *κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*). Kein Wunder, daß der um das ewige Heil seiner Gemeinde besorgte Apostel die Entfernung dieser Störenfriede wünscht und in gleichem Sinn wie der Herr einst gesagt: *ἔκκοψον αὐτήν* (Lc. 13, 7) seine Auseinandersetzung mit ihnen durch die Worte beschließt: *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς*. Die Galater wiederum ermahnt er, den *καρπὸς τοῦ πνεύματος* zu bringen Gal. 5, 22 (= *ζητῶν καρπόν* Lc. 13, 6; *ποιήσῃ καρπόν* Lc. 13, 9) und Gutes zu tun, solange noch Zeit ist: *ὡς καιρὸν ἔχωμεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν* Gal. 6, 10 (= *ἄφες αὐτὴν τοῦτο τὸ ἔτος* Lc. 13, 8). — Die der lehrhaften Darlegung in Gal. 5 folgenden praktischen Ermahnungen in Gal. 6 haben offenbare Beziehungen zu Mt. 11, 28. 29. Dieses Wort enthält nicht nur die negative Mahnung, alle Lasten abzulegen, sondern die positive Aufforderung, das sanfte Joch und die leichte Last des Herrn aufzunehmen, das Joch nämlich der Demut vor Gott und der Sanftmut gegen die Menschen; die Übernahme dieses Joches soll mit der *ἀνάπαυσις* belohnt werden: offenbar eine neue Aufmunterung für die durch die Samaritermission ermüdeten Jünger, nicht müde zu werden in dem Dienste ihres Gottes und in der Liebestätigkeit für die Menschen, weil nur so neben der Ruhe des Leibes (v 28) auch die Ruhe *ταῖς ψυχαῖς* (v 29) gewonnen werden könne. (Über die Zugehörigkeit des Wortes zu dem Luc. 10, 1—24 gegebenen Context vgl. B. Weiß, Matthäusevangelium S. 307; A. Resch, Paralleltexte II, 132f.). So mahnt auch Paulus Gal. 6,1—5: *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε* (zum Ausdruck vgl. Mt. 20,12) —, indem er auch hier wieder wie Gal. 5, 10 (s. o. S. 65 Anm. 1) statt des *αἴρειν* (Mt. 11, 29) oder *λαμβάνειν* (Cl. Al. Strom. II, 5; Ephr. Syr. Opp. I, 149 C; ed. Thwaites p. 103) *βαστάζειν* gebraucht —, um den Galatern in Erinnerung zu bringen, daß nicht die Übernahme des *ζυγός* (Act. 15, 10) oder der *βάρη* der Pharisäer (Act. 15, 28), sondern das sanftmütige Mittragen der Lasten der Brüder (*καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος* Gal. 6, 1 = *πραΰς εἰμι* Mt. 11, 29) als die Aufgabe des Christen (*μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* Mt. 11, 29 = *ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ* Gal. 6, 2) zu betrachten sei. (Vgl. auch *ἕκαστος τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει* Gal. 6, 5 mit *τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν* Mt. 11, 30). Es tritt uns so auch in diesem Herrenwort der Gal. 5 und Act. 15, 20. 28. 29 ausgeführte und auch von Luther lebhaft betonte Gedanke entgegen, daß die wahre Freiheit nicht allein in dem Abtun der unnötigen Lasten, sondern in der Übernahme des sanften

Es klingen hier auch andere in den antipharisäischen Reden zu findende Herrenworte als die uns im Aposteldecret begegnenden an, auch die kurzen gegen die Pharisäer gerichteten Mahnungen Mc. 8, 15 = Lc. 12, 1 und Mc. 12, 38—40 = Lc. 20, 45—47, aber die Grundgedanken sind hier wie dort dieselben. Paulus hat bei seinen Auseinandersetzungen mit den in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Judaisten nicht nur dieselben Erwägungen bewegt, die für das Apostelconcil entscheidend gewesen waren, sondern ist auch auf diejenigen Herrenreden wieder zurückgegangen, die damals den Ausschlag gegeben hatten, um ihre Prinzipien von neuem zu durchdenken, zu verarbeiten und zur Geltung zu bringen. Es wird so erklärlich, warum er sich bei seinen ethischen Mahnungen wiederholt auf Jesum bezieht (vgl. neben Eph. 4, 21 besonders I Thess. 4, 1 ff.: *λοιπὸν οὖν . . . ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν . . . οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας κτλ.*): er will seine Leser zu derselben Quelle zurückführen, aus der er selbst seine ethischen Anschauungen immer von neuem wieder schöpft[1].

Es tritt jedoch die letztere Beobachtung zurück hinter dem durch vorstehende Erörterung gewonnenen Resultat, daß in der epistolischen Literatur des NT, in den paulinischen Briefen sowohl wie in den katholischen, dieselben sittlichen Mahnungen ausgesprochen, dieselbe Triebkraft vorausgesetzt, dieselben Ziele erstrebt werden wie in dem Aposteldecret, daß sie also in größerer Ausführlichkeit, nicht selten jedoch in

Joches christlicher Gottes- und Menschenliebe zu finden ist. Vgl. dazu Clem. Al. Strom. II, 5: *ἔν τε τῷ Ἀλκιβιάδῃ δουλοπρεπὲς μὲν τὴν κακίαν προσαγορεύει* (sc. *Πλάτων*), *ἐλευθεροπρεπὲς δὲ τὴν ἀρετήν. ἄρατε, φησίν, ἀφ' ὑμῶν τὸν βαρὺν ζυγὸν καὶ λάβετε τὸν πρᾶον, ἡ γραφή φησιν, Διδ. 6, 2: εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ* und die Grundstelle zu Mt. 11, 29b: Jer. 6, 16.

1) Feine, Jesus Christus und Paulus S. 70f.: »Die antinomistischen Worte Jesu, die uns in den synoptischen Evangelien überliefert sind, waren dem Apostel bekannt. Er citiert sie aber nicht, beruft sich vor seinen Gegnern nicht ausdrücklich auf sie, sondern flicht nur Anspielungen auf sie in seine eigene Erörterung ein oder argumentiert einfach aus ihrem Geiste heraus«.

denselben Worten und Gedankenverbindungen diejenige ethische Gesamtanschauung zum Ausdruck bringt, die — vorbereitet durch die Act. 15 berichteten Verhandlungen des Apostelconcils — im außerkanonischen Aposteldecret ihre prägnante Zusammenfassung gefunden hat.

---

3. Das außerkanonische Aposteldecret in seiner Bedeutung für das Apostelconcil untersucht.

Was also die neutestamentliche Literatur betrifft, so liegt von dieser Seite aus kein Hindernis vor, das außerkanonische Aposteldecret als echt anzuerkennen. Es ist im Gegensatz zu dem kanonischen Decret so wenig ein Fremdkörper im NT, daß es vielmehr in nuce die Gedanken enthält, die bei den sittlichen Belehrungen der neutestamentlichen Schriften zur Aussprache kommen. Und auch im übrigen würde das außerkanonische Aposteldecret alle die Schwierigkeiten lösen, die durch sein kanonisches Gegenstück geschaffen worden sind, da es auf die dem Apostelconcil vorgelegte Frage eine klare, unzweideutige Antwort gibt. Die *πορνεία*, die im kanonischen Decret so störend wirkt, erscheint als ein integrierender Bestandteil der lediglich auf das Ethische gerichteten Mahnungen; die geforderte Meidung der *εἰδωλόθυτα* wird verständlich, da es sich hier nicht um das unverfängliche Götzenopferfleisch, sondern wie I Kor. 10, 14—22 um die ethisch verwerfliche Teilnahme am Götzenopfer und Götzendienst handelt (vgl. oben S. 41); das rätselhafte *πνικτόν* kommt nicht mehr in Betracht; der erste Teil: *μηδὲν ἐπιτίθεσθαι βάρος* stimmt mit dem zweiten: *πλὴν ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας κτλ.* aufs beste zusammen; alle Zwitterhaftigkeit, die dem kanonischen Decret anhaftet, ist beseitigt.

Aber noch bedarf ein[1] Bedenken der Erledigung, das unter den gegen das außerkanonische Aposteldecret geltend gemachten — von Harnack[2] in dankenswerter Weise am klarsten zusammengestellten — Einwänden von entscheidender Bedeutung

---

1) Die übrigen Bedenken werden im Laufe der Erörterungen zur Besprechung kommen.

2) Harnack, A., Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1899, S. 150—177.

ist: das außerkanonische Decret sei zu klar und darum verdächtig. Man sehe zu deutlich die Bemühungen eines späteren Correctors, die Schwierigkeiten des Decretes zu beseitigen und es so plausibel zu machen. Wozu der große Apparat eines Concils, wozu der Streit und die Aufregung, wenn man zu keinem anderen Resultate kam als zu der Forderung, daß die Heidenchristen die elementarsten sittlichen Gebote zu beachten hätten. »Erst in einer stumpferen Zeit, als die Controverse zwischen Juden- und Heidenchristen nicht mehr lebendig war und man zugleich alles, was man über die Apostel las, unter dem Gesichtspuncte der Missionspraxis verstand, konnte man es begreiflich finden, daß die Apostel auf ihrem Concil einen elementaren Moralkatechismus für die Heiden feierlich verkündigt haben«. Aber in der apostolischen Zeit selbst war eine solche Auflage keine Auflage, weil sie Dinge enthielt, die damals sich von selbst verstanden.

Bei näherer Betrachtung jedoch zeigt es sich, daß die in dem außerkanonischen Aposteldecret ausgesprochenen Gedanken in der für die Abhaltung des Apostelconcils vorauszusetzenden Zeit durchaus nicht selbstverständlich waren, sondern ein völlig Neues brachten. Denn den Juden dieser Zeit ging die Fähigkeit, die ceremoniellen von den sittlichen Vorschriften des Gesetzes, also die äußeren Dinge von den religiös bedingten Forderungen, zu unterscheiden, gänzlich ab. Die Kämpfe Jesu mit den Pharisäern beweisen es, daß damals die ceremoniellen Gebote des Gesetzes seinen ethischen Vorschriften nicht nur gleichgestellt, sondern z. T. übergeordnet waren, ja daß die Moral durch den Ritus teilweise außer Kraft gesetzt ward. Vgl. Mt. 15, 3. 6: *διὰ τί παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν; ... ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν.* »Es hat alles«, sagt Schürer[1], »denselben Wert: das bloße conventionelle Verhalten in den äußeren Dingen und Ceremonien wie die Erfüllung der höchsten religiösen und sittlichen Aufgaben. Das erstere wird auf die Stufe der letzteren erhoben, und die letztere auf die Stufe des ersteren herabgedrückt. Es gibt immer und überall nur eine Aufgabe: Erfüllung des Gesetzes, d. h. Erfüllung alles dessen, was nun einmal von Gott geboten ist, gleich-

1) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. § 28. Das Leben unter dem Gesetz II³. 464 ff.

viel, welches Inhaltes es auch sei. . . . . In jedem Momente des Lebens wird nun nicht aus inneren Motiven, nicht in freier Betätigung einer sittlichen Gesinnung gehandelt, sondern unter dem Zwange einer statutarischen Forderung. Und diese Forderung erstreckt sich über alles in gleicher Weise: über das Größte und über das Kleinste, über das Wertvollste und über das Gleichgiltigste; alles Tun, es mag nach sittlichem Maßstab gemessen hoch oder gering sein, hat nun denselben Wert; für alles gibt es nur einen Gesichtspunkt: daß man tue, was geboten ist, weil es geboten ist« [1].

In diesem Volke nun, dessen Sittlichkeit schließlich nur in der Beobachtung der Form sich erschöpfte, erschien das Christentum als ein Neues, ein Neues nicht bloß durch seine religiöse Einwirkung, ein Neues auch durch seine sittliche Kraft. Worin aber das neue christliche Lebensideal gegenüber der jüdischen Moral zu suchen war, das war den ersten Christen noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Aus dem jüdischen Volke hervorgegangen waren sie darum — wie wir aus allem sehen — beflissen, das Gesetz in allen seinen Teilen, sowohl den ceremoniellen als den sittlichen Vorschriften, getreulich zu erfüllen, sicherlich nicht ohne ein gewisses tieferes Verständnis. Nun aber traten in die Gemeinde der Christen die Heiden ein, und damit wurde das sittliche Problem zu einem brennenden. Was stellt der christliche Glaube, den die Heiden gefunden haben, für Anforderungen an das christliche Leben? Aus dem Heidentum brachten sie nichts mit, was sie für ihren Christenstand hätten gebrauchen können, als die Scham über ihr verfehltes Leben (Röm. 6, 21), kein sittliches Urteil und erst recht keine sittliche Kraft. Sollten nun diese Heidenchristen verpflichtet werden, das Gesetz Mosis zu beobachten, oder sollten sie vom Gesetz los und ledig sein? Dieses Problem mußte irgendwo und irgendwie einmal klar und deutlich entschieden werden. Sicherlich war es seit der Aufnahme des ersten Heiden in die Christengemeinde mehrfach erwogen und besprochen worden, ohne daß man zu einer be-

---

1) Man vgl. z.B. das Wort des greisen *Ἐλεάζαρος*, der nach IV Makk. 5 von Antiochus gezwungen werden sollte, Schweinefleich zu essen: *τὸ γὰρ ἐπὶ μικροῖς καὶ μεγάλοις παρανομεῖν ἰσοδύναμόν ἐστι, δι' ἑκατέρου γὰρ ὡς ὁμοίως ὁ νόμος ὑπεροφανεῖται* (v 19. 20).

friedigenden Lösung gelangt wäre. Diejenige Frage nun, die zur Entscheidung drängte, war die Frage wegen der Beschneidung der Heidenchristen. Hier lag der springende Punct. Wurden die Heidenchristen zur Beschneidung gezwungen, so waren sie damit dem jüdischen Gesetz untertan; vgl. Gal. 5, 3: *μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.* Die Sendlinge aus Jerusalem forderten die Beschneidung, Paulus trat dieser Forderung entgegen. Die Frage ward der Muttergemeinde in Jerusalem vorgelegt, aber die Frage nicht bloß wegen der Beschneidung, sondern — wie aus Act. 15, 1 D: *ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατῆτε* und Act. 15, 5 hervorgeht, das damit eng zusammenhängende Problem, ob die Heidenchristen verpflichtet seien, »*τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως*«.

Indem nun das Apostelconcil alles Äußerliche, die Gebräuche, die Speisegesetze, die Waschungen, die Opfer, die Sabbathordnung aus dem christlichen *ἔθος* ausschied und für unverbindlich und ungültig erklärte, stattdessen aber die fortgehende Reinhaltung des Herzens von den sündlichen Begierden, den *ἁγιασμός*, mit Nachdruck forderte, kam das neue von Jesu Mc. 7. Mt. 15 aufgestellte Prinzip zur erstmaligen offiziellen Anwendung und erschloß so die bis dahin ungeahnte Erkenntnis, daß die bleibende Bedeutung des Gesetzes nicht in der *σκιά* der äußeren Satzungen, sondern in seinem religiös-ethischen Geiste zu suchen sei. Diese Scheidung des Ceremoniellen und des Ethischen brachte also für die damalige Zeit nichts Selbstverständliches, sondern es war eine Tat, alles das, was dem geborenen Juden lieb und teuer und mit seinem religiösen Bewußtsein eng verbunden war, für bedeutungslos zu erklären und gegenüber der bis dahin üblich gewesenen unterschiedslosen Schätzung des Kleinsten und des Größten das innerste Wesen des mosaischen Gesetzes, also das Wesen der christlichen Sittlichkeit, zu sieghafter Geltung zu bringen, ganz ähnlich wie es als eine Tat der Reformation betrachtet wird, daß sie alle äußerlichen Gebote ihrer Zeit aus dem Gebiete der Sittlichkeit verwiesen und die Freiheit eines Christenmenschen wiedergebracht hat, der durch nichts anderes gebunden ist als durch den Willen Gottes —, eine Anschauung, die uns in Fleisch und Blut übergegangen ist, damals aber so wenig selbstverständlich war,

daß sie ebenso blutig verfolgt wie — gleich einer neuen Offenbarung — freudig begrüßt ward.

Für die nachapostolische Zeit ist eine Entscheidung, wie die im außerkanonischen Aposteldecret niedergelegte, undenkbar. Denn für sie war das hier gelöste Problem längst erledigt. Das NT, Justin, die Didache setzen die Scheidung zwischen Ceremoniellem und Ethischem als für das christliche Bewußtsein selbstverständlich voraus (s. o. S. 37 f.). Die einzig mögliche Zeit, in der eine solche Scheidung notwendig war, ist diejenige Zeit, die am Anfang der kirchlichen Entwicklung gestanden hat.

Auch die Auswahl der im Decret genannten drei Sünden war durchaus zeitgemäß.

Was zunächst das Verbot der *εἰδωλόθυτα* betrifft, so konnte es nicht ausbleiben, daß die Heidenchristen in steter Gefahr standen, in ihren früheren Götzendienst zurückzusinken. Wir finden darum auch im NT mehrfache Warnungen vor dem groben Götzendienst. Vgl. Gal. 5, 20; I Kor. 5, 10 f.; 6, 9; I Petr. 4, 3; Apok. 21, 8; 22, 15: besonders I Kor. 10, 7: *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε*, I Kor. 10, 14: *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας*. I Joh. 5, 21: *φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων*. In hervorragendem Maße verführerisch aber scheinen die Götzenopfer und die daran sich anschließenden Opfermahlzeiten für die Neubekehrten gewesen zu sein: sie waren für die Heiden die eigentlichen Volksbelustigungen. Vgl. das von Paulus im Hinblick auf seine Zeit citierte alttestamentliche Wort, das I Kor. 10, 7 sich an die Warnung vor dem Götzendienst anschließt: »das Volk setzte sich nieder zu essen und zu trinken und stand auf zu spielen«. Wenn man bedenkt, wie zäh unser deutsches Volk an den z. T. noch aus heidnischen Zeiten stammenden Volksfesten mit ihren auch in sittlicher Beziehung fragwürdigen Lustbarkeiten hängt, so kann es nicht befremden, daß damals die ungefestigten Heidenchristen mit einer gewissen Sehnsucht zu jenen Opferfesten hinüberschauten und nicht großer Überredung bedurften, um sich den ihnen lieb gewordenen Belustigungen wieder anzuschließen (vgl. I Kor. 8, 10; 10, 20), so kann es noch weniger verwunderlich erscheinen, daß die Apostel die jakobeische Warnung vor den *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* in die spezielle Warnung vor den *εἰδωλόθυτα*, der Teilnahme also an den Götzenopfern und Götzenopfermahlzeiten, einkleideten und diese ihrer Aufzählung an

die Spitze stellten: sie waren sich wohl bewußt, daß hier eine Pflanzstätte aller heidnischen Laster zu suchen sei[1].

An der Aufnahme der *πορνεία* in die Zahl der Verbote hat man den größten Anstoß genommen. Auch abgesehen von der oben (S. 20f.) besprochenen Schwierigkeit, die durch ihre Einreihung unter die Speisevorschriften für das kanonische Decret gegeben, durch die außerkanonische Fassung aber gehoben wird, ist es als auffällig bezeichnet worden, daß die Apostel es für nötig gehalten haben sollen, die *πορνεία* zu verbieten, ja man hat in jenem Verbote sogar eine echtjüdische Verachtung der Heiden sehen wollen: »während bei den Juden die Sittlichkeit einfach als selbstverständlich vorhanden vorausgesetzt wird, traut man jenen nicht zu, daß der christliche Geist sie zur Keuschheit erziehen werde ohne ausdrückliches Gebot«[2]. Wem aber aus seelsorgerlicher Erfahrung bekannt ist, wie unheimlich die Macht der *πορνεία* ist in unseren deutschen Stadt- und Landgemeinden, die seit einem Jahrtausend unter der Zucht des christlichen Geistes stehen, und wie unter allen Bußpredigten über spezielle Sünden keine so notwendig ist wie die Predigt über das 6. Gebot, für den unterliegt es keinem Zweifel, daß die Warnung vor der *πορνεία* erst recht nötig war für solche Heidenchristen, die am Anfang ihrer christlichen Entwicklung standen. Wissen wir doch, daß auch jetzt noch den neubekehrten Heidenchristen die Überwindung der *πορνεία* die größten Schwierigkeiten bereitet und daß sie gerade in diesem Punkte einer fortgehenden Stärkung bedürfen. Und so ist denn auch in den epistolischen Schriften des NT kaum eine Warnung so häufig vertreten wie die vor der

1) Eine treffliche Schilderung solcher Götzenopfermahlzeiten, die zu *πορνεία* und *φόνος* anreizen, geben die Clementinischen Homilien: *συνερχόμενοι εἰς τοὺς ὑφ' ὑμῶν αὐτοῖς δοθέντας τόπους ἡδέως μεθύσκεσθε καὶ βωμοὺς ἀνάπτετε . . . καὶ οὕτως τῶν ἐκεῖ οἱ μὲν ἐνθουσιασμῶν, οἱ δὲ βρωτῶν ἀλλοκότων ἐμπίμπλανται, οἱ δὲ ἐπὶ τὸ ἀσελγαίνειν τρέπονται, οἱ δὲ ἐπὶ κλοπὰς καὶ φόνους.* (XI, 15).

2) v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. 1902 S. 111. Ähnlich urteilt Zeller, Apostelgesch. S. 244 f.: »Die Enthaltung von der *πορνεία* versteht sich für alle Christen so von selbst, daß man sich wundern muß, sie den Heidenchristen in einer Anweisung auferlegt zu sehen, bei der es sich im übrigen nicht um allgemeine sittliche Pflichten, sondern um das Verhalten in äusserlichen, an und für sich gleichgiltigen Lebensgewohnheiten handelte.«

πορνεία und μοιχεία, vgl. außer den Lasterkatalogen z. B. I Kor. 5, 1 ff.; 6, 13. 18 (φεύγετε τὴν πορνείαν, ganz ähnlich wie I Kor. 10, 14: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας); 7, 2; 10, 8 (μηδὲ πορνεύωμεν); II Kor. 12, 21; Eph. 5, 3; Kol. 3, 5; I Thess. 4, 3; I Tim. 1, 10; I Petr. 2, 11; Hebr. 12, 16; 13, 4; Apok. 2, 14. 20 — ein sichtbarer Beweis, wie richtig es war, daß man dieser weitverbreiteten Sünde durch das Aposteldecret entgegentrat[1]. Trotz aller dieser Mahnungen des NT aber hatte sie in den späteren christlichen Gemeinden so um sich gegriffen, daß der Papst, gegen dessen Edict Tertullian seine Schrift de pudicitia gerichtet hat, die Strafe der Ausschließung aus der Kirche, die ursprünglich auf die πορνεία gesetzt gewesen war, mußte fallen lassen, um einer zu großen Verminderung der Gemeindeglieder vorzubeugen[2]. Selbst Hieronymus noch klagt über die sittliche Laxheit, die sich christliche Frauen unter Berufung auf die freieren römischen Gesetze gestattet hätten.

Viel befremdlicher als die Aufnahme der πορνεία in die drei Clauseln könnte das Verbot des Mordes erscheinen, das in dem αἷμα des Decretes enthalten ist. Dies hat schon dem Ambrosiaster zu denken gegeben. »Nam quomodo«, sagt er bei der Besprechung des Aposteldecretes (s. o. den Text No. 31, S. 15), »fieri poterat, ut Romanis legibus imbuti, quorum tanta auctoritas in servandis mandatis est, nescirent homicidium non esse faciendum: quippe cum adulteros et homicidas et falsos testes et fures et maleficos et caeterorum malorum admissores puniant leges Romanae?« Aber wir dürfen auch hier die christliche Auffassung nicht auf die Anschauungen der damaligen Zeit übertragen. Denn der Mord galt nicht einmal unter den Juden als eine besonders schwere Sünde, die so häufig vorkam, daß man sie oft nur mit einer geringen Strafe belegte, die Rache dem Herrn überlassend. Vgl. Mechilta 2: Isai filius Akiba dixit: Ante promulgationem legis moniti sumus de homicidio, post eam vero loco eius, quod maioris aestimari debebat, pro re minima habita

1) So auch Grimm a. a. O. S. 422 Anm. 1: »Wie dringend es geboten sein mußte, die Pflicht der Enthaltung von der πορνεία den Heidenchristen einzuschärfen, ergibt sich aus I Kor. 6, 12 ff., nach welcher Stelle manche die höchst leichtfertigen Grundsätze der Heiden über diesen Punkt mit ins Christentum herübergenommen hatten.«

2) Tertullian nennt de pudic. 1 die Tugend der pudicitia eine rara

est. Unde maiores nostri recte dixerunt: Qui liber est a iudicio hominum, illius causa iudicio dei relinquitur: פטור מדיני בשר ידם ידינן מסיר לשמיה: Vgl. Act. 28, 4: *πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.* Zu Jesu Zeiten war die Sühnung des Mordes den untersten Localgerichten, die in jeder Stadt bestanden, überlassen (Mt. 5, 21; Josephus Ant. 4, 8, 14), ein Zeichen, daß der Mord nichts Ungewöhnliches war; wie denn auch berichtet wird, daß die im J. 70 belagerte Stadt Jerusalem von Räubern und Mördern wimmelte. Wenn nun schon im jüdischen Volke das sittliche Urteil so abgestumpft war, daß nicht einmal der Mord als ein schweres Vergehen angesehen ward, wie leicht mag erst in der Heidenwelt der Mord beurteilt und behandelt worden sein[1]! So hält es Petrus für nötig, die Christengemeinden vor der heidnischen Sünde des Mordes in erster Linie zu warnen: *μὴ οὖν τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος* (I Petr. 4, 15), und in ähnlicher Weise stellt Justin (Dial. c. Tryph. c. 13) den Mord an die Spitze aller Sünden: *οὐ γὰρ δή γε εἰς βαλανεῖον ὑμᾶς ἔπεμπεν Ἡσαΐας ἀπολουσομένους ἐκεῖ τὸν φόνον καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας.* Jedenfalls hatte die Aufnahme des *φόνος* = *αἷμα* in das Aposteldecret nach dem Bericht des Tertullian (de pud. c. 12) die wohltätige Wirkung, daß in den Christengemeinden späterhin der Mord als Todsünde gebrandmarkt und, wo er vorkam, mit lebenslänglicher Bußübung bestraft ward.

Sicherlich aber haben die Apostel mit dem *αἷμα* nicht bloß den Mord, sondern auch alle die Sünden treffen wollen, die der Herr in der Bergpredigt zu dem fünften Gebot gerechnet hat: Haß, Zorn, Verleumdung (Mt. 5, 22), und alle diejenigen Sünden, die gegen die Liebe streiten. Aus diesem Grunde wahrscheinlich werden sie statt des *φόνος* das lebensvollere, innerlichere und mehrsagende *αἷμα* aufgenommen haben, vielleicht in Anlehnung an Lev. 19, 16 ff., wo die Warnungen vor Verleumdung, Haß, Rachgier, Zorn zusammengefaßt werden in das eine Verbot:

1) Es scheint namentlich die heimliche Sünde der Ertötung der Leibesfrucht und der in sündlichem Umgang erzeugten Kinder häufig geübt worden zu sein. Vgl. *Διδ.* II, 2: *οὐ παιδοφθορήσεις . . ., οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθέντα ἀποκτενεῖς* = Barn. XIX, 4. 5; *Διδ.* V, 2: *φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ* = Barn. XX, 2.

לֹא תַעֲמֹד עַל־דַּם רֵעֶךָ = du sollst nicht auftreten gegen deines Nächsten Blut, und in das Gebot: אָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ = du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Eine solche Auffassung, die entsprechend der Lehre Jesu den Haß als Mord bezeichnete, begegnet uns sowohl bei Paulus: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε* (Gal. 5, 14), als auch bei Jakobus: *πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; . . φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, . . . μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε* (Jak. 4, 2), wie auch ganz besonders bei Johannes: *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν* (I Joh. 3,15). Vgl. Sir. 34, 24 ff.: *θύων υἱὸν ἔναντι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ὁ προσάγων θυσίαν ἐκ χρημάτων πενήτων. ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτὴν ἄνθρωπος αἱμάτων. φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν καὶ ἐκχέων αἷμα ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου*, ferner *Διδ.* III, 2: *μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων φόνοι γεννῶνται*[1].

Das Verständnis aber des von den Aposteln in ihr Decret aufgenommenen *αἷμα* als einer Zusammenfassung aller Sünden wider den Nächsten wurde durch die Einfügung der sog. goldenen Regel wesentlich erleichtert. Denn diese Regel soll offenbar nicht als ein zu den drei Clauseln hinzugefügtes viertes Verbot, sondern als eine Exegese der dritten Clausel betrachtet werden und konnte deshalb in der kurzen Zusammenfassung des Decretes, wie sie nach Act. 21, 25 von Jakobus gegeben wurde, ohne Schaden wegfallen. In den meisten oben mitgeteilten außerkanonischen Texten des Decretes zwar hat sie ihren Platz neben

1) Über die Subsumierung aller unbrüderlichen Gesinnung unter das Verbot des *αἷμα* vgl. Pacian, der im Anschluß an sein Citat des Aposteldecrets (s. S. 14. 43) ausruft: multi sanguinis rei, multi idolis mancipati, multi adulteri. Addo etiam non solas manus in homicidio plecti sed et omne consilium, quod alterius animam agit in mortem; ferner Rabanus Maurus in Levit. V, 8: praeterea sanguinem quidem proprie homicidium, omnem autem sanguinem, omne fraternum odium intellegamus (in Deut. lib. II, 4 gleichlautend) und Luthers Erklärung des 5. Gebotes.

der an die letzte Stelle gerückten *πορνεία*. Aber ein Blick auf die Gesamtheit der Texte zeigt, daß die Stellung der Clauseln eine sehr wechselnde war: neben der gewöhnlichen Ordnung *εἰδωλόθυτα, αἷμα, πορνεία* finden sich die Reihenfolgen sanguis, fornicatio, idololatria (Ambrosiaster) und idololatria (sacrificia), fornicatio, sanguis (Tertullian, Fulgentius). Vgl. oben S. 13 ff. Auf die letztere Reihenfolge legt Tertullian besonderen Wert, weil sie für seine — die fornicatio betreffende — Beweisführung in der Schrift de pudicitia bedeutungsvoll ist: sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium (de pud. 12), und diese Ordnung, nach der das *αἷμα* an die dritte Stelle gesetzt ist, wird von nahezu allen Texten für den Vorschlag des Jakobus (Act. 15, 20) überliefert, der die goldene Regel in unmittelbarem Anschluß an das *αἷμα* citiert und damit besagen will, daß er mit dem *ἀπέχεσθαι τοῦ αἵματος* nichts anderes gemeint habe als die Vermeidung aller unchristlichen Betätigung gegenüber dem Nächsten. Es gewinnt so die goldene Regel dieselbe Bedeutung, die ihr der Herr in einem ähnlichen Zusammenhang mitten in seinen Ausführungen über Haß und Liebe des Nächsten gegeben hat (Luc. 6, 31). Daß sie im Decrete nicht in der vom Herrn gemünzten und von wahrhaft christlichem Geist erfüllten positiven Form erscheint (*καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως*), sondern in der schon dem Juden- und Heidentum bekannt gewesenen abgeblaßten negativen Gestalt, hat seinen Grund offenbar in der negativen Einkleidung der apostolischen Forderungen. Das *ἀφ' ὧν διατηροῦντες* hätte bei der positiven Gestaltung der goldenen Regel nicht gebraucht werden können. Ihre negative Form aber, die in der Rede des Jakobus durch ihren nicht stilgerecht sich eingliedernden Imperativ gewisse Schwierigkeiten bereitet, ist hier durch den Infinitiv mit *μή* mit dem andern Infinitiv *ἀπέχεσθαι* aufs beste in Einklang gebracht und in den Tenor des Ganzen zweckmäßig eingeordnet, so daß das *ἀφ' ὧν διατηροῦντες* glatt sich anschließt und nicht nur auf die drei Substantiva *εἰδωλοθύτων, αἵματος* und *πορνείας*, sondern auch auf den Satz: *ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν* ganz von selbst sich zurückbezieht (vgl. S. 143) [1].

1) Bengel hat in seinem Apparatus criticus aus der Verbindung des *μή* mit dem Indicativ, die sich in der Act. 15, 20. 29 vom Cod. Cantabri-

Und doch läßt sich der volle Inhalt der drei Clauseln erst dann würdigen, wenn sie nicht als Einzelgebote, sondern im Zusammenhang betrachtet werden. Die oben erwähnte und unten näher zu behandelnde Deutung der im Apostoldecret genannten Sünden: Götzendienst, Hurerei und Mord als Todsünden (s. u. S. 143ff.), welche die Sünden quantitativ schätzte und nicht qualitativ und darum zu der jüdisch-casuistischen Auffassung der Moral hinüberführte, entsprach nicht der Meinung der Apostel. Mit Recht nennt Tertullian die drei genannten Laster compendia disciplinae (de pud. c. 12), und Augustin sagt im Anschluß an den oben mitgeteilten Text des Decretes (S. 12 No. 21): »Unde nonnulli putant, tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem . . . . Quasi non sint mortifera crimina quaecunque alia sunt praeter haec tria, quae a regno dei separant, aut inaniter et fallaciter dictum sit: neque fures neque avari neque ebriosi neque maledici neque rapaces regnum dei possidebunt«. Nicht einzelne große Sünden, sondern das gesamte Gebiet der Sittenlosigkeit haben die Apostel treffen wollen [1], und es konnte in der Tat dieses Gebiet nicht kürzer und treffender zusammengefaßt werden als mit diesen drei Begriffen: εἰδωλολατρεία bezw. εἰδωλόθυτα, auf die sich alle Sünden gegen Gott, πορνεία, auf die sich alle Sünden εἰς τὸ ἴδιον σῶμα (I Kor. 6, 18), αἷμα, auf das sich alle Sünden gegen den Nächsten zurückführen lassen. Eine solche Zusammenfassung lag geborenen Juden besonders nahe. Denn sie waren es nicht nur gewöhnt, unter dem דָּם =

giensis überlieferten goldenen Regel (15, 20: ὅσα μὴ θέλουσιν; 15, 29: ὅσα μὴ θέλετε) findet, schliessen wollen, daß diese in den griechischen Text eines Lukas, der eine solche Verbindung sonst nie anwende, nicht passe, sondern lateinischen Ursprungs und aus dem lateinischen in den griechischen Text übergegangen sei. Aber der Codex Cantabrigiensis kann mit seinen zahllosen Hör- und Schreibfehlern für die Beurteilung solcher Feinheiten nicht geltend gemacht werden, wie denn auch der Text des oben unter No. 13 S. 10 genannten Codex Athous zu Act. 15, 20 u. a. ὅσα μὴ θέλωσιν richtig liest.

1) Auch Steitz, Die Bußdisziplin in der morgenländischen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1863, S. 97), weist darauf hin, wie man auch später noch die drei »peccata capitalia« als Gattungsbegriffe behandelte, die eine ganze Reihe von species in sich schlossen.

αἷμα = φόνος nach Lev. 19, 16, wie oben gezeigt, alle Verletzungen der Nächstenliebe zu verstehen, sondern sie faßten auch andere Sünden als Ausflüsse der εἰδωλολατρεία auf, ja als εἰδωλολατρεία selbst. Darum konnte Paulus sagen: νεκρώσατε ... τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία (Kol. 3, 5) oder τοῦτο γὰρ ἴστε, ὅτι πᾶς ... πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (Eph. 5, 5), darum enthält auch der Talmud Aussprüche wie Balk. Rub. fol. 88, 4: Der Zornige ist wie ein Götzendiener; fol. 142, 1: Wer seinen Reichtum durch Wucher vermehrt, der ist ein Götzendiener; Sota fol. 4, 2: Wenn in einem Menschen der Stolz regiert, so ist er einem Götzendiener gleichzuachten; Mechilta fol. 4, 2: Der Götzendienst gilt ebensoviel als alle übrigen Gebote; R. Samuel ben David: Wer dem Götzendienst ergeben ist, der handelt so, als ob er das ganze Gesetz verleugnet; Schabbath p. 105, 2: Wer seine Kleider im Zorn zerreißt und seine Gefäße im Zorn zerbricht und seine Gelder im Zorn zerstreut, der sei in deinen Augen wie ein Götzendiener; darum war auch den Juden das Wort Justins verständlich: ὑμεῖς δὲ οὔτε πρὸς θεὸν οὔτε πρὸς τοὺς προφήτας οὔτε πρὸς ἑαυτοὺς φιλίαν ἢ ἀγάπην ἔχοντες οὐδέποτε ἐδείχθητε, ἀλλ' ὡς δείκνυται καὶ εἰδωλολάτραι πάντοτε καὶ φονεῖς τῶν δικαίων εὑρίσκεσθε (Dial. c. Tryph. c. 93) [1].

Aus alledem wird es evident, wie das außerkanonische Aposteldecret als Ganzes und im einzelnen unbeschadet der Bedeutung, die es für alle Zeiten gewonnen hat, in erster Linie als ein Product seiner Zeit gewertet werden muß und als solches vollauf begriffen werden kann. Das Problem: Ist auf die dem Apostelconcil vorgelegte Frage eine Antwort erteilt worden und welches war ihr Inhalt?, das in den einleitenden Bemerkungen (S. 4) als ungeklärt bezeichnet werden mußte, findet eine durchaus befriedigende Lösung durch das außerkanonische Aposteldecret. Es correspondiert formell mit den dem Apostelconcil gegenüber erhobenen Forderungen der Judenchristen, indem es

statt ihres δεῖ περιτέμνειν (Act. 15, 5) das ἐπάναγκες des ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος

1) Vgl. auch Didache III, 4: μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν.

καὶ πορνείας (also der περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ nach Kol. 2. 11),

statt ihres δεῖ τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως (Act. 15, 5) das ἐπάναγκες des διατηρεῖν von den Begierden,

statt ihres δεῖ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατεῖν (Act. 15, 1 D) das ἐπάναγκες des φέρεσθαι, des ambulare ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι

geltend machte. — Es wird durch die Untersuchung über die am Anfang dieses Paragraphen aufgezeigten drei Gesichtspuncte (s. o. S. 44) sachlich als ein Beschluß herausgestellt, der

auf die Autorität des Herrn sich gründet,

mit der Lehranschauung des Neuen Testamentes übereinstimmt,

der Situation des Apostelconcils in jeder Weise entspricht und so für geisterfüllte Apostel Jesu Christi als der einzig mögliche zu denken ist. —

Auch die übrigen Schwierigkeiten, die für die Beurteilung der bei dem Concil handelnden Persönlichkeiten und der mit dem Concil zusammenhängenden Episoden durch die kanonische Form des Decretes hervorgerufen worden sind, finden durch das außerkanonische Decret — im Zusammenhalt mit den andern in Act. 15 und Act. 21, 25 auftretenden außerkanonischen Lesarten — ihre Lösung.

Was zunächst den im lukanischen Bericht über das Concil zuerst mit Namen genannten Petrus betrifft, so ist sein von Paulus Gal. 2, 11 ff. geschildertes Verhalten in Antiochien bei der Annahme eines Beschlusses, wie ihn das kanonische Decret enthält, unbegreiflich. Denn wenn der Speiseverkehr zwischen Juden- und Heidenchristen geregelt war, warum hielt Petrus von den gemeinsamen Mahlzeiten mit den Heidenchristen sich zurück, als die Jakobusleute erschienen? warum erwartet er wegen seiner Speisegemeinschaft von diesen Vorwürfe, nachdem Jakobus selbst die getroffene Regelung vorgeschlagen und genehmigt hatte? worin war der durch Paulus ihm gemachte Vorhalt der Heuchelei begründet? Das außerkanonische Decret gibt dieser Episode volle Klarheit. Was Petrus in seiner Rede befürwortet hatte, das war beschlossen worden: Freiheit von allen ceremoniellen Bestimmungen. Diesem Beschluß entsprach Petrus durch die Tat. Er aß mit den Heidenchristen und lebte wie sie (ἐθνικῶς ζῇς Gal

2, 14), ohne an die mosaischen Vorschriften über den Verkehr mit geborenen Heiden sich zu binden [1].

Jakobus aber war nicht so weit gegangen wie Petrus: er hatte wie nach Gal. 2 so auch nach Act. 15 der paulinischen Anschauung nur im Hinblick auf die Heidenchristen zugestimmt. Es tritt uns in dieser Beziehung bei der Berichterstattung der Apostelgeschichte eine feine Nuance entgegen. Petrus spricht in seiner Rede von »uns«, begreift Juden- und Heidenchristen in eins; Jakobus dagegen gebraucht in seinem Votum nie das Wort: »wir«, sondern redet nur von den *αὐτοί*, behält also sich und den geborenen Juden die volle Geltung des jüdischen Gesetzes vor und tröstet sich damit, daß ja Moses an allen Sabbathen allüberall zur Vorlesung [2] gelange und darum seine Anhänger nicht verlieren werde [3]. Dieser jakobeischen Ansicht gegenüber wagte Petrus seine Überzeugung von der Unverbindlichkeit des Gesetzes auch für die Judenchristen nicht durch die Tat zu vertreten; die Ankunft der Jakobusleute ward ihm der Anlaß, seine Überzeugung zu verleugnen. Paulus zieh ihn also mit vollem Rechte der

---

1) Es stimmen die Grundsätze, auf die sich Paulus Gal. 2, 11 ff. dem Petrus gegenüber als von ihm anerkannte berufen kann, mit der von Petrus nach Act. 15, 7 ff. ausgesprochenen Überzeugung genau überein. Petrus war demnach offenbar schon vor der Berührung mit Paulus für die Heidenmission und die Anerkennung ihrer Berechtigung gewonnen; es läßt sich kaum anders denken, als daß er zu seiner Überzeugung durch ein inneres Erlebnis gelangt ist, dessen Nachhall in Act. 10 zu finden ist.

2) Auffallend ist die paulinische Parallele zu dem jakobeischen: *Μωϋσῆς . . . . . τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος* (Act. 15, 21): *ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται* (II Kor. 3, 15).

3) So auch Keim, Aus dem Urchristentum IV. S. 85. Jakobus will in seiner Rede »keine Belästigung für die Neubekehrten, er will aber, wie man jetzt fast allgemein anerkennt, die Autorität des Moses im jüdischen Gebiet überall ausdrücklich aufrecht erhalten.« Wie lange diese jakobeische Auffassung von der Unvergänglichkeit des Mosaismus nachwirkte, zeigen die Recognitionen IV, 5: »Est ergo proprii muneris a deo concessi Hebraeis, ut Moysi credant, gentibus autem, ut Jesum diligant . . . . . Debet autem is qui ex gentibus est et ex deo habet, ut diligat Iesum, proprii habere propositi, ut credat Moysi. Et rursus Hebraeus qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum habens in se aliud divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus.«

Heuchelei, und es wird so verständlich, warum er von den *φύσει Ἰουδαῖοι* (Gal. 2, 15) spricht und seinem Mitapostel vorhält: *εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* (Gal. 2, 18). Denn das hat Petrus getan. Er hat zuerst geholfen, die Ceremonialgesetze aufzuheben, aber sie dann wieder den Jakobusleuten gegenüber für giltig erklärt und somit sich selbst als einen Juden documentiert, der durch seine Speisegemeinschaft mit den Heiden einer Gesetzesübertretung sich schuldig gemacht. — Dieselbe Haltung, welche die Jakobusleute von Petrus gefordert hatten, riet Jakobus selbst nach Act. 21, 25 dem Judenchristen Paulus an. Dieser Vers bleibt nach dem kanonischen Texte völlig dunkel. Enthält doch der Context die Anschuldigung, daß Paulus Juden in die christliche Gemeinde aufnehme, ohne von ihnen die Beobachtung des Gesetzes und die Beschneidung ihrer Kinder zu fordern. Um dieses Gerücht zu entkräften, soll Paulus das von Jakobus vorgeschlagene Gelübde übernehmen und so beweisen, daß er für sich und die Judenchristen die Verbindlichkeit des Gesetzes anerkenne (v. 24[b]). *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν* — so heißt es nun weiter v. 25 — *ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.* Was soll dieser Satz hier bedeuten? Was will hier dieser Hinweis auf die vier Clauseln, die den Heidenchristen auferlegt sein sollen, hier, wo es sich nur um die Judenchristen handelt? Der außerkanonische Text, von dem auch Holtzmann[1] sagt, daß er hier deutlicher sei, macht den 25. Vers erst erklärlich: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρός σε· ἡμεῖς γὰρ ἀπεστείλαμεν κρίνοντες μηδὲν· τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τὸ εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πορνείαν.* Hiernach erhob man, das will Jakobus betonen, gegen Paulus Vorwürfe nur wegen der getauften Juden, nicht wegen der neu bekehrten Heiden; die Frage wegen der letzteren ist längst entschieden: sie brauchen die ceremoniellen Bestimmungen des Gesetzes nicht zu erfüllen; nur die geborenen Juden sind auch nach ihrem Übertritt zum Christentum zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet, eine Anschauung, die der Act. 15 und Gal. 2, 11 f hervortretenden Stellung des Jakobus aufs genaueste entspricht

1) Holtzmann, Handcommentar z. d. St.

obwohl sie von Lukas hier auf Grund der Wirquelle, also einer anderen als der Act. 15 fließenden Quellenschrift, zur Darstellung gebracht ist.

Es geht daher aus der Apostelgeschichte (namentlich nach dem außerkanonischen Text von Act. 21, 25) viel klarer als aus dem beiläufigen Bericht des Galaterbriefes hervor, daß alle Verschiedenheiten zwischen der jakobeischen Auffassung und der paulinischen Anschauung von der Unverbindlichkeit des Gesetzes für Heiden- und Judenchristen[1] durch das Apostelconcil noch nicht ausgeglichen waren. Aber zu der Folgerung, daß »Paulus nicht das erreicht, was er gewünscht hatte«[2], gibt der Bericht der Acta nach dem außerkanonischen Texte durchaus keine Veranlassung. Im Gegenteil, Paulus hatte alles erreicht, was ihm am Herzen lag. Denn die unentschieden gebliebene Frage über die Stellung der Judenchristen zu dem Gesetz stand weder nach dem paulinischen noch nach dem lukanischen Berichte auf der Tagesordnung des Concils, sie ward mit keinem Worte gestreift. Hier handelte es sich nur um die Heidenchristen und ihr Verhältnis zu Moses. Und in diesem Puncte befand sich Paulus sowohl nach Gal. 2 als nach Act. 15 im Gegensatz nur zu den pharisäischen *ψευδάδελφοι*, nicht zu den *στῦλοι*, auch nicht zu den Gal. 2, 11 ff. auftretenden Jakobusleuten, — eine Tatsache, die gleichfalls wieder durch den außerkanonischen Text von Act. 15 heller beleuchtet wird als durch den kanonischen. Denn während einerseits nach dem kanonischen Texte Paulus in Jerusalem nur als objectiver Berichterstatter aufzutreten scheint, wird nach dem außerkanonischen Text sein prinzipieller Gegensatz gegen die nicht erst in Jerusalem, sondern schon in Antiochien auftretenden Sendlinge der früheren Pharisäer von Anfang an deutlich markiert (v. 2 D: *ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν διισχυριζόμενος*); und währenddererseits

1) Die Act. 21 berichtete Nachgiebigkeit des Paulus gegen den Vorschlag des Jakobus, die von der einstmaligen Zweideutigkeit des Petrus weit entfernt war, in ihren geschichtlichen Folgen aber für Paulus verhängnisvoll werden sollte, entspricht einem Charakterzug des Apostels, wie er bei den in entscheidungsvollen Geisteskämpfen stehenden kraftvollen Persönlichkeiten öfters beobachtet wird und gerade bei ihnen psychologisch leicht zu begreifen ist.

2) Wieseler, Galaterbrief. S. 185.

der kanonische Text von der jerusalemischen Gemeinde und ihren Führern nur berichtet, daß sie Paulus und seine Begleiter aufgenommen hätten, bezeichnet der außerkanonische Text diese Aufnahme als eine freundliche (Act. 15, 4 D: *παρεδόθησαν* [Schreibfehler für *παρεδέχθησαν*] *μέγως ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας*), wie er auch von der allseitigen Zustimmung zu erzählen weiß, welche die in paulinischem Sinn und Geist gehaltene Rede des Petrus gefunden habe (Act. 15, 11 D: *συνκατατεθεμένων δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ Πέτρου εἰρημένοις*): also Gal. 2 ebenso wie Act. 15 D gegensätzliche Stellung Pauli zu den *ψευδάδελφοι* und freundliche Beziehungen zwischen Paulus und den *στῦλοι*.

Wenn nun nach Gal. 2 diese freundlichen Beziehungen zu einer von Jakobus gebilligten Verabredung zwischen Paulus und Petrus über das Missionsgebiet sich verdichteten, so war eine solche Verabredung gar nicht möglich ohne das Einverständnis der *στῦλοι* mit der von Paulus beobachteten Missionspraxis. Denn wenn jene die paulinische Auffassung von der Unverbindlichkeit des Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen nicht gebilligt hätten, so würden sie zwar nicht imstande gewesen sein, die Wirksamkeit Pauli unter den Heiden zu hindern, eine Einwilligung dazu aber nimmermehr feierlich erteilt haben. Diese Einwilligung also ist nur denkbar, wenn über die aufgeworfene und auf dem Apostelconcil behandelte Frage eine Antwort gegeben und eine Einigung erzielt war. Und das war der Fall. Der zunächst den um Antiochien wohnenden Heidenchristen mitgeteilte und nach Act. 15, 41 D; 16, 4; 21, 25 für alle Heidenchristen bestimmte (Act. 15, 23: *οἱ ἀπόστολοι . . . . ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν*) Entscheid, der die Freiheit vom Ceremonialgesetz und die Gebundenheit an das Moralgesetz statuierte, war für Paulus nicht etwa eine *προσανάθεσις* (Gal. 2, 6), sondern im Gegenteil eine Bestätigung seiner Lehre und seiner Praxis eine Antwort, wie er sie besser sich nicht hätte wünschen können und es ist nicht verwunderlich, daß er auf seiner zweiten Missionsreise den Gemeinden ein Decret überbrachte, das seiner Stellung eine mächtige Stütze zu verleihen geeignet war[1].

1) Daß Paulus keine Veranlassung hatte, die apostolische Beschlußfassung über das Verhältnis der Heidenchristen zu dem mosaischen Gesetz in einer Ausführung darzulegen, die wie Gal. 1. 2 der Begründung seiner apostolischen Autorität gewidmet war, ist wiederholt ausgesprochen worden

Zur bequemeren Prüfung der im Vorstehenden geschehenen Bezugnahmen auf den außerkanonischen Text des lukanischen

und wird durch den außerkanonischen Text des Aposteldecrets noch viel verständlicher (vgl. auch Harnack, Sitzungsberichte der Kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1899. S. 150 ff.). Gleichwohl klingt die Entscheidung des Apostelconcils in dem: *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* (2,3) deutlich genug durch. Aber auch die in der Tat auffallende — durch die Tübinger Schule in scharfe Beleuchtung gestellte — Tatsache, daß Lukas in der Apostelgeschichte eine große Anzahl wichtiger Ereignisse mit Stillschweigen übergeht, verliert einen großen Teil ihrer Bedeutung, wenn man eine rein schriftstellerische Gewohnheit in Betracht zieht, die Lukas bei Abfassung seiner beiden Schriften beobachtet hat, nämlich das »Gesetz der Sparsamkeit«. Der Entdecker dieses Gesetzes, der Tübinger Storr, hat in seiner Schrift »Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis 1786«. (S. 274—278) überzeugend dargetan, daß Lukas »eben, weil er so vieles (zu dem ihm vorliegenden Marcusevangelium) hinzuzufügen hatte«, darauf sehen mußte »für seine eigenen Nachrichten hinlänglichen Platz zu gewinnen«, daß er darum eine größere Anzahl von Begebenheiten in viel kürzerer Form als Marcus berichtet (vgl. z. B. Lc. 3, 19b. 20 mit Mc. 6, 17—20 und Mt. 14. 3—5; Lc. 19, 45. 46 mit Mc. 11, 15—17 und Mt. 21, 12. 13) und zahlreiche Ereignisse mit völligem Stillschweigen übergeht (das auffallendste Beispiel findet sich zwischen Lc. 9, 17 und 18, wo Lukas den ganzen Mc. 6,45—8,26. Mt. 14,22—16,12 zu findenden Abschnitt wegläßt, ohne diese Weglassung auch nur mit einem Worte anzudeuten). »Vornehmlich«, sagt Storr, »scheint er sich zum Gesetz gemacht zu haben, unter zwo ähnlichen Begebenheiten, die er, um des Raumes willen, nicht beide zumal erzählen konnte, immer diejenige wegzulassen, welche man auch bei Marcus lesen konnte, und dafür die andere nachzutragen, die er durch mündliche Nachricht in Palästina erfahren hat«. Hätte man dieses Gesetz der Sparsamkeit, das für Lukas auch die Veranlassung seiner zahlreichen Textkürzungen geworden ist (vgl. A. Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu den Evang. III, 838—842) und wahrscheinlich in dem Raumzwang der in einer bestimmten Größe ausgegebenen Papyrusrollen seinen Grund hatte (vgl. Birt, Das antike Buchwesen 1882; A. Rüegg, Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens. Theol. St. und Krit. 1896. I, 95—101), auch auf die Apostelgeschichte angewendet, bei deren Abfassung Lukas sicherlich unter noch größerer Stofffülle litt als bei der Composition seines ersten Werkes, so würde man einen Schriftsteller, der in seinem Evangelium Doubletten absichtlich vermeidet, nicht der Erdichtung von Doubletten für seine Acta geziehen, so würde man in seinem Stillschweigen über wichtige Geschehnisse der apostolischen Zeit nicht bloße Tendenz gefunden haben. Jedenfalls ist dieses Gesetz der Sparsamkeit geeignet, auch die Lücken in dem lukanischen Bericht über das Apostelconcil bei seinem Interesse für »öffentliche Szenen und Abschluß« (Holtzmann, s. o. S. 2) begreiflicher zu machen.

Berichtes über das Apostelconcil ist das ganze Capitel Act. 15 nach dem Codex Cantabrigiensis mit seinen Schreibfehlern, aber unter Anwendung der accentuierten, Schreibweise im folgenden zum Abdruck gebracht und unter Hervorhebung aller seiner Varianten[1] dem kanonischen Text nach Nestles Novum Testamentum Graece gegenübergestellt[2]. Eine Zusammenstellung der (unwesentlichen) Varianten innerhalb dieses außerkanonischen Textes findet sich bei Blass und Hilgenfeld (s. o. S. 18).

Der außerkanonische Text des Codex Cantabrigiensis zu Act. 15.

Außerkanonischer Text.	Kanonischer Text.
1. *καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς ἰουδαίας ἐδίδασκον*	1. *καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς*

1) Die Auslassungen des Cod. D sind durch Puncte kenntlich gemacht.

2) Unter diesen Varianten seien folgende hervorgehoben:

1. Die Identität der Sendlinge aus Judäa, die v 1 auftreten, mit den v 5 namhaft gemachten *τινὲς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες* wird als selbstverständlich vorausgesetzt. (Noch deutlicher tritt diese Identität nach dem Mailänder Codex 137, Thomas mg. und Codd. *ια* des Rob. Stephanus entgegen, die den ersten Vers in folgender Fassung lesen: *καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων κτλ.*).

2. Diese Sendlinge fordern von Anfang an nicht nur die Beschneidung, sondern auch die Beobachtung der übrigen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes (v 1).

3. Paulus beruhigt die Heidenchristen und bestärkt sie, *μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν* (v 2).

4. Die Sendlinge — und nicht die Gemeinde von Antiochien — veranlassen die Abordnung einer Gesandtschaft nach Jerusalem zu dem ausgesprochenen Zwecke: *ὅπως κριθῶσιν ἐπ' αὐτοῖς περὶ τοῦ ζητήματος τούτου* (v 2).

5. Die Gesandtschaft aus Antiochien wird in Jerusalem freundlich aufgenommen (v 4).

6. Die *πρεσβύτεροι* erklären zu der petrinischen Rede ihre Zustimmung (v 11).

7. Paulus und Silas übergeben die *ἐντολαὶ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων* nicht erst — wie es von dem kanonischen Text Act. 16, 4 berichtet wird — den Gemeinden in Lykaonien, sondern auch schon denen in Syrien und Cilicien (v 41).

τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει .. μωσέως περιπατῆτε, οὐ δύνασθε σωθῆναι.

ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι.

2. γενομένης δὲ ἐκτάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ παύλῳ καὶ . . βαρνάβᾳ σὺν αὐτοῖς· ἔλεγεν γὰρ ὁ παῦλος μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν διισχυριζόμενος. οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ ἱερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς τῷ παύλῳ καὶ βαρνάβᾳ καί τισιν ἄλλοις ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς ἱερουσαλήμ, ὅπως κριθῶσιν ἐπ᾽ αὐτοῖς περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.

2. γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.

3. οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τήν τε φοινίκην καὶ τὴν σαμαρίαν ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.

3. οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τήν τε Φοινίκην καὶ Σαμαρίαν ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.

4. παραγενόμενοι δὲ εἰς ἱερουσαλὴμ παρεδόθησαν μέγως ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀπηγγείλαντες ὅσα ἐποίησεν ὁ θς μετ᾽ αὐτῶν. οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους

4. παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ παρεδέχθησαν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ᾽ αὐτῶν.

5. ἐξανέστησαν . . λέγοντές τινες . . ἀπὸ τῆς ἐρέσεως τῶν φαρισαίων πεπιστευκότες . . ., ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παρ-

5. ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παρ-

αγγέλλειν δὲ τηρεῖν τὸν νόμον μωσέως.

6. συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ . . πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.

7. πολλῆς δὲ συνζητήσεως γενομένης ἀνέστ.σεν ἐν πνι πέτρος καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθαι ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων . . ἡμεῖν ὁ θς ἐξελέξατο διὰ . . στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.

8. ὁ δὲ καρδιογνώστης ὁ θς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς ἐπ' αὐτοὺς τὸ πνα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμεῖν,

9. καὶ οὐδὲν διέκρεινεν μεταξὺ ἡμῶν . . καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν.

10. νῦν οὖν τί πιράζετε τὸν θν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;

11. ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυ ιηυ χρυ πιστεύσομεν σωθῆναι, καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. συγκατατεθεμένων δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ πέτρου εἰρημένοις

12. ἐσείγησεν . . πᾶν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον βαρνάβαν καὶ παῦλον ἐξηγούμενοι ὅσα ἐποίησεν ὁ θς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν.

αγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως.

6. συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.

7. πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.

8. καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν,

9. καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν.

10. νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;

11. ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι, καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι.

12. ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν.

13. μετὰ δὲ τὸ σειγῆσαι αὐτοὺς ἀναστὰς ἰάκωβος εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου.

14. συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

15. καὶ οὕτως συνφωνήσουσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται·

16. μετὰ δὲ ταῦτα ἐπιστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν,

17. ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν θν, καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κς, ποιήσει ταῦτα.

18. γνωστὸν ἀπ' αἰῶνός ἐστιν τῷ κῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ.

19. διὸ ἐγὼ κρείνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θν,

20. ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος, καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γείνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖτε.

21. μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν ἔχει τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγεινωσκόμενος.

13. μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων· ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου.

14. Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

15. καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται·

16. μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν,

17. ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα

18. γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος.

19. διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν,

20. ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.

21. Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.

22. τότε ἐδόξασεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς ἀντιόχειαν σὺν . . παύλῳ καὶ βαρνάβᾳ, ἰούδαν τὸν καλούμενον βαραββᾶν καὶ σείλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, γράψαντες ἐπιστολὴν διὰ χειρὸς αὐτῶν περιέχουσαν τάδε·

23. οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κα.. τὴν ἀντιόχειαν καὶ συρείαν καὶ κιλ..είαν τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς χαίρειν.

24. ἐπιδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐξετάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν οἷς οὐ διεστειλόμεθα,

25. ἔδοξεν ἡμεῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ὑμῶν βαρνάβᾳ καὶ παύλῳ,

26. ἀνθρώποις παραδεδωκάσιν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυ ἡμῶν ιηυ χρυ εἰς πάντα πειρασμόν.

27. ἀπεστάλκαμεν οὖν ἰούδαν καὶ σίλαν καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγελοῦντας ταῦτα.

28. ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνι καὶ ἡμεῖν μηδὲν πλεῖον ἐπιτίθεσθαι ἡμεῖν βάρος πλὴν τούτων . . ἐπάναγκες,

29. ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορ-

22. τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν·

23. οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.

24. ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, οἷς οὐ διεστειλάμεθα,

25. ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένοις ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ,

26. ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

27. ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά.

28. ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες.

29. ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ

νείας, καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γείνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν· ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξατε, φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνι. ἔρρωσθε.

πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.

30. οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες ἐν ἡμέραις ὀλίγαις κατῆλθον εἰς ἀντιόχειαν καὶ συνάγοντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν.

30. οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες κατῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν.

31. ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.

31. ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.

32. ἰούδας δὲ καὶ σείλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, πλήρεις πνς ἁγίου διὰ λόγου . . . παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν·

32. Ἰούδας δὲ καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν·

33. ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.

33. ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.

34. ἔδοξε δὲ τῷ σείλεα ἐπιμεῖναι αὐτούς· μόνος δὲ ἰούδας ἐπορεύθη.

35. ὁ δὲ παῦλος καὶ βαρνάβας διέτρειβον ἐν ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι καὶ μετὰ . . ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ . . .

35. Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου.

36. μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν ὁ παῦλος πρὸς βαρνάβαν· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐν οἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυ, πῶς ἔχουσιν.

36. μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν.

37. βαρνάβας δὲ ἐβουλεύετο

37. Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο

συνπαραλαβεῖν . . ἰωάνην τὸν ἐπικαλούμενον μάρκον·

38. παῦλος δὲ οὐκ ἐβούλετο λέγων, τὸν ἀποστήσαντα ἀπ᾽ αὐτῶν ἀπὸ παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα . . . εἰς τὸ ἔργον εἰς ὃ ἐπέμφθησαν, τοῦτον μὴ εἶναι σὺν αὐτοῖς.

39. ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων· τότε βαρνάβας παραλαβὼν τὸν μάρκον ἔπλευσεν εἰς κύπρον.

40. παῦλος δὲ ἐπιδεξάμενος σείλαν ἐξῆλθεν παραδοθεὶς τῇ χάριτι . . κυ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν·

41. διήρχετο δὲ τὴν συρίαν καὶ τὴν κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας, παραδιδοὺς τὰς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων.

συνπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάνην τὸν καλούμενον Μάρκον·

38. Παῦλος δὲ ἠξίου, τὸν ἀποστάντα ἀπ᾽ αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, μὴ συνπαραλαμβάνειν τοῦτον.

39. ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων, τόν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον.

40. Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν, παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν·

41. διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας.

---

§ 4. Das außerkanonische Aposteldecret und seine Nachwirkungen.

1. Die Einwirkung des außerkanonischen Decretes auf die formulierte Sittenlehre des Neuen Testaments.

Es ist in der neuesten Zeit die Vermutung zu wiederholtem Ausdruck gebracht worden, daß gewisse Partien der neutestamentlichen Schriften auf formulierte — den Gemeinden feierlich übergebene — Überlieferungen (*παραδόσεις*) gegründet seien, die sich auf die evangelische Geschichte (wie I Kor. 11, 23; 15, 3), auf das kirchliche Gemeindeleben (wie I Kor. 11, 2) und vor allem auf das sittliche Leben und den christlichen Wandel er-

streckt hätten. Weizsäcker[1] z. B. redet von einer »christlichen Halacha«, die Röm. 6, 17; 16, 17; II Thess. 2, 15; I Kor. 4, 17 f. zu erkennen sei, Wernle[2] nimmt an, daß die zahlreichen neutestamentlichen Lasterkataloge auf eine formulierte Tradition zurückgeführt werden könnten, und A. Seeberg[3] hat dieser Frage eine umfangreiche Untersuchung gewidmet, in der er einen aus einer Sittenlehre und einer Glaubensformel bestehenden »Katechismus der Urchristenheit« zu umgrenzen und in seiner Bedeutung zu würdigen unternommen hat.

Was die uns hier interessierende Frage wegen einer schriftlichen Sittenlehre des NT betrifft, so kann das von Seeberg beigebrachte Material nicht unwesentlich vermehrt werden, und es seien zunächst diejenigen Stellen, die etwa eine formulierte Sittenlehre voraussetzen oder andeuten könnten, im folgenden zusammengestellt.

I Thess. 4, 1. 2. 3. 6: *λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ . . . οἴδατε γάρ, τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν . . ., καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα.*

II Thess. 2, 15: *ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε, καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε, εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν.*

II Thess. 3, 6: *παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος, καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν.*

I Kor. 4, 17: *διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον . . ., ὅς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω.*

Gal. 5, 19 ff.: *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν μοιχεία, πορνεία κτλ. . . . ., ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.*

---

1) Weizsäcker, Das Apostolische Zeitalter. 1892. S. 594. (560).
2) Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus. 1897. S. 129—132.
3) A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. 1903. S. 1—44.

Gal. 6. 16: *ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.*

Röm. 6, 17: *χάρις δὲ τῷ θεῷ, ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.*

Röm. 16, 17: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχήν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, ποιοῦντας.*

Kol. 2, 6. 7. *ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, ἐρριζωμένοι ... ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε.*

Eph. 4, 17. 20—22. *τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη . . . ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον κτλ.*

Phil. 4, 8. 9: *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε. ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί, ταῦτα πράσσετε.*

I Tim. 1, 9. 10: *εἰδὼς τοῦτο ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις, ἀνδροφόνοις .... καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται.*

I Tim. 4, 6: *ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας ἣ παρηκολούθηκας.*

I Tim. 6, 3: *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις, τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, τετύφωται.*

I Tim. 6, 13. 14: *παραγγέλλω σοι . . . τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον, ἀνεπίλημπτον.*

Tit. 2, 1: *σὺ δὲ λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ.*

Tit. 2, 10: *πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.*

II Petr. 2, 21: *κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς, μὴ ἐπεγνωκέναι*

τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης ἢ ἐπιγνοῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς.

II Petr. 3, 2: *μνησθῆναι .... τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος.*

I Ioh. 2, 7: *οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.*

I Ioh. 3, 11: *ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.*

II Ioh. 6: *αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε.*

Apok. 3, 3: *μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας. καὶ τήρει καὶ μετανόησον.*

Mit verschiedenen Termini werden die in Frage stehenden Überlieferungen bezeichnet:

παράδοσις	(II Thess. 3, 6),
παραδόσεις	(II Thess. 2, 15),
διδαχή[1]	(Röm. 16, 17),
τύπος διδαχῆς	(Röm. 6, 17),
διδασκαλία	(I Tim. 1, 10; 4, 6; 6, 3; Tit. 2, 1. 10),
ἀγγελία, παραγγελίαι	(I Joh. 3, 11, I Thess. 4, 2),
ἐντολή	(I Tim. 6, 14; I Joh. 2, 7; II Joh. 6),
ἁγία ἐντολή	(II Petr. 2, 21),
ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή	(II Petr. 3, 2),
ὁδοί	(I Kor. 4, 17),
ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης	(II Petr. 2, 21),
κανών	(Gal. 6, 16),
λόγος	(I Joh. 2, 7).

Die Art der Verkündigung oder Übergabe dieser *παράδοσις* an die Gemeinden wird folgendermaßen ausgedrückt:

διδάσκω	(I Kor. 4, 17),
ἐδιδάχθητε	(II Thess. 2, 15; Kol. 2, 7; Eph. 4, 21),
προεῖπον	(Gal. 5, 21),
προείπαμεν	(I Thess. 4, 6),

1) Auch II Joh. 9. 10 findet sich die *διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ*, doch ist es zweifelhaft, ob hier eine Glaubens- oder Sittenlehre gemeint ist.

διεμαρτυράμεθα	(I Thess. 4, 6),
ἐδώκαμεν	(I Thess. 4, 2),
εἰς ὃν παρεδόθητε	(Röm. 6, 17),
ἡ παραδοθεῖσα ἐντολή	(II Petr. 2, 21).

Die durch die Gemeinden vollzogene Annahme der *παράδοσις* wird durch folgende Worte gekennzeichnet:

ἠκούσατε	(Eph. 4, 21; Phil. 4, 9; I Joh. 3, 11),
ἤκουσας	(Apok. 3, 3),
ὑπηκούσατε	(Röm. 6, 17),
εἴληφας	(Apok. 3, 3),
παρελάβετε	(I Thess. 4, 1; Phil. 4, 9),
παρελάβοσαν	(II Thess. 3, 6),
εἴχετε	(I Joh. 2, 7),
ἐμάθετε	(Röm. 16, 17; Phil. 4, 9),
παρηκολούθηκας	(I Tim. 4, 6).

Obgleich die vorgelegten Stellen nötigenfalls auch durch die Annahme mündlicher Überlieferungen und Belehrungen erklärt werden können, so spricht allerdings eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine schriftlich formulierte Sittenlehre in der apostolischen Zeit vorhanden gewesen ist.

Einmal schon legt die feierliche, fast umständliche Ausdrucksweise die Vermutung nahe, daß es sich nicht bloß um eine mündliche Belehrung, sondern um ein fest Umgrenztes handele, das den Lesern als eine von dem Schreiber unabhängige Autorität gilt. Man vgl. z. B. II Thess. 2, 15: *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε;* Kol. 2, 6. 7: *ὡς παρελάβετε, καθὼς ἐδιδάχθητε;* Eph. 4, 20: *ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι κτλ.;* II Petr. 2, 21: *ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς;* 3, 2: *τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος;* I Joh. 3, 11: *ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*, u. s. w. Auch die paulinische Formel: *οὐκ οἴδατε, οἴδατε* oder *οὐκ ἀγνοεῖτε*, mit welcher der Apostel etwas Bekanntes einführt, z. B. ein alttestamentliches Citat (Röm. 11, 2; I Kor. 6, 16; 9, 13) oder ein Sprichwort (I Kor. 5, 6) oder ein Herrenwort (I Thess. 5, 2), wird gerade da gern gebraucht, wo die *παράδοσις* erwähnt oder vorausgesetzt wird. Man vgl. Röm. 6, 16. 17: *οὐκ οἴδατε ὅτι κτλ. . . . ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον*

διδαχῆς, II Thess. 3, 6. 7: κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν. αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς. I Kor. 6, 9—11 mit dem wiederholten οὐκ οἴδατε, welche Stelle mit dem Context der oben angeführten eine παράδοσις voraussetzenden loci eng verwandt ist und offenbar auf dieselbe παράδοσις sich bezieht; ähnlich I Joh. 3, 11 ff.: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ... οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

Schwerer wiegt die Beobachtung, daß eine formulierte Sittenlehre nicht nur von Paulus, auf dessen Schrifttum die bisherigen dahingehenden Forschungen ihr Hauptaugenmerk gerichtet haben, sondern auch von anderen Schriftstellern des NT angedeutet zu sein scheint. Die Johannesbriefe reden ähnlich wie der 1. Timotheusbrief (6, 14) von einer bestimmten ἐντολή: ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε (I Joh. 2, 7; dieselbe Identifizierung von ἐντολή und λόγος findet sich auch Mc. 7, 9 ff. Mt. 15, 3 ff.: ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε . . . . ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν); αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς (II Joh. 6). Die Apokalypse weist zur Stärkung der sittlichen Kraft auf die Art und Weise hin, in der die Gemeinde in Sardes die ethischen Mahnungen überkommen hat: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας, καὶ τήρει (3, 3). Am bezeichnendsten aber ist der Ausdruck des II Petrusbriefes, der von derselben einen ἐντολή spricht, als der ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης, und sie als ἡ παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή (2, 21) oder ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος (3, 2) charakterisiert, Begriffe, die bei aller Ähnlichkeit unter einander und mit den paulinischen Bezeichnungen doch wieder so original sind, daß man ihre gegenseitige Unabhängigkeit anerkennen muß, und die es wahrscheinlich machen, daß die Verfasser eine bestimmte allbekannte Größe im Auge hatten. Daß auch die von Paulus nicht gegründete Römergemeinde eine solche Autorität gekannt habe, ist im Hinblick auf Röm. 6, 17, noch mehr auf die klarere Stelle Röm. 16, 17, schon von anderen vermutet worden.

Es kommt aber noch eins hinzu. Nach dem Bericht des außerkanonischen Textes der Apostelgeschichte überbrachten Paulus und Silas das Aposteldecret den Gemeinden in Syrien und

Cilicien (Act. 15, 41 D: *παραδιδοὺς τὰς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων* — s. o. S. 92) und (wie auch der kanonische Text erzählt) in Kleinasien (Act. 16, 4 D: *διερχόμενοι δὲ τὰς πόλεις ἐκήρυσσον καὶ παρεδίδοσαν αὐτοῖς μετὰ πάσης παρρησίας τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἅμα παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις*). In diesem außerkanonischen Berichte wird das Decret zweimal mit demselben Ausdruck genannt, der uns oben für die angenommene formulierte Sittenlehre bei Paulus, in den Johannesbriefen und dem 2. Petrusbriefe begegnete, nur daß der Plural *ἐντολαί* statt des Singulars *ἐντολή* gebraucht ist. Aber auch die erfolgte Übergabe des Decretes wird von dem außerkanonischen Texte der Apostelgeschichte zweimal mit demselben solennen Terminus bezeichnet, der uns aus Röm. 6, 17; II Petr. 2, 21; II Thess. 2, 15; 3, 6 bekannt ist: *παραδιδόναι* (ein Terminus, den der kanonische Text zu Act. 16, 4 gleichfalls bietet). Ja sogar die II Petr. 3, 2 auftretende Verbindung *ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή* kehrt Act. 16, 4 D in dem *τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων κτλ.* wieder. Man vgl.

II Petr. 2, 21: *ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς*	Act. 16, 4 D: *παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων.*
II Petr. 3, 2: *τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς κτλ.*	

Und es sind auch dieselben Stellen, die in der — längst vor dem Erscheinen des Seebergschen Werkes begonnenen — in § 3 niedergelegten Untersuchung zur Bestätigung der ethischen Anschauung des Aposteldecretes geltend gemacht wurden, von Seeberg und, wie er mitteilt, z. B. auch von Weizsäcker für die inhaltliche Bestimmung der vorausgesetzten *παράδοσις* in Anspruch genommen worden: I Thess. 4. Röm. 6. I Kor. 6. Kol. 2. Eph. 3. 4 u. a. m. (vgl. oben S. 60 ff.). Ebenso enthalten die anderen von Seeberg für die *παράδοσις* noch nicht benutzten loci im 1. Johannes- und 2. Petrusbriefe, gleich den paulinischen Stellen, nicht etwa katechismusartig aneinandergereihte Mahnungen, sondern genau dieselbe prinzipielle ethische Anschauung, die dem Aposteldecret aufgeprägt ist (vgl. für I Joh. S. 57 und für II Petr. die Parallelen: 2, 2: *ὁδὸς τῆς ἀληθείας*, 2, 21: *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* (= ambulare), 2, 10: *ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευο-*

μένους, 2, 13: *σπίλοι*, 2, 20: *τὰ μιάσματα* = *ἀλισγήματα*, 2, 20: *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα* = *ἀπέχεσθαι*, 2, 10: *βλασφημοῦντες*, 2, 14: *μεστοὺς μοιχαλίδος . . . πλεονεξίας*, 2, 18: *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις*).

Wie nun ferner das Aposteldecret sich auf das *πνεῦμα* beruft, durch das die Apostel sich an Christi Worte erinnern ließen, so weisen eine Anzahl derjenigen Stellen, die für die *παράδοσις* angesprochen worden sind, auf Jesum — und zwar expressis verbis — zurück, als die höchste Autorität auch für die apostolischen Mahnungen. Man vgl.

παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ (I Thess. 4, 1).

οἴδατε, τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (I Thess. 4, 2),

παραγγέλλομεν ὑμῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (II Thess. 3, 6),

τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ (I Kor. 4. 17).

ὡς παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε (Kol. 2, 6),

ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς κτλ. (Eph. 4, 21),

ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν (Tit. 2, 10),

μνησθῆναι . . . τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος (II Petr. 3, 2).

Und in der Tat, wie in Gal. 5, 6 (vgl. oben S. 65), so lassen sich auch in anderen für die inhaltliche Würdigung einer etwaigen formulierten Sittenlehre bedeutungsvollen loci Parallelen zu Herrenworten aufzeigen, insonderheit zu denselben antipharisäischen Reden des Herrn, die dem Aposteldecret zu Grunde lagen. So ist es — um nur einige Beispiele herauszugreifen — auffällig, daß Paulus I Thess. 4, 4 die Mahnung ausspricht: *εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ* (ähnlich II Tim. 2, 21: *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον*). Wie er zu dem seltenen Aus-

druck kommt, wird aus Mc. 7, 4. 8 klar. Hier redet der Herr von der Torheit der Pharisäer, auf die Reinhaltung der Eß- und Trinkgefäße Wert zu legen: *ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων.* Demgegenüber spricht Paulus — ganz entsprechend dem bei Mc. 7, 13 folgenden Context — aus, wie wichtig es ist, das *σκεῦος* des Menschenherzens in Heiligung und Ehren zu halten: *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ* (v 7, vgl. Mc. 7, 23; Mt. 15, 20; Mt. 23, 25; Lc. 11, 39. 41). Auch das der Aufzählung der Laster folgende *περὶ πάντων τούτων* (v 6) weist auf den Schluß des Mc. 7, 23 gegebenen Lasterkatalogs: *πάντα ταῦτα . . . κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον* zurück, wie andererseits das *ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεόν* (v 8) zwar in Lc. 10, 16 seine Parallele, aber in Mc. 7, 9: *καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ* seine Anknüpfung hat. — Die Kol. 2, 8—23 gegebene Warnung vor einer äußerlichen Gesetzlichkeit und Frömmigkeit erinnert ebenfalls an die genannten Herrenreden. Abgesehen von dem *βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν . . . κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* (v 8), das an das *βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων* Mc. 8, 15, und dem *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει* (v 16), das an Mc. 7, 18 f.; Mt. 15, 17: *πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι, ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν· καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* — anklingt, ist es namentlich die Schlußmahnung, die sich mit ihnen berührt. Wie der Herr von den Pharisäern sagt: *κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*, so nennt Paulus ihren Anhänger *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν* (v 19, ähnlich II Thess. 2, 15: *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε*); wie der Herr an der eben citierten Stelle Mc. 7, 18 f.; Mt. 15, 17 auf die Vergänglichkeit des in die *κοιλία* Eingehenden hinweist, so fragt Paulus: *τί . . . δογματίζεσθε· μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς, ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει* (v 21. 22); wie der Herr das alttestamentliche Wort von den *διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων* (Mc. 7, 7; Mt. 15, 9 = Jes. 29, 13) citiert, so gebraucht Paulus in demselben Zusammenhang die gleichen Worte: *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων*, nachdem er bereits am Anfang seiner Warnung (v 8) dieselbe

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

παράδοσις τῶν ἀνθρώπων gebrandmarkt, die auch vom Herrn Mc. 7, 8 verworfen wird[1].

Aus dieser letzterwähnten Parallele wird erkennbar, warum man von der christlichen Sittenlehre — mag sie schriftlich fixiert gewesen sein oder nicht — die oben besprochenen Ausdrücke: παράδοσις, ἐντολή, διδαχή u. s. w. gebraucht hat. Man hat offenbar das Bestreben gehabt, den ἐντολαί, ἐντάλματα, παραδόσεις, διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων die ἐντολή, παράδοσις, διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ gegenüberzustellen und der Christengemeinde durch feierliches παραδιδόναι (Act. 16, 4) zu eigen zu machen. Und weil die ἐντολὴ τοῦ Χριστοῦ nicht wie die der Menschen in irrigen Voraussetzungen, sondern in der Wahrheit ihre Quelle hatte, so konnte man die christliche Ethik als Wahrheit schlechthin bezeichnen, eine Wahrheit, die nicht bloß angenommen, sondern getan und auf der ὁδὸς τῆς ἀληθείας erprobt sein will[2]. Aus dieser Erwägung erklären sich Gedanken wie:

Eph. 4, 21: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς . . . τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον.

Phil. 4, 8: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαι-

1) Vgl. A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu. S. 234 f., wo auch eine interessante Parallele aus den antipharisäischen Herrenreden zu Röm. 6 nachgewiesen ist. — Auch Gal. 2, 11 ff. hat Ähnlichkeit mit dem Eingang zu Lc. 15, dem antipharisäisch gerichteten Capitel von dem Suchen des Verlorenen. Wie es die Pharisäer dem Herrn zum Vorwurf machten, daß er συνεσθίει τοῖς ἁμαρτωλοῖς, so nehmen die ἀπὸ Ἰακώβου Anstoß, daß ein φύσει Ἰουδαῖος (Gal. 2, 15) μετὰ τῶν ἐθνῶν oder τῶν ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλῶν (Gal. 2, 15) συνήσθιεν, nur daß der Herr den Φαρισαῖοι διαγογγύζοντες siegreich widerstand, während Petrus φοβούμενος ἦν τοὺς ἐκ περιτομῆς. — Aus den außerpaulinischen Stellen des NT, die bei ihren sittlichen Mahnungen an die antipharisäischen Herrenreden anspielen, sei nur Jak. 1, 26 herausgehoben, wo die Parallele τούτου μάταιος ἡ θρησκεία = Mc. 7, 7; Mt. 15, 9: μάτην δὲ σέβονταί με — in Verbindung mit dem Ausdruck: θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος = Mc. 7, 17 ff.; Mt. 15, 10 ff. deutlich erkennbar ist.

2) Es war darum ganz folgerichtig, wenn die Apokalypse nach Anführung einiger Laster schließlich alle Sünder mit καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν (21, 8) und noch deutlicher mit καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος zusammenfaßte.

νος, ταῦτα λογίζεσθε· ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε.

II Petr. 2, 2: *πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας*[1] *βλασφημηθήσεται.*

I Joh. 1, 6: *ἐὰν . . . ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.*

II Joh. 4: *εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.*

III Joh. 3: *καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.*

Διδ. 11, 10: *πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ, ἃ διδάσκει, οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστίν.*

Polyc. ad Phil. V, 2: *μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι, ἐγκρατεῖς περὶ πάντα, εὔσπλαγχνοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου*[2].

So brachte man auch auf dem ethischen Gebiete gegenüber der *παράδοσις* (Mc. 7, 3. 5. 8. 9. 13; Mt. 15, 2. 3. 6. Kol. 2, 8) der *τυφλοὶ ὁδηγοί* (Mt. 15, 14) die *ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*, gegenüber der *διδαχὴ τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων* (Mt. 16, 12), gegenüber den *διδασκαλίαι δαιμονίων* (I Tim. 4, 1) die *διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* (II Joh. 9), gegenüber den *ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων* (Mc. 7, 7; Mt. 15, 9; Kol. 2, 22) die *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* (Mc. 7, 8; Mt. 15, 3. 6), die *ἁγία ἐντολή* (II Petr. 2, 21), *τὴν τῶν ἀποστόλων ἐντολὴν τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* (II Petr. 3, 2) zu sieghafter Geltung.

Aposteldecret und Sittenlehre des NT hatten also gleiche Namen (s. o. S. 98), gleiche Auffassung und — in den antipharisäischen Herrenreden — gleiche Grundlage. Der Gedanke, daß das außerkanonische Aposteldecret etwa von einem Späteren aus den apostolischen Lehrschriften als Quintessenz der sittlichen Mahnungen extrahiert worden sei, ist bei der compendiösen Kürze, der prinzipiellen Einheitlichkeit, der originalen Selbständigkeit des Decretes einerseits und bei den variierenden ausführlichen Darlegungen der neutestamentlichen Lehrschriften andererseits unvollziehbar.

---

1) Zu diesem Ausdruck vgl. Mc. 12, 14 par.: *ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις*, auch die *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* II Petr. 2, 21 findet sich Mt. 21, 32: *ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*.

2) Auch an Stellen wie I Kor. 5, 8; Eph. 4, 24; Tit. 1, 1; I Petr. 1, 22; I Joh. 2, 4; 3, 18 ist das Wort *ἀλήθεια* offenbar in sittlicher Bedeutung gebraucht.

Hat eine schriftlich formulierte *παράδοσις* der apostolischen Zeit vorgelegen, so kann der Consequenz nicht ausgewichen werden, daß das Aposteldecret seine Grundschrift gebildet hat. Und wer aus Gal. 5 und anderen in Betracht kommenden Stellen (s. o. S. 67) beobachtet hat, wie Paulus in seinen Kämpfen mit den judenchristlichen Gegnern die bei dem Apostelconcil ausgesprochenen und im Aposteldecret niedergelegten Gedanken immer wieder durchdenkt und auf die antipharisäischen Herrenreden zurückführt, der erkennt, daß kein anderer als Paulus den *στῦλοι*, vor allem Petrus und Jakobus, die — vielleicht schon latent vorhanden gewesene — Überzeugung zum Bewußtsein gebracht haben wird, die dem Decrete zu Grunde liegt. Es erklärt sich so die Tatsache, daß Paulus auf die *παράδοσις* als eine von ihm unabhängige Autorität sich bezieht und doch bei diesen Beziehungen »originale Conceptionen seines Geistes« darbietet; denn auch das außerkanonische Aposteldecret ist in seiner auf Herrenworten beruhenden Grundauffassung wahrscheinlich ein Product des paulinischen Geistes, das durch seine Aufnahme in die *ἐπιστολὴ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀδελφῶν* (Act. 15, 23) zu einer allgemein anerkannten und selbständigen Grundlage der sittlichen Belehrung geworden war[1].

Man hat wie den ersten Teil der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* so auch eine etwaige neutestamentliche Sittenlehre auf eine jüdische Grundschrift zurückführen wollen[2]. Welches Geistes aber eine solche rein jüdische Grundschrift sein würde, läßt sich aus den Sittenvorschriften folgern, wie sie z. B. das Buch Tobit und die Schrift des Jesus Sirach aufbewahrt haben. Hier finden wir die schönsten — fast neutestamentlich klingenden — Sittenregeln. Aber mitten in die erhebenden Mahnungen, die Tobias seinem Sohne mitgibt, sind Lehren eingestreut, die von engjüdischer Gesetzlichkeit beredtes Zeugnis ablegen; man vgl. Tob. 4, 10: *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται καὶ οὐκ ἐᾷ εἰσελθεῖν*

1) Die von Wendt in seiner Rezension der Seebergschen Schrift über den Katechismus der Urchristenheit gezogene und durch die Seebergschen Ausführungen auch nahegelegte Consequenz, daß bei der Annahme eines Katechismus bedeutsame Ausführungen in den paulinischen Briefen ihre Selbständigkeit für uns verlieren würden (Theol. Lit. Zeitung 1903 N. 25 Sp. 683 f.), ist darum für die Sittenlehre nicht notwendig.

2) A. Seeberg a. a. O. S. 43 f.

εἰς τὸ σκότος, Tob. 4, 12: μὴ λάβῃς γυναῖκα ἀλλοτρίαν, ἣ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ πατέρος σου, διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν. 4, 17: ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς u. a. Wie geistvoll und jeder Gesetzlichkeit zuwider hebt das 35. (LXX 32.) Capitel des Jesus Sirach an: ὁ συντηρῶν νόμον πλεονάζει προσφοράς, θυσιάζων σωτηρίφ ὁ προσέχων ἐντολαῖς κτλ., zeigend, daß fromme Gesinnung und rechtschaffener Wandel die besten Opfer und der schönste Gottesdienst sei; wie tief aber fallen dagegen die unmittelbar sich anschließenden Verse 6 ff. ab: μὴ ὀφθῇς, heißt es, ἐν προσώπῳ κυρίου κενός, und nun folgen doch Mahnungen zur Darbringung von Opfern, Zehnten u. dgl. in treulicher Erfüllung des in der Vorrede v. 10 aufgestellten Programms: ἐπιστήμην προσενεγκάμενος . . . . . προκατασκευαζομένους τὰ ἤθη ἐν νόμῳ βιοτεύειν.

Eine jüdische Sittenlehre also hätte einen ganz anderen Charakter an sich getragen als die in der παράδοσις oder der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων gegebenen sittlichen Mahnungen; sie müßte mehr enthalten haben als diese, nämlich die ceremoniellen Vorschriften. Ohne diese ist ein jüdischer Moralkatechismus undenkbar. Ein christlicher Redactor hätte mithin aus der ihm vorliegenden jüdischen Grundschrift alles Ceremonielle ausscheiden und sie zu einer neuen Schrift umarbeiten müssen.

Gegen diese Annahme aber erhebt — von allem anderen abgesehen — die mehrfach skizzierte prinzipielle Auffassung Widerspruch, die der durchaus gesetzesfreien Sittenlehre des NT eigen ist. Es liegt außer aller Wahrscheinlichkeit, daß die vollständig neue Ethik des Christentums, welche die sittliche Aufgabe des Christen in einem fortgehenden Kampfe mit der Sünde und einem daraus sich ergebenden Wandel im Geiste sucht, auf einer jüdischen Grundschrift basieren soll. Selbst die Moral der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, die gegenüber der Höhe der neutestamentlichen Ethik durch ihr Wertlegen auf das Fasten, durch ihr mehr äußerliches Vollkommenheitsideal u. a. m. eine erhebliche Décadence repräsentiert und statt der einheitlichen Auffassung des NT mehr katechismusartig aneinander gereihte Mahnungen darbietet, ist doch von einem ganz anderen Geiste durchweht, als es bei einer auf jüdischen Vorlagen beruhenden Schrift der Fall sein würde, und gerade die in der Διδαχή ge-

gebene Beschreibung der beiden Wege, der ὁδὸς τῆς ζωῆς und der ὁδὸς τοῦ θανάτου, ist so einheitlich auf das rein Sittliche gerichtet, daß die Vorstellung, als hätte sie früher jüdischen Geist geatmet, kaum möglich erscheint.

Und wenn man es trotz allem für denkbar halten sollte, daß einer jüdischen Sittenlehre alles Ceremonielle genommen und eine prinzipiell christliche Auffassung eingeprägt worden sei, wer sollte die Scheidung des Ceremoniellen und Sittlichen vollzogen, wer eine Autorität geschaffen haben, der auch ein Paulus sich gebeugt hätte? Eine solche Scheidung kann nur durch eine Entscheidung geschehen sein, die von allen Seiten als maßgebend anerkannt wurde, und diese Entscheidung konnte nur dann maßgebend werden, wenn sie nicht von irgend einem unbekannten Christen, sondern von der Muttergemeinde in Jerusalem, insbesondere von den στῦλοι, getroffen war, auf deren Urteil auch ein Paulus so großen Wert legte, daß er die Reise nach Jerusalem unternahm, um — nicht für sich, sondern für seine Gemeinden — die Billigung der Art und Weise seiner Wirksamkeit von den στῦλοι zu gewinnen.

Daß die von der Gemeinde in Jerusalem gegebene, im außerkanonischen Aposteldecret niedergelegte Scheidung und Entscheidung auf die kirchliche Entwicklung die größte Wirkung ausüben mußte, liegt auf der Hand. Wenn auch die Freiheit von den ceremoniellen Gesetzeslasten zunächst nur den Heidenchristen gewährleistet wurde, so war doch die Einheit der Kirche gesichert (Act. 15, 9: οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν), so war der unbeschränkten Tätigkeit der Heidenmission die Tür geöffnet, so war die christliche Freiheit einerseits und die christliche Gebundenheit andererseits im Prinzip anerkannt. Es ist leicht begreiflich, daß die im Decrete ausgesprochene ethische Anschauung Allgemeingut der Kirche ward und ganz von selbst auch — wie es am deutlichsten aus dem Hebräerbrief (13, 9) erhellt — in die judenchristlichen Kreise ihren Einzug hielt[1], um

1) Nur die kleinen Kreise der Ebioniten, der Nazaräer und der ihnen verwandten Gesinnungsgenossen haben der Einwirkung des Decretes und damit des Geistes Christi auf die Dauer widerstanden. Sie wurden aber bald schon in den Bann getan und fielen zuletzt als semichristiani, als die haeresis Minaeorum, der Verachtung anheim. Vgl. Hieronymi epistula 89 ad Augustinum: »qui credentes in Christum propter hoc solum a

so begreiflicher, wenn man die Act. 15, 41 D; 16, 4 berichtete Nachricht für glaubwürdig erachtet, daß Paulus Abschriften des Decretes seinen Gemeinden übergeben habe. Wenn eine solche autoritative Schrift vollends, wie Act. 16, 4 D berichtet wird: *ἐκήρυσσον καὶ παρεδίδοσαν αὐτοῖς μετὰ πάσης παρρησίας τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἅμα παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις* — den neubekehrten Christengemeinden sogleich bei ihrer Gründung überliefert ward, so mußte sie zur Grundlage für den ethischen Teil des Taufunterrichtes sich ausgestalten[1] und konnte ferner zu jener *παράδοσις* oder *διδαχή* sich entwickeln, die der 2. Petrusbrief mit *ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* richtig bezeichnet hat.

Es lag in der Natur der Sache, daß die in dem Aposteldecrete gegebene compendiarische Sittenlehre sehr bald schon Erweiterungen erfuhr. Sind doch auch wir in unserer gegenwärtigen Predigt- und Lehrtätigkeit bestrebt, die prägnanten Worte der Schrift, insbesondere des Herrn, dem Verständnis dadurch näher zu bringen, daß wir sie auf unsere Verhältnisse und Bedürfnisse anwenden und ihnen eine Bedeutung verleihen, die zwar über ihren ursprünglichen, zeitlich, örtlich und casuell begrenzten Sinn hinausgeht, ihrem Geiste aber durchaus entspricht, und wir erfahren dabei die unvergängliche Kraft dieser einzigartigen Worte, von denen jedes, zunächst wie ein Samenkorn der Kirche anvertraut, in seinen verschiedenen Beziehungen und Anwendungen immer mehr sich auswirkt, einem Baume gleich, der durch die Mannigfaltigkeit seiner Blätter und Blüten das ihm einwohnende Leben je länger je mehr offenbart. So forderte auch das in den knappsten Worten gegebene Decret, wenn es den Ge-

patribus anathematizati sunt, quod legis ceremonias Christi evangelio miscuerunt et sic nova confessi sunt, ut vetera non amitterent. Quid dicam de Hebionitis qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur: quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et surrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani.« S. Sommer a. a. O. II, 25.

1) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 211 ff., der über den Hergang bei der Aufnahme ins Christentum ausführliche Hypothesen aufgestellt hat.

meinden zum Kanon der Sittlichkeit dienen und für die verschiedensten Verhältnisse gebraucht werden sollte, zu seiner Erweiterung geradezu heraus.

Die nächstliegende Erweiterung bestand in der Vermehrung der im Apostelдecrete namhaft gemachten drei Laster, die um so leichter geschehen konnte, als diese das ganze Gebiet der Sittenlosigkeit umspannten (vgl. oben S. 78 f.). Der Wunsch, auch diejenigen Laster zu treffen, denen man in den Gemeinden in hervorragendem Maße frönte, führte zur Einreihung ihrer Namen in die autoritative Sittenlehre, und so finden wir denn schon in den neutestamentlichen epistolischen Schriften eine große Mannigfaltigkeit der gebrandmarkten Sünden (vgl. die eingehende Untersuchung von Seeberg[1] und die unten folgende Besprechung der Lasterkataloge).

Das ausführlichere Lasterverzeichnis nun wurde wahrscheinlich die Veranlassung, der *παράδοσις* auch einen Tugendkatalog einzufügen. Dieser lag im Decrete nicht vor. Aber schon bei der Abfassung des Galaterbriefes stellte Paulus dem Lasterkatalog (5, 19—21) ein Verzeichnis der Tugenden (5, 22. 23) entgegen, das ebenso wie die Aufzählung der Tugenden in Kol. 3, 12; Eph. 4, 1 ff.; I Petr. 3, 8 u. a. St. als eine Erweiterung der in dem Decrete ausgesprochenen Mahnung: *εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* — gelten könnte[2].

Auffallend ist ferner die Tatsache[3], daß dreimal im NT und ähnlich in der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* wie auch im Barnabasbriefe (Kol. 3, 18—4, 1; Eph. 5, 22—6, 9; I Petr. 3, 1—7; *Διδ.* IV, 10. 11; Barn. 19, 7) in unmittelbarem Anschluß an die allgemein sittlichen Mahnungen eine Haustafel dargeboten ward, die den verschiedenen Hausständen Verhaltungsregeln an die Hand gab, und es liegt die Vermutung nahe, daß es nötig erschien, die Ordnungen des Hauses, die ja durch das Christentum nicht etwa in libertinistischer Weise aufgelöst, sondern mit neuem Geiste erfüllt werden sollten, festzusetzen und als eine besonders wichtige Forderung des »*εὖ πράττειν*« in die *παράδοσις* aufzunehmen.

1) A. Seeberg a. a. O. S. 12 ff.; 25 ff.
2) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 20 ff.
3) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 37 ff.

Diejenige Erweiterung endlich, die den Geist des Decretes am tiefsten erfaßt hat, war die Einfügung der Warnung: *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* (Gal. 5, 21; I Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5, ähnlich I Thess. 4, 6; Kol. 3, 6; Röm. 1, 32; Ebr. 13, 4; Apok. 21, 8; 22, 15), eine Warnung, die das inhaltschwere *ἐπάναγκες* des Decretes aufnimmt und seine Bedeutung zum Ausdruck und zum Verständnis bringt[1].

Durch diese Erweiterungen — mögen sie eine mündliche Tradition darstellen oder eine frühzeitige schriftliche Fixierung erfahren haben — war der Übergang zu dem ersten Teile der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* von selbst gegeben. Trotz des oben (S. 104) charakterisierten Abstandes der sittlichen Auffassung der *Διδαχή* von der prinzipiellen Anschauung des Decretes bezw. der neutestamentlichen *παράδοσις* ist doch eine gegenseitige Verwandtschaft unverkennbar. Man vgl.

Διδ.	Act. 15 D. 16 D.
Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν	15, 23: *οἱ ἀπόστολοι... τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς*
	15, 28: *ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*
I, 2: *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει*	15, 29: *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*
I, 4: *ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν*	15, 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας*
III, 1: *φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ*	15, 29: *ἀπέχεσθαι*

1) A. Seeberg macht a. a. O. S. 10 f. mit Recht darauf aufmerksam, daß in unserer Formel *βασιλεία* stets artikellos gebraucht ist, während das Wort sonst bei Paulus fast immer den Artikel hat (Röm. 14, 17; I Kor. 4, 20; Eph. 5, 5; Kol. 1, 13; 4, 11; I Thess. 2, 12; II Thess. 1, 5). Entspricht also die Wendung dem paulinischen Sprachgebrauch nicht, so wird dadurch ihr formelhafter Charakter wahrscheinlich. Vgl. oben S. 54 f.

Διδ.	Act. 15 D. 16 D.
III, 2: *μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον*	*αἵματος*
III, 3: *μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν*	*πορνείας*
III, 4: *μὴ γίνου οἰωνοσκόπος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν*	*εἰδωλοθύτων*
IV, 10: (*ὁ θεὸς*) *ἔρχεται . . . ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν*	15, 29: *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*
IV, 13: *οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες* (cf. II, 1: *ἐντολή*)	16, 4: *παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολάς*
IV, 14: *αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς*	15, 29: ambulantes
V, 1: *ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός ἐστιν αὕτη· . . . .*	
φόνοι . . .	15, 29: *αἵματος*
πορνεῖαι	*πορνείας*
εἰδωλολατρίαι . . .	*εἰδωλοθύτων*
VI, 3: *περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον·*	15, 28 f.: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*
ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε, λατρεία γάρ ἐστι θεῶν	*πλὴν τούτων ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων.*

Wenn man diese Parallelen überschaut, dazu die noch zahlreicheren Anklänge der *Διδαχή* an die mehrfach erörterten sittlichen Ermahnungen des NT ins Auge faßt und endlich erwägt, daß diese *Διδαχή* für ihre Sittenregeln dieselben Namen gebraucht, wie sie uns für die Sittenlehre des NT entgegengetreten sind: *διδαχή, ἐντολή, ὁδός* (s. o. S. 95), auch ihre Mahnungen in gleicher Weise wie das NT (s. o. S. 101 f.) letzlich auf den Herrn zurückführt (Überschrift: *διδαχὴ κυρίου;* IV, 13: *ἐντολὰς κυρίου*), so wird es allerdings höchst wahrscheinlich, daß der erste Teil der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* nichts anderes ist als die aus dem außerkanonischen Apostoldecrete hervorgegangene,

nach und nach erweiterte, schriftlich fixierte und definitiv formulierte Sittenlehre der nachapostolischen Zeit[1].

Diejenigen Bestandteile des außerkanonischen Aposteldecretes aber, die auf die kirchliche Sittenlehre am längsten selbständig eingewirkt haben, auch dann noch, als die gesetzesfreie Entscheidung der Apostel in der Kirche längst vergessen und ihr Decret in eine Speiseregel umgewandelt war, sind der (erweiterte) Lasterkatalog und die goldene Regel. Ihnen muß noch eine besondere Besprechung gewidmet werden.

Die Lasterkataloge — d. h. die Aufzählungen der Laster, deren Vermeidung gefordert wird — spielen schon im NT eine Rolle, treten in ausgedehntester Form in der *Διδαχή* und dem Barnabasbriefe auf und haben sich unabhängig von dem Aposteldecret und den neutestamentlichen Citierungen bis in das 11. Jahrhundert hinein in den verschiedensten Gestaltungen erhalten. Ihre Entwicklung, wie sie aus folgender Zusammenstellung ersichtlich wird, ist nicht ohne Interesse[2].

1. Gal. 5, 19—21.

φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις,

1) Eine interessante Erinnerung an die vom Apostelconcil festgesetzte »Lehre« findet sich in der sog. Didascalia und den von ihr abhängigen Constitutiones Apostolorum. Hier wird berichtet, daß durch die Irrlehren der Judenchristen *τῆς ἐκκλησίας ὅλης κινδυνευούσης* die zwölf Apostel veranlaßt worden seien, in Jerusalem zusammenzukommen und eine doppelte *διδασκαλία* kundzugeben, eine Glaubenslehre und eine Sittenlehre. Als die letztere wird das Aposteldecret bezeichnet, das im wesentlichen nach dem kanonischen Texte citiert wird (VI, 12).

2) Aus der neuesten Literatur über die Lasterkataloge sei hervorgehoben: A. Harnack, Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus. Texte und Untersuchungen V, 1. 1888. S. 86 ff.; v. Soden in »Theolog. Abhandl., Carl v. Weizsäcker gewidmet 1892.« S. 149; A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte. 1894. II, 176 ff.; Wernle, Der Christ und die Sünde 1897. S. 129 ff.; Sturm, Der Apostel Paulus und die evangel. Überlieferung. Programm 118 der 2. Städt. Realschule zu Berlin. 1900. Feine, Jesus Christus und Paulus. 1902. S. 142. 294 ff.; v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. 1902. S. 282 ff., vor allem A. Seeberg a. a. O. S. 12—37.

φθόνοι, (φόνοι,) μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.

2. I Kor. 5, 11.

νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.

3. I Kor. 6, 9. 10.

οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.

4. II Kor. 12, 20. 21.

φοβοῦμαι γὰρ μή πως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς . . . ., μή πως ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι· . . . καὶ πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ, ᾗ ἔπραξαν.

5. Röm. 1, 24—32.

διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς, οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν·

διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν, ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.

καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὑβριστάς, ὑπερηφάνους,

ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀνελεήμονας· οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.

6. Röm. 13, 13.

εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ.

7. Kol. 3, 5—8.

νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ. ...ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις· νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.

8. Eph. 5, 3—5.

πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις, καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία. τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

9. I Tim. 1, 9. 10.

εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις, ἀνδροφόνοις, πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, ἀνδραποδισταῖς, ψεύσταις, ἐπιόρκοις, καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται.

10. II Tim. 3, 2—4.

ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι, φιλάργυροι, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι, βλάσφημοι, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, ἀνόσιοι, ἄστοργοι, ἄσπονδοι, διάβολοι, ἀκρατεῖς, ἀνήμεροι, ἀφιλάγαθοι, προδόται, προπετεῖς, τετυφωμένοι, φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι.

11. I Petr. 2, 1.

ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς.

12. I Petr. 4, 3.

ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις.

13. II Petr. 2, 9—14.

οἶδεν κύριος . . . ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταί, αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες . . . ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκατα παύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους. καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα.

14. Apok. 9, 20. 21.

οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα . . . ., καὶ οὐ μετενόησαν . . οὔτε ἐκ τῶν φαρμακιῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.

15. Apok. 17, 3—6.

καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας . ., ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς . ., μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.

16. Apok. 21, 8.

τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

17. Apok. 22, 15.

ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος.

18. Mc. 7, 21. 22.

ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογι-

σμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη· πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

19. Mt. 15, 19. 20.

ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. ταῦτά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.

20. Lc. 18, 11.

ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο· ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι, ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης.

21. *Διδαχή* III, 1—6.

τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ. Μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τοιούτων ἁπάντων φόνοι γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν· μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων μοιχεῖαι γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν· μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων εἰδωλολατρία γεννᾶται. Τέκνον μου, μὴ γίνου ψεύστης· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπήν· μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενόδοξος· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων κλοπαὶ γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου γόγγυσος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν βλασφημίαν· μηδὲ αὐθάδης μηδὲ πονηρόφρων. ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων βλασφημίαι γεννῶνται.

22. *Διδαχή* V, 1. 2.

ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός ἐστιν αὕτη· πρῶτον πάντων πονηρά ἐστι καὶ κατάρας μεστή· φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρίαι, μαγεῖαι, φαρμακίαι, ἁρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὕψος, ἀλαζονεία. Διῶκται ἀγαθῶν, μι-

σοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος, οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν πραΰτης καὶ ὑπομονή, μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί, πανθαμάρτητοι· ῥυσθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἁπάντων.

23. I Clem. 30, 1.

ἁγίου οὖν μερὶς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα, φεύγοντες καταλαλιάς, μιαράς τε καὶ ἀνάγνους συμπλοκάς, μέθας τε καὶ νεωτερισμοὺς καὶ βδελυκτὰς ἐπιθυμίας, μυσερὰν μοιχείαν, βδελυκτὴν ὑπερηφανίαν [1].

24. Barn. 20.

ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός ἐστιν σκολιὰ καὶ κατάρας μεστή. ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστιν τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν· εἰδωλολατρεία, θρασύτης, ὕψος δυνάμεως, ὑπόκρισις, διπλοκαρδία, μοιχεία, φόνος, ἁρπαγή, ὑπερηφανία, παράβασις, δόλος, κακία, αὐθάδεια, φαρμακεία, μαγεία, πλεονεξία, ἀφοβία θεοῦ. Διῶκται τῶν ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεύδη, οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ, οὐ κρίσει δικαίᾳ, χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ ἀλλὰ ἐπὶ τὸ πονηρόν, ὧν μακρὰν καὶ πόρρω πραΰτης καὶ ὑπομονή, ἀγαπῶντες μάταια, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεῶντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, εὐχερεῖς ἐν καταλαλιᾷ, οὐ

1) Der Lasterkatalog I Clem. 35, 5: ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιάς, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ ἀφιλοξενίαν. ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς — enthält zwar einige wenige originale Stücke, ist aber im übrigen nur ein Citat von Röm. 1. 29ff.

γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον καὶ καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί, πανθαμάρτητοι.

25. Herm. Mand. 8, 3. 4. 5.

ποταπαί, φημί, κύριε, εἰσὶν αἱ πονηρίαι ἀφ' ὧν δεῖ με ἐγκρατεύεσθαι; Ἄκουε, φησίν· ἀπὸ μοιχείας καὶ πορνείας, ἀπὸ μεθύσματος ἀνομίας, ἀπὸ τρυφῆς πονηρᾶς, ἀπὸ ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ πολυτελείας πλούτου καὶ καυχήσεως καὶ ὑψηλοφροσύνης καὶ ὑπερηφανίας, καὶ ἀπὸ ψεύσματος καὶ καταλαλιᾶς καὶ ὑποκρίσεως, μνησικακίας καὶ πάσης βλασφημίας. ταῦτα τὰ ἔργα πάντων πονηρότατά εἰσιν ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων. ἀπὸ τούτων οὖν τῶν ἔργων δεῖ ἐγκρατεύεσθαι τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ. ὁ γὰρ μὴ ἐγκρατευόμενος ἀπὸ τούτων οὐ δύναται ζῆσαι τῷ θεῷ. ἄκουε οὖν καὶ τὰ ἀκόλουθα τούτων. Ἔτι γάρ, φημί, κύριε, πονηρὰ ἔργα ἐστί; Καί γε πολλά, φησίν, ἔστιν ἀφ' ὧν δεῖ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ἐγκρατεύεσθαι· κλέμμα, ψεῦδος, ἀποστέρησις, ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία πονηρά, ἀπάτη, κενοδοξία, ἀλαζονεία, καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν.

26. Herm. Sim. 6, 5, 5. 6.

ποῖαι, φημί, κύριε, τρυφαί εἰσι βλαβεραί; Πᾶσα, φησί, πρᾶξις τρυφή ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ, ὃ ἐὰν ἡδέως ποιῇ· καὶ γὰρ ὁ ὀξύχολος τῷ ἑαυτοῦ πάθει τὸ ἱκανὸν ποιῶν τρυφᾷ· καὶ ὁ μοιχὸς καὶ ὁ μέθυσος καὶ ὁ κατάλαλος καὶ ὁ ψεύστης καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἀποστερητὴς καὶ ὁ τούτοις τὰ ὅμοια ποιῶν τῇ ἰδίᾳ νόσῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖ· τρυφᾷ οὖν ἐπὶ τῇ πράξει αὐτοῦ.

27. Herm. Sim. 9, 15, 3.

ἄκουε, φησί, καὶ τὰ ὀνόματα τῶν γυναικῶν τῶν τὰ ἱμάτια μέλανα ἐχουσῶν· καὶ ἐκ τούτων δ' εἰσὶ δυνατώτεραι· ἡ πρώτη Ἀπιστία, ἡ δευτέρα Ἀκρασία, ἡ δὲ τρίτη Ἀπείθεια, ἡ δὲ τετάρτη Ἀπάτη. Αἱ δὲ ἀκόλουθοι αὐτῶν καλοῦνται Λύπη, Πονηρία, Ἀσέλγεια, Ὀξυχολία, Ψεῦδος, Ἀφροσύνη, Καταλαλιά, Μῖσος. ταῦτα τὰ ὀνόματα ὁ φορῶν τοῦ θεοῦ δοῦλος τὴν βασιλείαν μὲν ὄψεται τοῦ θεοῦ, εἰς αὐτὴν δὲ οὐκ εἰσελεύσεται.

28. Polycarpi ad Phil. II, 2.

ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας, πλεονεξίας, φιλαργυρίας, καταλαλιᾶς, ψευδομαρτυρίας.

29. Justini Dial. c. Tryph. 93, 1.

ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιοῦτα.

30. Justini Dial. c. Tryph. 95.

πάντα τὰ ἔθνη . . . εἰδωλολατροῦντα καὶ παιδοφθοροῦντα καὶ τὰ ἄλλα κακὰ ἐργαζόμενα.

31. Justini Apol. II, 2. 5.

μήτε μοιχὸν μήτε πόρνον μήτε ἀνδροφόνον μήτε λωποδύτην μήτε ἅρπαγα μήτε ἁπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον. . . . . φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν.

32. (Justini) oratio ad Gent. c. 5.

πρῶτον, ἐπιθυμίαν, δι' ἧς πᾶν δεινὸν φύεται, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐριθεῖαι, θυμοὶ καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

33. Apol. Aristidis ed. Hennecke p. 36 f. (nach Seeberg in Zahns Forschungen V, 396 ff. c. XV, 4—6; s. o. S. 13).

οὐ μοιχεύουσιν, οὐ πορνεύουσιν, οὐ ψευδομαρτυροῦσιν, [und] leugnen nicht ein anvertrautes Gut, *οὐκ ἐπιθυμοῦσι τὰ ἀλλότρια,* . . . . Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an, ... [und von der] Speise der Götzenopfer essen sie nicht . . . ., und ihre Männer enthalten sich jeder ungesetzlichen Verbindung und jeder Befleckung in der Hoffnung auf die [zukünftige Vergeltung in der] anderen Welt.

34. Theophilus ad Autol. I, 2.

δεῖξον οὖν καὶ σὲ σεαυτόν, εἰ οὐκ εἶ μοιχός, εἰ οὐκ εἶ πόρνος, εἰ οὐκ εἶ κλέπτης, εἰ οὐκ εἶ ἅρπαξ, εἰ οὐκ εἶ ἀποστερητής, εἰ οὐκ εἶ ἀρσενοκοίτης, εἰ οὐκ εἶ ὑβριστής, εἰ οὐκ εἶ λοίδορος, εἰ οὐκ εἶ ὀργίλος, εἰ οὐκ εἶ φθονερός, εἰ οὐκ εἶ ἀλαζών, εἰ οὐκ εἶ ὑπερόπτης, εἰ οὐκ εἶ πλήκτης, εἰ οὐκ εἶ φιλάργυρος, εἰ οὐ γονεῦσιν ἀπειθής, εἰ οὐ τὰ τέκνα σου πωλεῖς.

35. Theophilus ad Autol. II, 34 (s. o. S. 13).

ἐδίδαξαν οἱ προφῆται ὅτι εἷς ἐστιν θεὸς καὶ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου καὶ πορνείας, κλοπῆς, φιλαργυρίας, ὅρκου, ψεύδους, ὀργῆς καὶ

πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας . . . . ., καὶ οὕτως ὁ δικαιοπραγῶν ἐκφύγῃ τὰς αἰωνίους κολάσεις καὶ καταξιωθῇ τῆς αἰωνίου ζωῆς παρὰ τοῦ θεοῦ.

36. [Apocal. Baruch (ed. James. Texts and studies 1897) c. 4.
φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ἐπιορκεῖαι, κλοπαὶ καὶ τὰ τούτων ὅμοια.

37. Apocal. Baruch c. 8.
θεωρῶν τὰς ἀνομίας καὶ τὰς ἀδικίας τῶν ἀνθρώπων, ἤγουν πορνείας, μοιχείας, κλοπάς, ἁρπαγάς, εἰδωλολατρείας, μέθας, φόνους, ἔρεις, ζήλη, καταλαλιάς, γογγυσμούς, ψιθυρισμούς, μαντείας καὶ τὰ τούτων ὅμοια, ἅτινα οὐκ ἐστι τῷ θεῷ ἀρεστά.

38. Apocal. Baruch c. 13.
φόνος . . .. πορνεῖαι, μοιχεῖαι, κλεψίαι, καταλαλιαί, ἐπιορκίαι, φθόνοι, μέθαι, ἔρεις, ζῆλος, γογγυσμός, ψιθυρισμός, εἰδωλολατρισμός, μαντεία καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.]

39. Altercatio Simonis et Theophili c. 21 (Texte und Untersuchungen I, 3. S. 28).
(Circumcisio est,) ut circumcidamus nos libidinem, avaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationem [1].

40. Apocal. Pauli c. 6.
fornicationes, adulteria, homicidia, furta, periuria, magia, maleficia.

41. Acta Joannis (ed. Bonnet p. 35 f.).
ὁ δὲ μοιχείᾳ χαίρων . . ., ὁ δὲ τοῖς δεομένοις μὴ κοινωνῶν . . ., ὁ δὲ ὀργίλος καὶ μανιώδης . . . ., ὁ δὲ μέθυσος καὶ αἱρετικός . . ., ὁ δὲ χρυσῷ χαίρων . . ., ὁ δὲ μαλακαῖς ἐσθῆσι νικώμενος . . ., ὁ δὲ φονεύς . . ., ὁμοίως καὶ ὁ φαρμακός, ὁ περίεργος, ὁ ἅρπαξ, ὁ ἀποστερητής, ὁ ἀρσενοκοίτης, ὁ κλέπτης.

42. Test. XII patr., Levi c. 17.
ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ἑβδοματικῷ ἥξουσιν ἱερεῖς εἰδωλολα-

1) Ähnlich sagt Justin im Dial. c. Tryph. 114, ohne einen förmlichen Lasterkatalog zu geben: ἡμῶν δὲ ἡ περιτομή, ἥτις δευτέρα ἀριθμῷ, ... διὰ τῶν λόγων τῶν διὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ ἀκρογωνιαίου λίθου καὶ τοῦ ἄνευ χειρῶν τμηθέντος περιτέμνειν ἡμᾶς ἀπό τε τῆς εἰδωλολατρείας καὶ πάσης ἁπλῶς κακίας· ὧν αἱ καρδίαι οὕτως περιτετμημέναι εἰσὶν ἀπὸ τῆς πονηρίας.

τροῦντες, μάχιμοι, φιλάργυροι, ὑπερήφανοι, ἄνομοι, ἀσελγεῖς, παιδοφθόροι, κτηνοφθόροι.

43. Clem. Alex. Strom. VII, 12, 75; p. 877.

αὐτίκα νηστεύει κατὰ τὸν βίον φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἐξ ὧν αἱ πᾶσαι ἐκφύονται κακίαι· πορνείας γὰρ ἤδη πολλάκις τρεῖς τὰς ἀνωτάτω διαφορὰς παρεστήσαμεν κατὰ τὸν ἀπόστολον, φιληδονίαν, φιλαργυρίαν, εἰδωλολατρείαν.

44. Tertulliani de pud. 19.

sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei [1].

45. Tertulliani adv. Marcionem IV, 9.

significato per nationes emundationis in Christo lumine earum, quae septem maculis capitalium delictorum inhorrerent, idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude [1].

46. Pseudoclementis de virginitate I, 8 (Funk, Patres apostolici II, 2).

in iis, qui veraciter fideles sunt et in quibus spiritus Christi habitat, inesse nequit carnis prudentia, quod est scortatio, contaminatio, impudicitia, idololatria, incantatio, inimicitia, aemulatio, contentio, iracundia, lites, dissidia, invidia, ebrietas, commessatio, scurrilitas, stultiloquium, risus effusus, calumnia, insusurrationes, acerbitas, stomachus, vociferatio, convicium, petulantia, malignitas, scelerum mendacitas, loquacitas, nugiloquium, minae, stridor dentium, incriminatio, vexatio, contemptio, percussio, animi elatio, arrogantia, gloriatio, tumor animi, iactatio generis, formae, dignitatis, opulentiae, potentiae, litigium, iniuria, praestandi cupiditas, odium, inimicitia, invidia, perfidia, vindicta, crapula, gula, avaritia, quae est idololatria, cupiditas, quae radix est omnium malorum, studium ornatus, vana gloria, imperandi cupiditas, imprudentia et superbia,

1) Tertullian nennt hier diejenigen Sünden, die von den Montanisten als Todsünden bezeichnet wurden (quae veniam non capiant); negatio und falsum testimonium scheinen als identisch gelten zu sollen (vgl. u. S. 143 ff.).

quae vocatur mors cuique Deus resistit. Quicumque (vitia) haec aut his similia habet, is homo carnalis est.

17. Pistis Sophia ed. Schwartze et Petermann 1851. p. 254 f.

αποτασσετε κοσμῳ toti et *ὑλῃ* toti, quae in eo, atque eius curis omnibus atque eius peccatis omnibus . . . *αποτασσετε* murmuri . . . *αποτασσετε* invocationi *αποτασσετε* linguae mendaci *αποτασσετε* testibus mendacibus *αποτασσετε* iactationibus et superbiae *αποτασσετε* amori proprio *αποτασσετε* loquacitati *αποτασσετε* condemnationibus (?) malis *αποτασσετε* cupiditatibus avaritiae *αποτασσετε* dilectioni *κοσμου αποτασσετε* rapiuis *αποτασσετε* verbis malis *αποτασσετε πονηριᾳ αποτασσετε* immisericordiis *αποτασσετε* iracundiis *αποτασσετε* convicio *αποτασσετε* rapinis *αποτασσετε* latrociniis *αποτασσετε καταλαλιαις αποτασσετε* pugnis et rixis *αποτασσετε* indocilitati *αποτασσετε κακουργιαις αποτασσετε απονοιᾳ αποτασσετε* adulteriis *αποτασσετε* homicidiis *αποτασσετε* immisericordiis et *ασεβειαις αποτασσετε* impietati *αποτασσετε φαρμακιαις αποτασσετε* blasphemiis *αποτασσετε* doctrinis *πλανης*.

18. Pseudocypriani de aleatoribus cap. 5; ed. Harnack p. 19 f.

multae enim sunt temptationes eius (sc. servi dei), quarum primordia sunt: idolatria (sic!), moechiae, furta, rapinae, avaritia, fraus, ebrietas, inpatientia, adulteria, homicidia, zelus, perfidia, falsa testimonia, eloquium falsum, invidia, extollentia, maledictum, error, et si qua sunt similia quae his congruunt.

49. Hom. Clem. 1, 18.

διὰ ταῦτα πλάνη, εἶτα ἀφοβία, ἀπιστία, πορνεία, φιλαργυρία, κενοδοξία καὶ ἄλλα τοιαῦτα μυρία κακά.

50. Hom. Clem. 11, 27.

δικαίῳ γὰρ ὄντι σοι μόνον ἔλειπε τὸ πρὸς σωτηρίαν βαπτισθῆναι, ἀδίκῳ δὲ πρὸς τῷ βαπτισθῆναι εἰς ἄφεσιν τῶν ἐν ἀγνοίᾳ πεπραγμένων ὑποκαταλείπεται κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἀσεβείας ἡ ἐπὶ τὸ βάπτισμα εὐποιΐα. . . . . δικαίου δὲ θέλημα τὸ μὴ ἀδικεῖν. ἀδικία δέ ἐστιν φονεύειν, μοιχεύειν, μισεῖν, πλεονεκτεῖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια· τούτων δὲ εἴδη πολλά.

51. Hom. Clem. 17, 16.

ἴσμεν πολλοὺς . . . εἴδωλα σέβοντας καὶ μοιχεύοντας καὶ κατὰ πάντα ἁμαρτάνοντας.

52. Recogn. Clem. 4, 36.

causae autem, quibus maculetur istud indumentum. hae sunt: si quis recedat a patre . . . ., alium recipiens doctorem praeter Christum . . . .: haec sunt, quae usque ad mortem baptismi polluunt indumentum. Quae vero in actibus polluunt, ista sunt: homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt: participare daemonum mensae etc.

53. Macarii lib. de libertate mentis c. 4.

οὕτω δὴ καὶ ἡ ψυχὴ φθείρεται πονηροῖς συνδοιάζουσα καὶ μιαροῖς λογισμοῖς, συνάδουσά τε αὐτοῖς καὶ συντιθεμένη· οὐχὶ τοῖς τῆς πονηρίας μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑκάστης κακίας· οἷον ἀπιστίας, δόλου, κενοδοξίας, ὀργῆς καὶ φθόνου καὶ ἔριδος.

54. Epiph. Haer. LVIII, 2. p. 490 BC.

ἔσωθεν γάρ, φησίν, ἐκπορεύονται πορνεῖαι, μοιχεῖαι, ἀσέλγειαι καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

55. Euseb. Hist. Eccl. III, 33, 3.

(Πλίνιος) Τραϊανῷ οὖν τῷ βασιλεῖ ἀνεκοινώσατο λέγων ἔξω τοῦ μὴ βούλεσθαι αὐτοὺς εἰδωλολατρεῖν οὐδὲν ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς ηὑρηκέναι. ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο, ἀνίστασθαι ἔωθεν τοὺς Χριστιανοὺς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν, καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν κωλύεσθαι φονεύειν, μοιχεύειν, πλεονεκτεῖν, ἀποστερεῖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

56. Pseudoignatius ad Antioch. c. 11 (s. o. S. 14).

περὶ δὲ γοητείας ἢ παιδεραστείας ἢ φόνου περιττὸν τὸ γράφειν, ὁπότε ταῦτα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπηγόρευται πράττειν.

57. Anastasii Sin. qu. 15 p. 180.

ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν πονηραῖς πράξεσι θεωρουμένη· ἐν αὐτῇ γάρ ἐστιν ἄγνοια θεοῦ, δι' ἣν γίνονται φόνοι, πορνεῖαι καὶ τὰ λοιπά.

58. Constit. apostolicae VII, 18.

ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν πράξεσι πονηραῖς θεωρουμένη· ἐν αὐτῇ γὰρ ἄγνοια τοῦ θεοῦ καὶ πολλῶν θεῶν εἰσαγωγή, δι' ὧν φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ἐπιορκίαι, ἐπιθυμίαι παράνομοι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγίαι, φαρμα-

κεῖαι, ἁρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδίαι, δόλοι, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὑψηλοφροσύνη, ἀλαζονεία, ἀφοβία, διωγμὸς ἀγαθῶν, ἀληθείας ἔχθρα, ψεύδους ἀγάπη, ἄγνοια δικαιοσύνης, οἱ γὰρ τούτων ποιηταὶ οὐ κολλῶνται ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ· ἀγρυπνοῦσιν οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν· οὗ μακρὰν πραότης καὶ ὑπομονή· μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι ἐνδεόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ὑπερόπται, πανθαμάρτητοι. ῥυσθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων πάντων.

59. Constit. apost. VII, 20.

οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, λέγω δὴ βλασφημίαι, καταλαλιαὶ καὶ εἴ τι τοιοῦτον.

60. Αἱ διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων c. 2.

φόνος, πορνεία, μοιχεῖαι, εἰδωλολατρεία, κλοπή, βλασφημία.

61. S. Pirmini abbatis de singulis libris canonicis scarapsus. Migne Patrol. s. l. 89. Caspari, Kirchenhistorische Anekdota S. 151 ff.

idololatriam, veneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, rixas, animositates, provocationes, haereses, invidiam, zelum, commessationes, nolite et alia facere, quae apostolus contestatur ut hoc non faciatis.

62. Canones Hippolyti cap. XXX: ed. H. Achelis (Texte und Untersuchungen VI, 4. S. 284 f.).

decet enim christianum, ut ambulet in mandatis Christi, assimilatus deo, sicut filii dilecti assimilantur in omni re Christo. Neque enim blasphemant, neque scortantur, neque sunt irrisores neque obtrectatores, non vitiose vivunt cum otiosis mulieribus, a mendaciis sunt alieni, non capiunt ea, quae pereunt, non sunt contumaces neque amatores venti, neque iracundiam adversus aliquem retinent, non sunt murmurantes, neque iudicant res alienas, neque dispertiunt patrimonia sua ad negotia, in quibus nulla salus, neque perficiunt ea, quae legi non consonant, neque abiciunt misericordiam.

Falsum testimonium non pronuntiant, neque voraces neque bibuli neque cupidi, neque amatores mundi neque amatores mulierum sunt, sed uni coniugi rito matrimonio innati, non invidiosi, non negligentes in frequentandis ecclesiis, filios suos educant in timore dei, neque fugiunt a persecutionibus. Lectioni et meditationi, quod audierunt, incumbunt, ab iniuriis abstinent, manus eorum non sunt celeres ad percutiendum, celeriter autem solvunt aes alienum, ne propter eos blasphemetur nomen domini. Non sunt pigri, non obliviscuntur indigentium, qui ab iis expetunt, non divulgant secreta sibi concredita, terminos non transferunt, usuram non captant, sunt potius amatores peregrinorum, contumelia non afficiunt eos, qui e longinquo veniunt, sed in numero filiorum suorum eos habent, non sunt difficiles in dando et accipiendo, duplici mensura ad librandum et metiendum non utuntur, neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus. Iuramenta omnino non adhibent neque cum alienis familiariter vivunt, deo servientes et opera perficientes, mandata evangelii non transgrediuntur, quod annuntiatum est omni creaturae, quae sub coelo est.

63. Ammonitio sive predicatio sancti Bonifacii Episcopi de abrenuntiatione in baptismate (ap. Pez, Thesaurus Anecdotorum IV, 2, 4).

audite, fratres, et adtentius cogitatis quid in baptismo renuntiastis. Abrenuntiastis enim diabolo et omnibus operibus eius et omnibus pompis eius. Quid sunt ergo opera diaboli? Haec sunt: superbia, idolatria (sic!), invidia, homicidium, detractio, mendacium, periurium, odium, fornicatio, adulterium, omnis pollutio, furta, falsum testimonium, rapina, avaritia, gula, ebrietas, turpiloquia, contentiones, ira, beneficia (sic!), incantationes, et sortilegos exquirere, strigas et fictos lupos credere, abortum facere, dominis inobedientes esse, filacteria habere. Haec et his similia mala opera sunt diaboli, et his omnibus in baptismo renuntiastis, et sicut apostolus dicit: qui talia agunt, digni sunt morte et regnum dei non consequentur.

64. Mittelalterliche Rede an Getaufte (aus einer Handschrift von Montpellier aus dem 10./11. Jahrhundert; mitgeteilt von Caspari, Kirchenhistor. Anekdota S. 197).

(Christus) docuit eos, ut . . . . baptizarent eas (sc. gentes) . . . . et praeciperent eis, ut recederent a vitiis diaboli, id est ab homicidio, a furto, a periurio, a fornicatione et omni malo.

65. Doctrina apostolorum (ex cod. Mellicensi. R. 52. saec. XI).

omne autem quod tibi non vis fieri, alio ne feceris. Interpretatio autem horum verborum haec est: [Non moechaberis,] non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non puerum violaveris, non fornicaveris, non malefacies, non medicamenta mala facies, non occides filium in abortum, nec natum succides. Non concupisces quidquam de re proximi tui. Non periurabis. Non male loqueris. Non eris memor malorum factorum. Non eris duplex in consilium dandum neque bilinguis: tendiculum enim mortis est lingua. Non erit verbum tuum vacuum nec mendax. Non eris cupidus nec avarus nec rapax nec adolator[1].

Es ist ein buntes Bild, das diese Sündenverzeichnisse geringeren und größeren Umfangs gewähren. Neben den zahlreichen Katalogen, welche die Laster selbst aufzählen, finden sich auch

1) Von Interesse dürfte das Verzeichnis derjenigen Gelübde sein, deren Übernahme Buddha seinen Anhängern zur Pflicht machte: Kein lebendiges Wesen zu töten oder zu verletzen, nicht zu stehlen, sich aller geschlechtlichen Ausschweifung und jedes unerlaubten geschlechtlichen Umgangs zu enthalten, nicht zu lügen und zu betrügen, nicht zu ungehöriger Zeit zu essen, sich aller weltlichen und zerstreuenden Vergnügungen zu enthalten, den Gebrauch des Schmuckes, der wohlriechenden Wasser, Öle, Salben zu vermeiden, die Benutzung üppiger Betten aufzugeben und auf hartem niedrigen Lager zu schlafen, immerdar in freiwilliger Armut zu leben. — Einen griechischen Lasterkatalog führt v. Dobschütz (Die urchristlichen Gemeinden S. 282 f.) aus Lysis Pythag. an (bei Jamblich. de vita Pythag. 17, 18 p. 57 Nauck): aus der *ἀκρασία* erwachsen *ἄθεσμοι γάμοι καὶ φθοραὶ καὶ μέθαι καὶ (αἱ) παρὰ φύσιν ἁδοναὶ καὶ σφοδραί τινες ἐπιθυμίαι*; aus der *πλεονεξία* entstehen *ἁρπαγαί, λᾳστεῖαι, πατροκτονίαι, ἱεροσυλίαι, φαρμακεῖαι καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά.*

Die 22 alphabetisch geordneten Sünden, die von den Juden am großen Versöhnungstag gebeichtet wurden, waren folgende:
אשמנו — בגדנו — גזלנו — דברנו דפי — הטינו — והרשענו — זדנו — חמסנו — טפלנו שקר — יעצנו רע — כזבנו — לצנו — מרדנו — נאצנו — סררנו — עוינו — פשענו — צררנו — קשינו ערף — רשענו — שחתנו — תעבנו תעינו תדחנו.

Vgl. auch Sap. Sal. 14, 22—31; Henoch slav. 10, 4 f.; Baruch gr. — sl. 4. 8. 13.

persönlich gehaltene Verzeichnisse der Lasterhaften (No. 2. 3. 9. 10. 13. 16. 17. 20. 31. 34. 41), während einige wenige die Ausübung der Laster in Analogie des Dekalogs durch Verba charakterisieren (30. 33. 50. 51. 55. 62); in einer Anzahl von größeren Katalogen sind die Laster sowohl neutrisch als personal als verbal gekennzeichnet (5. 22. 24. 58, teilweise 65). — Die Mehrzahl der Kataloge wollen im Allgemeinen die Sünden nennen, vor denen der Christ sich hüten soll, etliche aber beziehen sich auf den Empfang der Taufe bezw. der Beschneidung Christi, als der Gabe, welche die Aufgabe des Kampfes mit der Sünde in sich schließe (39. 50. 52. 64); noch deutlicher bezeichnet die Ammonitio Bonifacii (63) die Laster als die Werke des Teufels, denen der Christ bei der Abrenuntiatio entsagt habe. — An 5 Kataloge schließt sich die Drohung des Ausschlusses aus dem Himmelreich an (1. 3. 5. 8. 27), 4 nennen in ähnlicher Gedankenfolge den Wandel in den Lastern die ὁδὸς θανάτου (22. 24. 57. 58), 2 enthalten eine Verheißung, indem sie denen, welche die aufgezählten Laster bekämpfen, die ζωή in Aussicht stellen (33. 35); kurz die Formen der Kataloge sind so mannigfaltig, daß bei aller Ähnlichkeit unter den 65 Citaten nicht zwei Kataloge zu finden sind, die einander völlig gleichen.

Trotzdem gehören sie alle einem Stamme an. Dies wird am deutlichsten erkennbar, wenn man die bald schon auftretenden Verzeichnisse der 7 oder 8 Todsünden: Superbia, inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria, die Namen der 9 fremden Sünden: Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans, der 4 rufenden Sünden: Vox sanguinis, vox zodomorum, vox oppressorum, merces detenta laborum, der 6 Sünden in den heiligen Geist: Invidus, repugnans, desperans, impenitens, presumptuosus, obstinatus[1] — ins Auge faßt. Diese Kataloge unterscheiden sich von den unseren einmal dadurch, daß sie mehr die innersten Gedankensünden nennen, ins einzelnste übergehen und darum — was vor allem bei der Aufzählung von Todsünden verwunderlich ist — die Voll-

1) Nach Geffcken, Poenitentiarius Beil. S. 196. — Sogar Luther teilt in der »Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unsers« 1520 die Übertretungen der einzelnen Gebote des Dekalogs den hier genannten Sündenverzeichnissen zu. Erlang. Ausg. Deutsche Schr. 22. S. 12.

ständigkeit vermissen lassen, mehr noch aber darin, daß sie eine bestimmte Anzahl von Sünden fixieren und die anderen — z. T. viel gefährlicheren — ausschließen. In unsere Kataloge sind zwar bei ihren späteren Ausgestaltungen auch hie und da Gedankensünden eingedrungen; aber sie legen alle auf die offen hervortretenden, insonderheit die Tatsünden, den Nachdruck und — was die Hauptsache ist — sie beschränken die von ihnen genannten Laster nicht auf eine bestimmte Zahl, sondern wollen sie nur als Beispiele angesehen wissen, wie dies ein großer Teil der Kataloge durch den schon Gal. 5 auftretenden bis Bonifacius hinab erhaltenen Schluß: *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* (1. 25. 26. 32. 36. 37. 38. 46. 48. 50. 54. 55 (Plinius). 63), oder durch ähnliche Wendungen: *τὰ πάντα, εἴ τι ἕτερον, ταῦτα πάντα, ἄλλα τοιαῦτα, ἄλλα κακά, καὶ τὰ λοιπά, εἴ τι τοιοῦτον* u. a. (7. 18. 19. 21. 22. 29. 30. 31. 44. 49. 51. 53. 57. 59. 61. 64) deutlich erkennen lassen.

Die Wurzeln des gemeinsamen Stammes liegen in den drei vom Aposteldecrete bezeichneten Sünden, unter die, wie oben (S. 78 f.) gezeigt, alle nur erdenklichen Tatsünden als Sünden wider Gott, wider den Nächsten, wider die eigene Person sich subsumieren lassen. Nur wenige unter den hier zusammengestellten Katalogen beschränken sich auf Sünden, die nur einer oder zwei der genannten Wurzelsünden zugezählt werden können, meist solche, die entweder eine Warnung vor ganz bestimmten Sünden im Auge haben oder abgekürzt sind [1]. Die große Masse der Kataloge haben Laster aus allen drei Gebieten (die *εἰδωλολατρεία* ist erklärlicher Weise — namentlich später — durch *βλασφημία, φαρμακεία, γοητεία, ὑπερηφανία* u. ä. ersetzt), ja es begegnen uns in späterer Zeit Kataloge, die nur die Wurzelsünden nennen und dadurch eine auffallende Ausnahme bilden (No. 43 Clemens

1) Justin kürzt den ihm bekannten Lasterkatalog in verschiedener Weise ab. Im Dial. c. Tryph. c. 114 fordert er: *περιτέμνειν ἡμᾶς ἀπό τε τῆς εἰδωλολατρείας καὶ πάσης ἁπλῶς κακίας*, c. 93 sagt er: *μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα*, c. 13 faßt er die von ihm citierten Jesajanischen Warnungen in die Worte zusammen: *οὐ γὰρ δή γε εἰς βαλανεῖον ἡμᾶς ἔπεμπεν Ἡσαΐας ἀπολουσαμένους ἐκεῖ τὸν φόνον καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας*, an allen drei Stellen durch die Hinzufügung von *καὶ πάσης ἁπλῶς κακίας, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας* seine Sündenaufzählungen als Abkürzungen kennzeichnend.

Alex.: *τρεῖς . . . διαφορὰς παρεστήσαμεν κατὰ τὸν ἀπόστολον, φιληδονίαν, φιλαργυρίαν, εἰδωλολατρείαν*, No. 56 Pseudoignatius: *περὶ δὲ γοητείας ἢ παιδεραστείας ἢ φόνου περιττὸν τὸ γράφειν, ὁπότε ταῦτα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπηγόρευται πράττειν*). Die Erkenntnis von dem Teilungsprinzip der drei Wurzelsünden (Tertullian: compendia; s. o. S. 78) bringt in die scheinbar disparaten Lasterkataloge Ordnung, gibt ihnen trotz aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit erwünschte Einheitlichkeit und rückt sie so unserem Verständnis näher.

Auf wen aber geht diese von den Aposteln nach Act. 15 D angewendete Dreiteilung zurück? A. Seeberg[1] läßt die christlichen Lasterkataloge, unter Berufung auf das Sündenverzeichnis Sap. Sal. 14, 22 ff., auf die Kataloge in der Apokalypse des Baruch (No. 36—38) und der Testamente der zwölf Patriarchen (No. 42), von einer jüdischen Vorlage beeinflußt sein. E. Preuschen macht in seiner interessanten Dissertation »Tertullians Schriften de paenitentia et de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin«[2] darauf aufmerksam, daß die drei Sünden: Götzendienst, Hurerei und Mord als Hauptsünden auch im Talmud genannt werden. So heißt es im Jerusalemischen Talmud Tract. Schabiith IV fol. 38[a]: »In Lydda wurde einst beschlossen, man dürfe, wenn ein Heide es (bei Todesstrafe) befehle, jedes Gebot übertreten außer Götzendienst, Unzucht und Mord«; ferner im Babylonischen Talmud Tract. Arachin fol. 15[b] (nach Wünsche II, 4. 1889. S. 137): »In der Schule des Rabbi Ismael ist gelehrt worden: Wer Verleumdung ausstreut, begeht so große Sünden, die den drei Vergehungen Götzendienst, Aufdeckung der Blöße und Mord entsprechen«; Tract. Sanhedrin fol. 74[a] (nach Wünsche II, 3. S. 124 f.): »Es sagte Rabbi Jochanan im Namen des Rabbi Schimeon ben Jehozadak: Sie (d. h. die versammelten Rabbiner) ließen sich zählen und beschlossen in dem Obergemach des Hauses des Nitzah in Lydda: in allen Übertretungen, die die Thora aufführt, gilt: sagt man zu jemandem: Begehe eine Übertretung, sonst wirst du getötet, so darf er, um nicht getötet zu werden, sie alle begehen, ausgenommen Abgötterei, Unzucht und Blutvergießen«[3].

1) A. Seeberg a. a. O. S. 43 f.

2) Gießen 1890. S. 33 f.

3) Auch das *τὰ ὅμοια τούτοις* (s. S. 126) findet sich im Talmud wieder. Vgl. Chollin 44[b]: Fliehe von dem Bösen und was ihm ähnlich

Aber die Apokalypse des Baruch ist am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts geschrieben; die Entstehung oder Bearbeitung der Sapientia Salomonis in christlichen Kreisen ist wegen ihrer auffälligen Parallelen zum NT nicht ausgeschlossen[1]; daß die Testamente der zwölf Patriarchen von einem Christen interpoliert worden sind, ist durch die von Gaster entdeckte hebräische Urschrift des Testamentum Naphthali zweifellos geworden[2]. Noch weniger kann als Quelle für den Lasterkatalog der Apostel mit irgendwelcher Sicherheit der Talmud in Anspruch genommen werden, dessen früheste Teile an das Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts gesetzt werden[3].

Näher liegt eine andere Vermutung. In seinem größten Lasterkatalog, den Paulus im ersten Capitel des Römerbriefes gibt, teilt er die (neutrisch genannten) Laster der Heiden ebenfalls in drei Teile ein, jeden Teil einleitend durch das bedeutungsvolle *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* (Röm. 1, 24. 26. 28). Durch das erste *παρέδωκεν* führt er die Sünden des Götzendienstes ein (*ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα κτλ.*), durch das zweite die Sünden der Hurerei (*ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους κτλ.*), durch das dritte die Sünden wider den Nächsten (*ἀδικία, πονηρία, . . . φθόνος, φόνος, ἔρις κτλ.*)[4].

---

ist: ומן הדמיתה לי; Pirke Abboth Rabbi Nathan c. 2: fliehe vor dem Schmutz und was dem Schmutze ähnlich ist. — Über den regen wissenschaftlichen Verkehr, der s. Z. zwischen Christen und Juden herrschte, s. Sommer a. a. O. II, 62 f.

1) Vgl. z. B. A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu. S. 606 ff.

2) Vgl. Gaster: The Hebrew Text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVI am 18. Dez. 1893; No. 118 p. 33—49; am 5. Febr. 1894 No. 120, p. 109—117, und meinen Aufsatz: Das hebräische Testamentum Naphthali in den Theol. Studien und Kritiken 1899, 2. S. 206—236.

3) Noch unwahrscheinlicher ist die Annahme Taylors (Didache) und Rendel Harris' (Facsimileausgabe der Didache), welche den Lasterkatalog der Didache mit den 22 Sünden in Zusammenhang bringen will, die am großen Versöhnungstage gebeichtet wurden (vgl. o. S. 124).

4) Dieselbe Dreiteilung begegnet uns auch Röm. 2, 21. 22: *ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις; ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις; ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς*; ferner Apoc. 17, 3—6:

v 3: *θηρίον . . . γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας,*

Von welcher Autorität Paulus hierbei abhängig ist, läßt er aus der zu seinem Lasterkatalog Röm. 1, 21 gegebenen Einleitung und aus dem Röm. 1, 32 angefügten Schluß mit Wahrscheinlichkeit folgern. Man vgl.

Röm. 1, 21.	Mc. 7. Mt. 15.
γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν . . . ἀλλ' ἐματαιώθησαν	Mc. 7, 7 = Mt. 15, 9: *μάτην δὲ σέβονταί με*
ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν	Mc. 7, 21 = Mt. 15, 19: *ἔσωθεν . . . οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται*
καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία	Mc. 7, 18 = Mt. 15, 17: *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε;*
	Mc. 7, 21 = Mt. 15, 19: *ἐκ τῆς καρδίας . . . οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται*
Röm. 1, 32.	
οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν κτλ.	Mc. 7, 9 f. = Mt. 15, 3 f.: *ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ . . . ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν· . . . . . ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω*
	Mc. 7, 8: *ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (. . καὶ ἄλλα παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε)*
	Mc. 7, 23 = Mt. 15, 20: *πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ . . . κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.*

Diese Parallelen zeigen, daß der paulinische Lasterkatalog von denselben Gedanken umgeben ist, die der Herr angeregt hatte, als er die *διαλογισμοὶ κακοί* nach Mc. 7, 21. Mt. 15, 19

---

v 4: *ποτήριον . . γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας,*

v 5: *γυναῖκα, μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.* Vgl. oben S. 58.

mit Namen nannte, und erwecken so den Eindruck, als hätte Paulus wie bei den begleitenden Gedanken so auch bei der Concipierung des Lasterkataloges selbst ein Wort des Herrn im Sinne gehabt, das eben jene drei Laster enthielt, nach denen Paulus seinen Katalog disponiert hätte[1]. Der Herr hat nach dem Bericht des Lukas auch sonst bei der Aufzählung von Sünden die Dreiteilung angewendet. z. B. Lc. 8. 14: *οἱ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι*, Lc. 21, 34: *προσέχετε . . μὴ . . βαρηθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς*, auch findet sich Lc. 18. 11 ein dreiteiliger Lasterkatalog: *ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί*, der — wenn man *ἄδικοι* im Sinne von I Kor. 6, 1—9 als *ἄπιστοι* (I Kor. 6, 6) oder *εἰδωλολάτραι* (I Kor. 6. 9) faßt — der Aufzählung im Aposteldecrete und der Disposition des paulinischen Lasterkatalogs in Röm. 1 durchaus entspricht.

Daß den christlichen Lasterkatalogen ein Wort des Herrn zugrunde liegt, welches kürzer war als die Mc. 7, 21. Mt. 15, 19 gegebene reichere Aufzählung, haben auch andere angenommen. A. Harnack z. B. schreibt[2]: »Diese Lasterkataloge gehen, wie ja auch Mc. 7, 21 beweist, auf ein Herrenwort zurück. Aber Mc. 7, 21 ist nicht die letzte Quelle. Das geht schon daraus hervor, daß die letzte Quelle mit »*καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*« geschlossen haben muß. Dieser Schluß, der sich auch in der *Διδαχή* nicht findet — daher ist auch sie nicht die letzte Quelle —, steht nämlich in den Katalogen Gal. 5, 20, de aleat. c. 5, Herm. Mand. VIII, Pseudo-Clemens de virg. I, 8[3], die unter sich gar nicht zusammenhängen . . . . . Daß es sich . . . hier um ein Herrenwort handelt, geht auch aus dem Satze Gal. 5, 21 hervor: *προεῖπον ὅτι*

1) Man hat andererseits die Möglichkeit der Beeinflussung der Lasterkataloge durch Paulus angenommen (vgl. v. Soden a. a. O. S. 149; dagegen Feine a. a. O. S. 142 Anm.). Nach Kol. 3. 5 und Eph. 5. 5 scheint es vielmehr, als hätte Paulus in seiner Vorlage die *εἰδωλολατρεία* gehabt und das Bestreben verfolgt, den Gemeinden zu zeigen, wie auch bei völliger Vermeidung des groben Götzendienstes die Warnung vor der *εἰδωλολατρεία* in ihrer übertragenen Bedeutung notwendig sei: tötet den Geiz, denn diese Sünde ist eben die *εἰδωλολατρεία*, deren Bekämpfung euch oft schon ans Herz gelegt worden ist.

2) Bei A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte II, 176 f.

3) Die anderen Kataloge, die denselben oder einen ähnlichen Schlußsatz enthalten, sind oben S. 126 genannt.

οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Dieser Spruch ist synoptisch gefärbt. Dazu kommt, daß es auch Röm. 1, 32 am Schlusse des Lasterkataloges heißt: ἐπιγόντες ... ὅτι οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, und Eph. 5, 5 am Schluß des Lasterkatalogs: τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος κτλ. .... οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, und endlich I Kor. 6, 9 am Anfang des Lasterkatalogs ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; nun folgt unmittelbar darauf μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι κτλ. ... βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. — Hiernach scheint mir jeder Zweifel ausgeschlossen; es gab entweder ein Herrenwort oder es gab — was wahrscheinlicher ist — zwei Herrenworte, welche Aufzählungen von Lastern enthielten. In dem einen waren die Laster neutrisch genannt (wie Mc. 7, 21), und es schloß mit »καὶ τὰ ὅμοια τούτοις«. In dem anderen waren die Lasterhaften (personal) genannt, und es schloß: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν[1]«. A. Resch schließt sich diesen Ausführungen im wesentlichen an und meint, daß die Zahl der Laster im ursprünglichen Herrenworte eine geringe gewesen sein müsse, da sonst der Schluß: καὶ τὰ τούτοις ὅμοια überflüssig gewesen wäre; erst die Folgezeit habe die Laster vermehrt und aus jenem einfachen Herrenworte eigentliche Lasterkataloge geschaffen. Auch Feine[2] findet in dem προεῖπον Gal. 5, 21 einen »Hinweis auf gegebene, auf Christi Wort beruhende christliche Unterweisung«.

Der urkundlich älteste und kürzeste Katalog der neutrisch aufgezählten Laster nun liegt im Aposteldecret vor. Wenn man bedenkt, wie schnell dieser schon in den neutestamentlichen Schriften erweitert worden ist, so wird es ganz unwahrscheinlich, daß die Apostel bei der Abfassung ihres Decretes eine etwa aus einem Herrenworte bekannt gewesene größere Zahl von Lastern gekürzt hätten. Viel näherliegend ist die Annahme, daß der Herr — vielleicht in Anlehnung an alttestamentliche

1) Das καὶ τὰ ὅμοια τούτοις findet sich in eben derselben Herrenrede, aus welcher der Lasterkatalog stammt (Mc. 7, 8: καὶ ἄλλα παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε); das τοιαῦτα klingt außerdem in dem πάντα ταῦτα (Mc. 7, 23) an, das dem Lasterkatalog unmittelbar folgt und I Thess. 4, 6: περὶ πάντων τούτων wiederkehrt. Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 11 f.

2) Feine, Jesus Christus und Paulus a. a. O. S. 294.

Vorbilder[1] — wie im Gleichnis drei Lasterhafte (personal: Luc. 18, 11)[2], so in der antipharisäischen Rede drei Laster (neutrisch: Mc. 7, 21. Mt. 15, 19) aufgezählt hat und daher nicht nur durch die Grundsätze dieser Rede, sondern auch durch die fein durchdachte Aufzählung für das Aposteldecret und für die Disposition des in Röm. 1 niedergelegten paulinischen Lasterkataloges maßgebend geworden ist.

Anders verhält es sich mit der negativen Form der goldenen Regel. Sie war nicht nur den Juden bekannt, sondern wurde auch von heidnischen Schriftstellern öfters citiert. Man vgl. folgende

Heidnische Parallelen.

Confucius, ed. Philippus Coupletus. Paris. 1687[3].

Lib. I fol. 26 sq.: Quae tu aversaris in superioribus, ne agas cum inferioribus; quae aversaris in inferioribus, ne agas cum superioribus; quod item odisti in antecessoribus, in eo ne praeeas tuis posteris, et quod odisti in posteris, in eo ne sequaris antecessores; quae denique damnas in iis, qui sunt a dextris, ne agas cum iis, qui sunt in sinistris; et contra, quae improbas in iis, qui sunt a sinistris, ne agas cum iis, qui sunt a dextris. Verbo: quod tibi fieri non vis, alteri non feceris. Atque haec est et dicitur vera mensurae normaeque ratio; qua usus probus quisque princeps illud tandem consequitur, ut actus ipse cum populo suo velut cor unum et anima una, eadem, quae populus, velit nolitque, pater iam verius dicendus populi quam dominus.

Lib. III. P. VIII. fol. 114: Çu cum sciscitando ait: Num forte

---

1) Vgl. z. B. Jer. 7, 9 LXX: *φονεύετε καὶ μοιχᾶσθε καὶ κλέπτετε καὶ ὀμνύετε ἐπ' ἀδίκῳ καὶ θυμιᾶτε τῇ Βάαλ καὶ ἐπορεύεσθε ὀπίσω θεῶν ἀλλοτρίων.* — Auch der Dekalog bot Veranlassung; vgl. Zöckler, Evang. Kirchenz. 1903 S. 399.

2) Die drei Lc. 18, 11 genannten Lasterhaften *ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί* kehren in dem paulinischen personal gefassten Lasterkatalog I Kor. 6, 9 wörtlich wieder, die *μοιχοί* außerdem nur noch Hebr. 13, 4 (s. Seeberg a. a. O. S. 10), welche Stelle ebenfalls an einen Lasterkatalog anklingt, *ἅρπαγες* — abgesehen von dem adjectivischen Gebrauch *λύκοι ἅρπαγες* Mt. 7, 15 — nur noch in dem personalen Lasterkatalog I Kor. 5, 10. 11.

3) Siehe Bülffinger, G. B., specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae; p. 53 sq.

extat unum aliquod vocabulum, secundum quod velut normam quampiam possit quis per omnem vitam operari? Nonne istud vocabulum est *Xu*? scilicet: Tibi quod non vis, ne facias erga alios[1].

Herod. I, 142[2].

ἐγὼ δὲ τὰ τῷ πέλας ἐπιπλήσσω, αὐτὸς κατὰ δύναμιν οὐ ποιήσω.

Herod. VII, 136.

αὐτὸς δὲ τὰ ἐκείνοισι ἐπιπλήσσω, ταῦτα οὐ ποιήσειν.

Epist. Philippi Maced.

πῶς οὐ δεινόν, εἰ ἐφ᾽ οἷς παθόντες οὕτως ἐμισήσατε τοὺς δράσαντας νῦν αὐτοὺς φαίνεσθαι ποιοῦντας.

Isocrates Symmach.

ἃ πάσχοντες ὑφ᾽ ἑτέρων ὀργίζεσθε, τοῦτο μὴ τοῖς ἄλλοις ποιεῖτε.

Lysias Apol.

οὐδὲ ἃ πάσχοντες ἄδικα ἐνομίζετε πάσχειν, ὅταν ἑτέροις ποιῆτε, δίκαια ἡγεῖσθε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν κατελθόντες περὶ αὐτῶν γνώμην ἔχετε, ἥνπερ φεύγοντες περὶ ἡμῶν αὐτῶν εἴχετε.

Liban. 21 p. 229 B.

δεινὸν εἶναι νομίζων, ἐν ταῖς μὲν παρ᾽ ἑτέρων βλαβαῖς χαλεπανοῦμεν, αὐτοὶ δὲ εἰς ἑτέρους τοῦτο ποιεῖν ἀξιώσομεν.

---

1) Bei Confucius findet sich ein Anklang auch an die positive Gestalt der goldenen Regel. Vgl. Lib. III P. II fol. 16: Confucii doctrina fundamentalis et unicum recte vivendi principium hoc est: quidquid agas, agere vere, ex animo totisque viribus et a tuo ipsius corde gradum facere ad alios, seu talem te esse erga alios, quales esse velis alios erga te.

2) Die meisten der folgenden heidnischen Parallelen sind von Wetstein (Novum Testamentum ad Mt. 7, 12) nachgewiesen. Dort finden sich auch diejenigen griechischen und lateinischen Citate, welche die goldene Regel in mehr positiver Form durchklingen lassen, z. B. Odyss. V, 188; Inscriptio Apusalena; Diog. L. Aristoteles V, 21; Isocrates ad Demonium; in Aegin.; Mecaenas ap. Dion. Cap. LII p. 333; Simplic. in Epict. XXXVII, p. 203; Lysias Apol.; Hierocles ap. Stob. p. 82; Seneca de Benef. 2, 1; Epist. 44; Ovid. Pont. III, 1, 71. — Vgl. auch Funk, Doctrina duodecim apostolorum. 1887. p. 5.

All. Lampid. de Alexandro Severo 51.

id (Severus) per praeconem, cum aliquem emendaret, dici iubebat: Quod tibi non vis, alteri ne feceris. Quam sententiam usque adeo dilexit, ut in Palatio et publicis operibus praescribi iuberet.

Auson. Ephem.

ne faciam cuiquam quae tempore eodem nolim facta mihi.

Jüdische Parallelen.

Tob. 4. 15.

ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς.

Phil. ap. Euseb. Praep. Ev. VIII, 7.

ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν.

Das hebräische Testamentum Naphthali; ed. Gaster in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVI. p. 109 (s. S. 128).

שלא יעשה איש לרעהו מה שלא רצה לנפשו׃

Hillel. Schabbath 31ª = Targum Ionathan Levit. 19, 18.

Was dir verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht. Dies ist das ganze Gesetz, alles andere der Commentar dazu: gehe hin, das lerne [1].

Abboth Nathan c. 15. 16.

Wie ein Mensch wünscht, daß er selbst geehrt werde, so möge er anderen dieselbe Ehre erweisen. Und wie ein Mensch bei anderen nicht verleumdet sein will, so möge er auch sich selbst hüten, über andere Böses zu reden. Wie ein Mensch sein eigenes Haus mit Wohlwollen ansieht, so auch das fremde. Und wie niemand will, daß andere über sein Weib und seine Kinder Böses reden, so möge er ebenso sich hüten, die Frauen und Kinder anderer zu verleumden.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die negative Form der goldenen Regel, wenn sie als Quintessenz der Moral gelten soll, in ihrer »Losgerissenheit von allem Göttlichen in bedenklicher Weise verstanden werden könne« [1], ja daß sie sich »durchaus zur Maxime des Egoismus eigne« [2].

In den patristischen Schriften aber wird die negative Form

1) Das Nähere s. bei Strack, PREC³ s. v. Hillel.

2) Tholuck, Bergpredigt S. 435 f.

der Regel im entgegengesetzten Sinne citiert, nämlich in derselben Bedeutung, die ihr im Apostelдecret gegeben ist. Man vgl. folgende

Christliche Parallelen.

1. *Διδαχή* I, 2.

ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.

2. Iustini Dial. c. Tryph. 93.

ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον, ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα . . . . καὶ ὁ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν ἀγαπῶν, ἅπερ ἑαυτῷ βούλεται ἀγαθά, κἀκείνῳ βουλήσεται· οὐδεὶς δὲ ἑαυτῷ κακὰ βουλήσεται· Ταῦτα οὖν τῷ πλησίον καὶ εὔξαιτ' ἂν καὶ ἐργάσαιτο γενέσθαι, ἅπερ καὶ ἑαυτῷ ὁ τὸν πλησίον ἀγαπῶν.

3. Aristidis Apologia cap. 15 (ed. Hennecke S. 36 f.).

τιμῶσι πατέρα καὶ μητέρα καὶ τοὺς πλησίον φιλοῦσι, δίκαια κρίνουσιν und Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an, *ὅσα οὐ θέλουσιν αὐτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ οὐ ποιοῦσιν.*

4. Theophilus ad Autol. II, 34.

ἐδίδαξαν οἱ προφῆται, ὅτι εἷς ἐστιν θεὸς καὶ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου καὶ πορνείας, κλοπῆς, φιλαργυρίας, ὅρκου, ψεύδους, ὀργῆς καὶ πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας, καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι, ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ.

5. Theophili comm. in ev. I, 31 (Zahn, Forschungen II, 60).

et uni dedit quinque talenta, id est Pentateuchum, quem accipiens fidelis servus decalogi praecepta complevit. Alii dedit duo talenta, hoc est duo testamenta, vetus et novum. . . . Alii dedit unum talentum, unam sententiam: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

6. Theophili comm. in ev. II, 4 (Zahn, Forschungen II, 66).

cum iret dominus ad filiam archisynagogi salvandam, id est populo iudaico medicaturus, haemorrusa mulier, hoc est gentilis populus sanguinem idolis fundens, tacta fimbria

vestimenti, id est totius legis minimum praeceptum exsequens, scilicet »Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris«, vel certe perseverantiam fidei habens, sanata est.

7. Altercatio Simonis et Theophili cap. 21 (Texte und Untersuchungen I, 3. S. 28).

omnis concupiscentia libidinis de corde concipitur, proinde circumcisio novi testamenti talis est, quam Christus, filius dei, ostendit, ut circumcidamus nos libidinem, avaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationem et omne, quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

8. Clem. Alex. Strom. II, 23, 139.

οὐκ ἂν οὖν ἐκφύγοιεν τὴν βουζύγιον ἀρὰν ὅσοι μὴ δοκιμάζοντες σφίσι συμφέρειν τινὰ ἑτέροις ταῦτα παρακελεύονται ποιεῖν, ἢ αὖ τοὔμπαλιν· τοῦτο βραχέως ἡ γραφὴ δεδήλωκεν εἰρηκυῖα· ὃ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

9. Tertullian. adv. Marc. IV, 16.

ideoque quamdiu intra Israelem erat sacramentum, merito in solos fratres misericordiam mandabat; at ubi Christo dedit gentes haereditatem et possessionem terminos terrae . . . ., exinde Christus in omnes legem paternae benignitatis extendit . . . . . Ita et si quid amplius docuit, hoc quoque in haereditatem gentium accepit. Et sicut vobis fieri vultis ab hominibus, ita et vos facite illis. In isto praecepto utique alia pars eius subauditur. Et sicut vobis non vultis fieri ab hominibus, ita et vos ne faciatis illis .... creator meus et olim et ubique praecepit indigentes, pauperes et pupillos et viduas protegi, iuvari, refrigerari . . . . Satis ergo iam tunc me docuit ea facere aliis quae mihi velim fieri. Proinde denuntians: non occides, non adulterabis, non furaberis, non falsum testimonium dices, docuit ne faciam aliis quae fieri mihi nolim; et ideo ipsius erit praeceptum in evangelio qui illud retro et praestruxit et distinxit et ad arbitrium disciplinae suae disposuit et merito iam compendio substrinxit, quoniam et alias recisum sermonem facturus in terris dominus, id est Christus, praedicabatur.

10. Ephraem. Syr. comm. in epp. D. Pauli; ed. a patribus Mekitaristis p. 9.

ut exempli gratia quum dicit (sc. Christus): Quod tibi malum videtur, ne aliis feceris.

11. Lactantii epit. div. instit. cap. 40.

nos utique rectius qui alteram vitae, alteram mortis et hic tamen esse has vias dicimus . . . . Sed radix iustitiae et omne fundamentum aequitatis est illud, ut ne facias ulli, quod pati nolis, sed alterius animum de tuo metiaris[1].

12. Hieronymi comm. in Matth. Lib. III, 21; ed. Vallarsi VII, 170.

quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.

13. Augustini enarratio in ps. 57.

quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri.

14. Augustini enarratio in ps. 118.

nullus enim est, qui faciat alteri iniuriam, nisi qui fieri nolit sibi: et in hoc naturae transgreditur legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit, non vult fieri.

15. Pseudoaugustin. Appendix Serm. CCLXV.

quod vobis ab aliis non vultis fieri, nulli alii feceritis.

16. Hom. Clem. II, 6.

οὔτ᾽ αὖ παρ᾽ ἑτέρου . . . ἀληθείας κρατεῖν δυνατὸς ἔσται, πλὴν πολιτείας μόνης, καὶ ταῦτα ἐκείνης τῆς διὰ τὸ εὔλογον γνωρισθῆναι δυναμένης, ἥτις ἑκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν.

17. Recogn. Clem. VIII, 56.

omnis enim propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus; sicut enim ipse occidi non vis, caveas oportet ne alium occidas, et sicut tuum non vis violari matrimonium, nec tu alterius macules torum; furtum pati non vis, nec ipse facias; et intra hanc regulam humanorum gestorum singula quaeque concurrunt.

---

1) Vgl. auch Lact. epit. cap. 3: Transfer in alterius personam, quod in te sentis, et in tuam, quod de altero iudicas et intellegis, tam te iniuste facere, si alteri noceas, quam alterum si tibi.

Salvianus I, 3. p. 43: Quid ab aliis praestari nobis velimus, optime novimus; quid autem ipsi aliis debeamus, praestare nescimus.

18. Didascalia I. 1. Analecta Antenicaena ed. Bunsen II, 226.

τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος ἁπλοῦς, ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει· Ὃ σὺ μισεῖς ὑφ' ἑτέρου σοὶ γενέσθαι, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις .... οὐ βούλει σου τὸ ἱμάτιον ἀρθῆναι; μηδὲ σὺ τὸ τοῦ ἑτέρου ἄρῃς ... ἀλλὰ καταρᾶταί σέ τις; σὺ εὐλόγησον αὐτόν κτλ.

19. Didasc. III. 15 p. 294.

ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ σὺ ποιήσεις· πᾶς ὁ εὐλογῶν εὐλογητός· νουθετεῖτε οὖν τὰς ἀπαιδεύτους καὶ ἐπιπλήσσετε αὐταῖς καὶ πάλιν παρακαλεῖτε κτλ.

20. Const. apost. I, 1.

τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος θεοῦ ζῶν, ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει· Ὃ σὺ μισεῖς ὑφ' ἑτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις .... οὐ βούλει σου τὸ ἱμάτιον ἀρθῆναι; μηδὲ σὺ τὸ τοῦ ἑτέρου ἄρῃς .... ἀλλὰ καταρᾶταί σέ τις; σὺ εὐλόγησον αὐτόν κτλ.

21. Const. apost. III, 15.

οὐκοῦν ὁ φεύγων κατάραν ἕτερον μὴ καταράσθω· ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ ποιήσεις. διὸ νουθετεῖτε τὰς ἀπειθεῖς, ἐπιπλήσσετε ταῖς ἀναισχύνταις, παρακαλεῖτε τὰς ὀλιγοψύχους κτλ.

22. Const. apost. VII, 1.

πρώτη οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη, ἣν καὶ ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὸν ἕνα καὶ μόνον, παρ' ὃν ἄλλος οὐκ ἔστιν, καὶ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν καὶ Πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοί, τοῦτο ἄλλῳ οὐ ποιήσεις, τοῦτ' ἔστιν Ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

23. Anast. Sin. qu. 15. p. 176 f. sq.

πρώτη οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη, ἣν καὶ ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης διανοίας καὶ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν καὶ Πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοί, καὶ σὺ τοῦτο ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

24. de Rossi. Bullett. di archeol. christ. 1874. p. 137.

scriptum est: quod tibi fieri non vis, alio (sic!) ne feceris.

25. Sexti sententiae 179.
ἃ μὴ θέλεις παθεῖν, μηδὲ ποίει ἄλλοις.

26. Doctrina Severini Episcopi de sapientia (ap. Pez, Thesaurus Anecdotorum T. IV, 2 p. 1).
cap. 1 de amore dei et sapientia, charitate in proximum, taciturnitate, mansuetudine ac iustitia.
1. Dilige deum: sapientiam disce.
2. Quod odis et tibi fieri non vis, aliis non facias.

27. Martin v. Bracara. De corr. rust. cap. 13; ed. Caspari S. 21.
et quaecunque vobis fieri non vultis, alii ne feceritis.

28. S. Pirmini abbatis de singulis libris canonicis scarapsus. (Migne patr. s. l. 89. Caspari, Kirchenhistorische Anekdota I, 151 ff.) cap. 17.
et iterum ipse dominus: Prout vultis, ut faciant vobis homines bona, et vos facite illis similiter. Hominem captivare non presumitis, quia dominus in legem dicit: Qui furatus fuerit et vendiderit eum et convictus fuerit noxae, morte moriatur. Et iterum: Non facias calumniare proximo tuo neque opprimas eum. Et quod tibi non vis, alii ne feceris.

29. S. Pirmini scarapsus cap. 32.
praecepta dei factis cottidie adimplete et de dei misericordia nunquam disperitis, et quod sibi quis fieri non vult, alii ne faciat, et prout vultis, ut faciant vobis homines bona, et vos facite illis similiter.

30. *Αἱ διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* cap. 2, ed. Bickell 1843, Pitra sub titulo: *ἐπιτομὴ τῆς τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* in Iuris eccl. Graec. Monum., Hilgenfeld in NT extr. can. rec. (Duae Viae vel Iudicium Petri), Harris, The teaching of the apostles. S. 22 f.
Ἰωάννης εἶπεν· . . . . ἡ μὲν γὰρ ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη. Δεύτερον ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, ἥτις ἐντολὴ δευτέρα· ἐν οἷς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

Ματθαῖος εἶπε· Πάντα ὅσα μὴ θέλεις σοὶ γενέσθαι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσεις. τούτων δὲ τῶν λόγων τὴν διδαχὴν εἰπέ, ἀδελφὲ Πέτρε κτλ.

31. Ecclesiastical Canons of the Holy Apostles, ed. Pez (s. No. 35).

omne autem quod tibi vis non fieri alii ne feceris. Interpretatio autem horum verborum haec est: Non moechaberis, non homicidium facies etc.

32. Ammonitio sive predicatio sancti Bonifacii Episcopi de abrenuntiatione in baptismate (ap. Pez, Thesaurus Anecdotorum IV, 2, 4).

hospitales invicem peregrinos suscipete (sic!), infirmos visitate, viduis et pupillis ministrate, decimas reddite ecclesiis et quod tibi non vis, alii ne facias. Deum solum ubique timete.

33. Alfred the Great, Laws ch. XLIX, 15.

that which ye will that other man do not do to you, do not ye do to other man.

34. Mittelalterliche Rede an Getaufte (aus einer Handschrift von Montpellier aus dem 10./11. Jahrh.; mitgeteilt von Caspari, Kirchenhistorische Anekdota S. 197).

et postea (sic!) dies quadraginta cum discipulis duodecim est conversatus et docuit eos, ut adnuntiarent suam ressurrectionem per omnes gentes [et baptizarent eos] in nomine patris et filii et spiritus sancti in remissionem peccatorum [et praeciperent eis], ut recederent a vitiis diaboli, id est ab homicidio, a furto, a periurio, a fornicatione et omni vitio malo, et quod sibi non velint, alii non faciant.

35. Doctrina apostolorum (ex cod. Mellicensi. R. 52. saec. XI).

viae duae sunt in seculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis. Distantia autem magna est duarum viarum. Via ergo vitae haec est. Primo diliges deum aeternum, qui te fecit. Secundo proximum tuum ut te ipsum. Omne autem quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Interpretatio autem horum verborum haec est: [non moechaberis,] non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non puerum violaveris, non fornicaveris, non malefacies, non medicamenta mala facies, non occides filium in abortum, nec

natum succides. Non concupisces quidquam de re proximi tui etc.

36. Herp, speculum aur. praec. I. Se. 1.
lex naturae continet . . . praecepta in genere quae principaliter duo sunt. Primum est: quod tibi vis fieri, aliis facias; secundum: non facias aliis, quod tibi fieri non vis.

37. Nicolaus de Lyra. Praeceptorium. Prolog (fin.).
nam illud praeceptum legis naturae, quod tibi non vis fieri, aliis ne feceris, includit in se omnia praecepta negativa.

38. Canisius am Ende des Dekalogs, ed. Moufang S. 580.
Mit dem einigen wort kan mans begreiffen: Was du nit wilt, das man dir soll thun, solches thu einem andern auch nit.

Aus dem begleitenden Contexte, der, wo es nötig und tunlich war, den Citaten der goldenen Regel in der vorstehenden Zusammenstellung beigegeben ist, kann ersehen werden, wie häufig man den Spruch teils in Verbindung mit seiner positiven Gestalt, noch öfter aber in seiner negativen Form allein als eine Zusammenfassung der die Nächstenliebe betreffenden Gebote betrachtete. Man citierte sie daher sowohl an der Seite als auch anstatt der Mahnung: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* und stellte sie entsprechend dem Herrenwort Mc. 12, 30. 31 par. wiederholt neben das Gebot der Gottesliebe[1]. So finden wir die negative Form allein unmittelbar neben dem Satze: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου κτλ.* schon in der Didache (s. o. No. 1), später in den von ihr abhängigen Constitutionen (22), bei Anastasius Sinaita (23), in den *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (30), in der Doctrina apostolorum (35)[2]; in der Verbindung mit speziellen Mahnungen zur Nächstenliebe tritt sie auf in der Didascalia (18. 19), in den

---

1) Eine gewisse Analogie bietet das hebräische Testamentum Naphthali, das die oben citierte negative goldene Regel (s. o. S. 134) mit folgendem Context begleitet: »Offenbar hat Gott die Welt nicht ohne Grund geschaffen, sondern zu dem Zwecke, daß seine Creaturen sich vor ihm fürchten und niemand seinem Nächsten das antun sollte, was seiner eigenen Seele mißfiel«. Dieser Satz ist in die christliche Bearbeitung des Testaments nicht übergegangen.

2) Alle diese Citate gehen offenbar auf eine Quelle zurück.

Constitutionen (20. 21), bei Pirmin (28), in den Ecclesiastical Canons (31), in der Ammonitio Bonifacii (32). Besonders bezeichnend ist das oben auszugsweise mitgeteilte, von der Didache unabhängige Citat Tertullians (No. 9). Ähnlich wie Justin (No. 2) führt er aus, daß Gott oder Christus[1] in der positiven Form der goldenen Regel die positiven praecepta, z. B. die Fürsorge für die Armen, Witwen und Waisen, in der negativen Form die Verbote: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen u. s. w. zusammengefaßt und so ein compendium disciplinae gegeben habe —, eine Anschauung, die uns viel später bei Pirmin (28. 29) und Herp (36) in kürzerer Darlegung begegnet und auch von Luther noch ausgesprochen wird[2]. Man legte also schon frühzeitig der negativen Form der Regel dieselbe Bedeutung bei, die der vom Herrn (Mt. 7, 12. Lc. 6, 31) geschaffenen positiven Gestaltung innewohnte, indem man sie nicht als Maxime des Egoismus, sondern im Gegenteil — genau wie im Aposteldecret — als Zusammenfassung der Gebote der Nächstenliebe betrachtete[3].

Worin diese hohe Schätzung ihren Grund hat, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Auffallend ist es, daß die negative Form der Regel nicht nur in der Verbindung mit der Lehre von den zwei Wegen (1. 11. 22. 23. 30. 35) citiert und zur Taufe in Beziehung gesetzt (7. 27. 32. 34), sondern mehrfach auch — wie im Aposteldecret — im Anschluß an einen Lasterkatalog aufgeführt wird (3. 4. 7. 28. 32. 34. 35). Die in ähnlicher Weise wie im Aposteldecret auftretende Abhängigkeit der Regel von einem Verbum wie circumcidamus in der Altercatio Simonis et Theo-

---

1) Auch in den Citaten No. 5. 6. 10. 28. 34 wird die negative Form der Regel als ein Wort Christi bezeichnet.

2) Luther a. a. O. S. 7 (am Schluß der Erklärung des Dekalogs): nichts ist hir geboten gegen Gott und den Nächsten zu halten, das nit ein Iglich wollt ihm gehalten haben . . . . Was ihr wöllet, das euch die Menschen thun sollen, dasselb thut ihr ihn auch. Das ist ganze Gesetz und alle Propheten. Dann Niemand will Undank finden vor seine Wohlthat, oder seinen Namen einem Andern lassen. Niemand will Hoffart gegen ihm erzeiget haben u. s. w. — Ähnlich: Auslegung des Vater Unsers für die einfältigen Layen. 1518. Erlang. Ausg. 21. S. 216.

3) v. Zezschwitz (System der Katechetik. II, 1, 197 f.) führt aus, daß die beiden goldenen Regeln als Naturgebote (s. o. No. 11. 13. 14. 20. 36. 37. 38) neben anderen Ersatzstücken nach und nach an die Stelle des zurücktretenden Dekalogs gesetzt worden seien.

phili (No. 7: circumcidamus nos libidinem, avaritiam .... fornicationem et omne, quod tibi non vis etc.) ist zugleich ein Beweis, daß eine losere Anknüpfung der negativen goldenen Regel an die zu vermeidenden Laster für das damalige Sprachgefühl nicht anstößig war.

---

2. Die Einwirkung des außerkanonischen Decretes auf die altkirchliche Festsetzung der Todsünden.

Während der im Vorhergehenden besprochene Einfluß des Aposteldecretes auf die christliche Sittenlehre durchaus seinem Sinne entsprach, übte es vom zweiten Jahrhundert an eine Wirkung aus, die für die Praxis von großer Wichtigkeit ward, vom dem Geiste aber und der Absicht des apostolischen Beschlusses sich weit entfernte.

Zu den Zeiten Tertullians statuierte man eine Unterscheidung zwischen den peccata remissibilia und den peccata irremissibilia. Erstere wurden mit einer castigatio, letztere mit der damnatio bestraft und darum nach I Ioh. 5, 16 delicta ad mortem, delicta mortalia oder capitalia genannt (de pud. c. 2). Die delicta remissibilia konnten durch eine kürzere oder längere Bußzeit gesühnt werden; die Personen aber, die sich einer Todsünde schuldig gemacht, wurden aus der Gemeinde und ihrer communicatio unter Berufung auf Ps. 1; 26, 4 ff.; II Kor. 6, 17 und ähnliche Stellen für immer ausgeschlossen (c. 18) und durften nur vor der Tür des Gotteshauses (in limine limitis c. 1) Buße tun ohne jegliche Hoffnung auf Vergebung in dieser Zeit (sine spe conditionis ullius c. 18), ohne Aussicht auf den Frieden der Vergebung (ieiunas pacis lacrimas profusuri), nichts anderes von der Kirche empfangend als die Veröffentlichung ihrer Schande (nec amplius ab ecclesiis quam publicationem dedecoris relaturi c. 1): nur Gott konnte ihnen nach lebenslänglicher Buße in der Ewigkeit die Verzeihung gewähren, die kein Bischof ihnen schenken durfte (Quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere et utique mortalia, non frustra agetur (paenitentia). Ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat, quod delicto

suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare c. 3. — Haec enim erit paenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia dei reservamus c. 19). Diejenigen Sünden nun, die man in der Großkirche als solche Todsünden betrachtete, waren die drei im Aposteldecret genannten: idololatria, fornicatio, homicidium. Tertullian führt auch ihre Festsetzung auf das Aposteldecret zurück. Nachdem er es citiert (vgl. den o. S. 13 unter No. 25 mitgeteilten Text), fährt er nach einer Zwischenbemerkung fort: Porro qualia videri volunt apostoli crimina, quae sola in observatione de lege pristina excerpunt, quae sola necessaria abstinenda praescribunt? Non quod alia permittant, sed quod haec sola praeponant utique non remissibilia qui ethnicorum causa cetera legis onera remissibilia fecerunt (c. 12)[1].

Corssen[2] glaubt hier Anzeichen finden zu sollen, daß der außerkanonische Text des Aposteldecretes (wie der ganzen Apostelgeschichte) montanistisch tangiert sei: man habe die vier Clauseln beschnitten, um die drei Todsünden zu gewinnen. Aber die Festsetzung der drei Todsünden war für die Großkirche erfolgt, nicht für die Montanisten. Die Montanisten hatten nicht drei, sondern sieben Todsünden. So sagt Tertullian de pud. c. 19, nachdem er mehrere leichtere Sünden aufgezählt: »Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei«. Noch präziser drückt er sich adv. Marcionem 4, 9 aus. Hier bezeichnet er unter Hinweis auf die siebenmalige Waschung des Naëman dieselben 7 Sünden (nur daß er die negatio durch falsum testimonium ersetzt) ausdrücklich als Todsünden: »significato per nationes emundationis in Christo lumine earum, quae septem maculis capitalium delictorum inhorrerent, idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude (vgl. oben

1) Vgl. zu dieser Materie die oben S. 127 genannte instructive Schrift von E. Preuschen.

2) Vgl. Göttinger gelehrte Anzeigen 1896. S. 425—448. Ähnlich auch J. R. Harris (A Study of Codex Bezae. 1891).

S. 119 No. 44. 45)[1]. Es ist daher nicht ganz verständlich, wie man zu der Annahme gelangt ist, daß von den Montanisten ein Text des Aposteldecretes zurecht gemacht worden sei, der entgegen ihrer eigenen Zählung gerade diejenigen Laster enthielt, welche die Großkirche als die Todsünden betrachtete.

Auch die Annahme, daß man in den Kreisen der Großkirche das Aposteldecret beschnitten habe, um die drei Todsünden zu gewinnen[2], entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Denn wenn auch infolge falschen Verständnisses der betreffenden Stellen gewisse Lesarten in den ursprünglichen Text des NT nach und nach eingedrungen sind, so ist es doch schwer zu glauben, daß eine so tief in die Verhältnisse eingreifende Praxis der Kirche, wie sie durch die Lehre von den Todsünden sich ausgestaltet hatte, auf einem Text beruhen sollte, der mit aller Absichtlichkeit gefälscht worden wäre. Und so liegt kein Grund vor, die Mitteilung Tertullians anzuzweifeln, nach der die Kirche die Todsünden unter der Nachwirkung des falsch verstandenen Aposteldecretes bestimmt hat: »quod haec sola praeponant apostoli utique non remissibilia« (de pud. c. 12)[3].

---

1) Andere Beispiele der strengeren montanistischen Praxis bringt Tertullian de pud. c. 4, indem er darauf hinweist, daß heimliche Ehebündnisse, die nicht der Gemeinde kund gemacht wurden, fast als moechia betrachtet, und daß diejenigen, die sich ungeheuerlicher Sünden (monstra) schuldig gemacht, auch aus dem vestibulum des Gotteshauses ausgewiesen wurden: »Ideo penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur . . . . Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae, non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra«.

2) Vgl. Holtzmann, Handcomm. zur Apostelgeschichte S. 98; Theol. Lit. Zeitung 1897. Sp. 351 f.; Zahn a. a. O. II, 345.

3) Es sei nochmals darauf hingewiesen, wie deutlich aus Tertullians Schrift de pudicitia die Notwendigkeit von der Aufnahme der *πορνεία* unter die Clauseln des Aposteldecretes hervorgeht. Denn die *πορνεία* hatte so überhandgenommen, daß die Ausschliessung der ihr Verfallenen in der Großkirche nicht mehr durchgeführt werden konnte und der »pontifex maximus« sich zu dem Edict veranlaßt sah: »Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto«, die *πορνεία* also aus der Zahl der Todsünden ausschied. Gegen dieses Edict hat Tertullian seine für die Kenntnis der in der Kirche und in den montanistischen Kreisen geübten Bußdisziplin so wichtige Schrift de pudicitia abgefaßt (vgl. oben S. 74).

Lange noch sind die drei Todsünden, deren unverkürzte Zahl unter der Beobachtung einer milderen Praxis[1] sich noch durch Jahrhunderte hindurch erhalten hat, auf das Aposteldecret zurückgeführt worden, wie es aus Äußerungen Pacians († 390) und Augustins deutlich hervorgeht. »Haec est« — sagt Pacian nach Anführung des oben S. 14 unter No. 27 mitgeteilten Textes des Aposteldecretes — »novi testamenti tota conclusio. Despectus in multis spiritus sanctus haec nobis capitalis periculi conditione legavit. Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur: haec vero tria crimina ut basilisci afflatus, ut veneni calix, ut lethalis arundo metuenda sunt: non enim vitiare animam, sed intercipere noverunt. . . . . Quid vero faciet contemptor Dei? quid aget sanguinarius? Quod remedium capiet fornicator? Numquid aut placare dominum desertor ipsius poterit, aut conservare sanguinem suum, qui fudit alienum, aut redintegrare dei templum, qui illud fornicando violavit? Ista sunt capitalia, fratres, ista mortalia. Nunc audite Ioannem et confidite si potestis: Si quis scit, inquit, fratrem suum peccare peccata non ad mortem etc. (Paraen. c. 4)«. (Pseudo?)Augustin kennt die Beziehung der Todsünden auf das Decret ebenfalls, wenn er auch seinerseits eine andere Deutung der drei Clauseln vorzuziehen scheint[1]. »Unde nonnulli putant«, sagt er im Speculum, nachdem er zu Act. 21, 25 die Hauptbestimmungen des Decretes mitgeteilt, »tria tantum esse crimina mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem, ubi utique et adulterium et omnis praeter uxorem concubitus intelligitur« (vgl. oben S. 78).

Freilich der Tendenz des Decretes mußte eine solche quantitative Abschätzung der Sünden durchaus widersprechen. Denn wenn auch die Hervorhebung und Bestrafung der peccata mortalia von dem tiefsittlichen Ernste Zeugnis ablegt, von dem die urchristlichen Gemeinden beseelt waren, so ist andererseits nicht zu verkennen, daß diese Unterscheidung ein Herabsinken bedeutet

1) Vgl. Augustini de fide et operibus 19, 34: »Tria flagitia etiam benignorum hominum consensu mortifera et excommunicatione punienda sunt . . . . . Qui autem opinantur caetera eleemosynis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda, donec poenitentia humiliore sanentur, impudicitiam, idololatriam, homicidium«. Man hielt also die drei Todsünden noch fest, ließ aber die Möglichkeit ihrer »Heilung« durch Bußfertigkeit offen.

von der Höhe der apostolischen Auffassung zu jüdischer Gesetzlichkeit und Casuistik, die dem christlichen *πνεῦμα* in keiner Weise entsprach; und so ist denn die anfängliche Praxis, nachdem sie einmal durchlöchert und abgeschwächt war, als im Prinzip verfehlt und auf die Dauer undurchführbar von selbst geschwunden. Aber doch nicht ganz. Noch heute macht die römische Kirche in ihrer Beichtpraxis bekanntlich denselben Unterschied zwischen den Sünden, und wenn auch an die Stelle der ursprünglichen drei Todsünden sieben andere getreten sind (deren Quelle bis jetzt noch nicht hat bestimmt nachgewiesen werden können), so geht doch die Zerlegung der im I. Johannesbriefe nur singularisch gefaßten *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* in mehrere delicta mortalia und die damit zusammenhängende Bußdisziplin letztlich zurück auf das Aposteldecret, das so diese seine unfreiwillige Nachwirkung bis auf die heutige Zeit documentiert.

---

3. Die Einwirkung des außerkanonischen Decretes auf die kirchlichen Speiseobservanzen des Abendlandes.

Neben dieser Auffassung entwickelte sich eine Exegese des außerkanonischen Aposteldecretes, die seinen ursprünglichen Sinn geradezu in das Gegenteil umkehren sollte.

Noch bis 160 begegnen uns deutliche Beweise, daß man sich der Freiheit von allen Speisegesetzen bewußt war. Denn die von der Didache[1], Aristides[2] und Justin[3] berichtete strenge Sitte der Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα* erscheint allenthalben unter sittlichen Gesichtspuncten und forderte diese Enthaltung lediglich zur Vermeidung einer Verbindung mit den Göttern, ganz in Übereinstimmung mit Paulus, der den Genuß der *εἰδωλόθυτα* bei Götzenopfermahlzeiten gleichfalls perhorresziert hat (s. o. S. 21 ff.). Ein Verbot des auf dem Markte feilgebotenen Götzenopferfleisches oder auch ein anderes Speiseverbot findet sich bei den Genannten nirgends. Vgl. das Nähere bei Sommer,

---

1) *Διδαχή* c. 6: *περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν.*

2) Aristides c. 15; s. o. S. 13 Anm.

3) Justin. Dial. c. Tryph. c. 35.

a. a. O. II, 38 ff.; bei Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz. S. 33 ff.

Aber schon für das Jahr 177 wird eine Observanz bezeugt, die den Christen die Enthaltung vom Genusse des Blutes auferlegte. In dem bekannten von Eusebius (H. E. V, 1) aufbewahrten Bericht über die Christenverfolgung zu Lyon wird die Anschuldigung, daß die Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten geschlachtete Kinder verzehrten, mit den Worten abgewiesen: *πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν*; Dieser ersten Spur folgen bald Zeugnisse aus Alexandrien durch Clemens Alexandrinus[1], aus Nordafrica durch Tertullian[2], die ihrerseits außer der Vermeidung des Blutes die des suffocatum (und des morticinum) berichten, und nach wenigen Jahren ist die Beobachtung gewisser Speisegesetze fast allgemein und nur für Rom anfänglich noch nicht expressis verbis bezeugt.

Während nun Clemens Alexandrinus — der erste, der für das Morgenland die Sitte von Speiseobservanzen bekundet — diese Speisegesetze auf das Aposteldecret zurückführt, ist dem Abendlande bis in das vierte Jahrhundert hinein eine solche Beziehung völlig unbekannt. Tertullian beruft sich weder bei der Erwähnung des Blutverbotes[3] auf das Decret, noch kennt er für die Sitte der Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα*[4] eine andere Autorität als

1) Clemens Al., Paed. 2, 7; Strom. 4, 15.

2) Tertullian, Apolog. 9; de monog. 5. S. die ausführliche Besprechung dieser Stellen bei Böckenhoff a. a. O. S. 41 ff.

3) Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto (apolog. c. 9). — In Christo omnia revocantur ad initium, ut et fides reversa sit a circumcisione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit et libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia (de monog. c. 5). — Nam et hoc ipso, quod eam solam carnem esui eximit, cuius anima non per sanguinem effunditur, omnis reliquae carnis usum concessisse manifestum est (de ieiun. c. 4).

4) Non sacrificamus, non parentamus, sed neque de sacrificato et parentato edimus, quia non possumus coenam dei edere et coenam daemoniorum . . (de spect. c. 13) — Et si claves macelli tibi tradidit (Paulus apostolus) permittens esui omnia ad constituendam idolothytorum exceptionem, non tamen in macello regnum dei inclusit (de ieiun. c. 15). — Ioannes vero in apocalypsi idolothyta edentes et stupra committentes iubet castigare (de praescr. haer.

den ersten Korintherbrief und die Apokalypse — er besitzt ja auch nur den außerkanonischen Text des Decretes, das er im ethischen Sinne deutet —, und auch sonst ist vor der Mitte des vierten Jahrhunderts im Abendlande nicht die leiseste Andeutung zu finden, daß man die Speisegesetze auf Grund der Autorität des Decretes beobachtet hätte. Der erste uns bekannte Theolog der abendländischen Kirche, der die Zurückführung der christlichen Speiseverbote auf das Decret erwähnt, ist Augustin. Er kennt nur die außerkanonische Form und hat keine Ahnung, daß in der griechischen Kirche eine andere Form existiert, die seiner Auffassung entspricht; er weiß, daß man die drei Clauseln des Decretes als die Todsünden verstehen will (s. o. S. 146), bevorzugt aber seinerseits die Deutung, die in dem Aposteldecret ein Speisegesetz erblickt. »Hoc lege«, sagt er im Anschluß an den oben S. 14 unter No. 28 mitgeteilten Text des außerkanonischen Aposteldecretes c. Faustum 32, 13, »praeceptum ab apostolis, ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine, id est ne quidquam ederent carnis, cuius sanguis non esset effusus. Quod alii non sic intelligunt, sed a sanguine praeceptum esse abstinendum, ne quis homicidio se contaminet. Hoc nunc discutere longum est et non necessarium, quia et si hoc tunc apostoli praeceperunt, ut ab animalium sanguine abstinerent christiani, ne praefocatis carnibus vescerentur, elegisse mihi videntur pro tempore rem facilem et nequaquam observantibus onerosam, in qua cum Israelitis etiam gentes propter angularem illum lapidem duos in se condentem aliquid communiter observarent, simul et admonerentur, in ipsa arca Noe, quando deus hoc iussit, ecclesiam omnium gentium fuisse figuratam, cuius facti prophetia iam gentibus ad fidem accedentibus incipiebat impleri.« Eine gleiche Stellung nimmt das Speculum (zu Act. 21, 25, vgl. oben S. 12. 146) ein. Nachdem es die drei Clauseln mitgeteilt, polemisiert es gegen ihre Beziehung auf die Todsünden: »Quasi non sint mortifera crimina quaecunque alia sunt praeter haec tria, quae a regno dei separant« — und deutet es die Clauseln des Decretes auf die corporalis abstinentia vo-

---

c. 33). — Si enim verbo nudo conditio polluitur, ut apostolus docet: Si quis autem dixerit hoc idolothytum est, non contigeris, multo magis, cum habitu et ritu et apparatu idolothytorum contaminatur (de corona c. 10).

luptatis: nisi ut observarent ab his tribus, id est ab eis, quae idolis immolarentur et a sanguine et a fornicatione.«

In ganz ähnlichem Sinne spricht sich der Verfasser des den opera Eucherii Lugdunensis († ca. 450) beigefügten Appendix aus (s. o. S. 14 No. 30): »abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine: id est non ederent carnem cuius sanguis non esset effusus; quod alii non sic intellegunt, id est ne quis homicidio se contaminet, quod quidem aut isto aut alio quolibet modo: nam ista tantummodo observando nullo modo esse poterant christiani.«

Auch der sog. Ambrosiaster (saec. V) erklärt sich in seinem commentarius in epistulam ad Gal. 2, 2 mit aller Schärfe für diese selbe Auffassung (vgl. oben S. 15 No. 31 und S. 74). Er kennt zwar schon einen Text mit vier Clauseln, hält ihn aber für eine Verfälschung der sophistae Graecorum, polemisiert gegen die Erklärung des sanguis durch homicidium und betrachtet den von ihm einzig für echt gehaltenen Text mit drei Clauseln, obwohl er die erste Clausel nicht mit sacrificia, sondern mit idololatria wiedergiebt, als ein Speisegesetz. Seine Worte lauten folgendermaßen: »Nunc dicant sophistae Graecorum, qui sibi peritiam vindicant, subtilitate ingenii se naturaliter vigere, quae tradita sunt gentibus observanda? Quae ignorabant an quae sciebant? Sed quomodo fieri potest, ut aliquis ea discat quae novit? Ergo haec illicita esse ostensa sunt gentibus, quae putabant licere: ac per hoc non utique ab homicidio prohibiti sunt, cum iubentur a sanguine observare. Sed hoc acceperunt, quod Noe a deo didicerat, ut observarent se a sanguine edendo cum carne. Nam quomodo fieri poterat, ut Romanis legibus imbuti, quorum tanta auctoritas in servandis mandatis est, nescirent homicidium non esse faciendum; quippe cum adulteros et homicidas et falsos testes et fures et maleficos et ceterorum malorum admissores puniant leges Romanae? Denique tria haec mandata ab apostolis et senioribus data reperiuntur, quae ignorant leges Romanae, id est ut abstineant se ab idololatria et sanguine sicut Noe et fornicatione. Quae sophistae Graecorum non intellegentes, scientes tamen a sanguine abstinendum, adulterarunt scripturam, quartum mandatum addentes, et a suffocato observandum: quod, puto, nunc dei nutu intellecturi sunt, quia iam supra dictum erat, quod addiderunt.«

Es ist also tatsächlich das ursprüngliche Apostel-decret im Abendlande von einem »Moralkatechismus«, um diesen nicht ganz zutreffenden Ausdruck zu gebrauchen, zu einer statutarischen Bestimmung herabgesunken. Derselbe Beschluß, der einst in seiner ethischen Bedeutung erkannt und als Sittenlehre verbreitet worden war, wird von den Abendländern Augustin, Pseudoeucherius, Ambrosiaster als Verbot gewisser Speisen verstanden und wirkt mit seiner Autorität auf die abendländische Kirche durch eine ihm insinuierte Forderung ein, welche die Apostel für alle Zeiten hatten ausschließen wollen.

§ 5. Die Umbildung des ursprünglichen Aposteldecretes in seine kanonische Textform.

1. Die beginnende Verdrängung des ursprünglichen Decretes durch seine corrigierte Textgestalt im Morgenlande.

Hatten gewisse Kreise der abendländischen Kirche das Verständnis für die Bedeutung des Aposteldecretes verloren, so blieb es offensichtlich der griechischen Kirche vorbehalten, an dem Texte selbst eine so wesentliche Correctur vorzunehmen, daß dieses Verständnis zunächst für das Morgenland und schließlich für die Gesamtkirche zu einer Unmöglichkeit ward.

Böckenhoff[1] macht unter Berufung auf Blaß und Harnack — was Lyon betrifft mit Recht — darauf aufmerksam, daß die Speiseobservanzen in das Abendland erst vom Morgenlande aus eingedrungen seien. »Gerade die Lyoner Gemeinde, wo wir sie zuerst bezeugt finden, war griechischer Abstammung«. Aber gerade die Lyoner Gemeinde legt Zeugnis ab, daß wie im Abendlande so auch im Morgenlande die Speiseordnungen ohne den Einfluß des (kanonischen) Aposteldecretes entstanden sind. Denn gerade in Lyon, wo, wie oben (S. 148) gezeigt, die Vermeidung des Blutgenusses als christliche Sitte zum ersten Male erwähnt wird, benutzte der Bischof Irenaeus bei der Abfassung seines ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς

1) Böckenhoff a. a. O. S. 51 f.

ψευδωνύμου γνώσεως ein Exemplar der Apostelgeschichte, welches das Aposteldecret in seiner außerkanonischen Form enthielt (vgl. den oben S. 11 unter No. 17 mitgeteilten griechischen Text mit den drei Clauseln und dem Zusatz *φερόμενοι ἐν ἁγίῳ πνεύματι*), und auch der Verfasser der schon von Tertullian citierten[1] lateinischen Version des genannten Werkes kennt diesen Text —, ein Beweis für die Tatsache, daß die Lyoner Kolonisten gleichzeitig die Speiseobservanzen und den außerkanonischen griechischen Text des Decretes, der durch seine goldene Regel und den genannten Zusatz jegliche ceremonielle Deutung ausschloß, vom Morgenland in das Abendland herübergebracht haben[2]. Aber der Codex der Lyoner Gemeinde war nicht der einzige morgenländische, der das Aposteldecret in seiner ursprünglichen Form darbot. Der Archetypus des Codex D, der um 150 geschrieben sein muß[3], die alte sahidische Version, die La Croze in Oxford gesehen hat[4], der griechische Codex, den v. d. Goltz im Athoskloster gefunden[5], sie alle hatten das Aposteldecret in außerkanonischer Gestalt. Auch Eusebius, auf dessen außerkanonische — von ihm neben den kanonischen Texten benutzte — Textquellen Riggenbach von neuem hingewiesen hat[6], scheint das Decret in seiner außerkanonischen Form[7] zu kennen. Obwohl also die Speiseobservanzen

1) Tertullian hat adv. Valent. c. 5 (zwischen 200 und 207; vgl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians S. 51. 85 f.) diese Version benutzt.

2) Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß Beza, der 1581 den Codex D der Universität zu Cambridge schenkte, diesen Codex »ex S. Irenaei coenobio lugdunensi« empfangen hat.

3) Vgl. oben S. 10 ff. No. 11. 12. 15. 16. 18. 19.

4) Vgl. oben S. 14 No. 26.

5) Vgl. oben S. 10 No. 13.

6) Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl 1903. S. 26 ff.

7) Schon die in der Dem. ev. I, 3, 42 gemachte Bemerkung: »*εἰκότως οὖν . . . οἱ ἀπόστολοι ἐν τῇ περὶ τῶν ἐθνῶν σκέψει ὁμολογοῦσι μὴ δύνασθαι τὰ Μωσέως νόμιμα τοῖς ἔθνεσιν ἐφαρμόζειν, ὅτε μήτε αὐτοῖς μήτε τοῖς πατράσιν αὐτῶν εὐκατόρθωτα γέγονεν. λέγει δ' οὖν ἐν ταῖς Πράξεσιν ὁ Πέτρος· νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι*« — erweckt die Vermutung, daß Eusebius das Decret der Apostel in einer alle ceremoniellen Bestimmungen ausschließenden Form gekannt hat. Noch deutlicher tritt dies Dem. ev. IX, 8, 13 hervor, wo Eusebius auf die freudebringende Tatsache hinweist: »*τὸ ἦρθαι ἀπ' αὐτῶν*

vom Morgenland ihren Ausgang genommen, so haben alte Textzeugen des Morgenlandes, der Archetypus des Codex D, die Codices Athous und Irenaei, die ältere sahidische Version, nicht diejenige Form des Aposteldecretes, die es als Speisegesetz, sondern diejenige, die es als Sittenlehre charakterisiert, so ist unsere jetzige kanonische Gestalt im Morgenlande vor 190 überhaupt nicht und bis zum Ende des dritten Jahrhunderts, so viel ich sehe, einzig und allein bei den Alexandrinern Clemens und Origenes nachzuweisen. Bei diesen beiden Theologen tritt das Aposteldecret zum ersten Male als Speiseregel auf und zwar infolge der Hinzufügung eines einzigen Wortes, das als vierte Clausel hinzukam und jedes ethische Verständnis des Decretes a limine abwies, des Wörtleins *πνικτόν*.

Wie ist man in Alexandrien dazu gekommen, das im alttestamentlichen Gesetz nicht verbotene und nachweislich von den Juden anstandslos genossene *πνικτόν* in das Aposteldecret aufzunehmen?

Eine nähere Untersuchung dieser Frage bringt die bekannte Auffassung vieler heidnischer Völker in Erinnerung, daß den Göttern die dargebrachten Opfer zu realer Nahrung dienen. Von heftigem Verlangen, von Hunger und Durst nach der Opferspeise erfüllt, würden sie von dem Blut und aufsteigenden Fettdampf des Opferfleisches angezogen und sögen die *ἀναθυμιάματα* begierig ein, hätten also mit den Opfernden Tischgemeinschaft, eine mystische *κοινωνία*. Die Opfernden gossen deshalb, um ihren Göttern den Genuß zu erleichtern, das Blut gern in die Gruben, die um die Opferaltäre gegraben waren, und verzehrten, um diese Gruben sitzend, das Opferfleisch, der Gemeinschaft mit den Göttern sich freuend. Den drastischsten Beleg dieser — auch bei den Ägyptern, den Griechen u. a. sich findenden — Anschauung enthält wohl die babylonische Literatur, die in

---

τὸν σωματικὸν τοῦ νόμου ζυγὸν τὸν πάλαι πρότερον ἐπικείμενον αὐτοῖς. ὃν οὔτε αὐτοὶ οὔτε οἱ πατέρες αὐτῶν ἠδυνήθησαν βαστάσαι«. Er würde bei dieser Bezugnahme auf die Verhandlungen des Apostelconcils nicht von einer dort erfolgten Befreiung von dem leiblichen Joch des Gesetzes haben sprechen können, wenn er das Aposteldecret als ein Speisegesetz betrachtet hätte. Vgl. auch die oben S. 15 f. (No. 36) mitgeteilte Randbemerkung des Cod. Athous. Jedenfalls liegt in den neutestamentlichen Citaten des Eusebius ein interessantes Textproblem vor.

lebendiger Weise schildert, wie die Götter nach der Sintflut Fliegen gleich um die Opfer sich scharen und den langentbehrten lieblichen Duft mit Behagen genießen[1]. — Man glaubte auch, gelegentlich der Opfer und Opfermahlzeiten bei der Nähe der Götter Gesichte zu sehen, Offenbarungen zu empfangen, ja Totenerscheinungen zu haben und *νεκρομαντία* zu erfahren.

Diese Anschauung, von der man neuerdings annimmt, daß ihr auch mutatis mutandis Israel gehuldigt habe[2], ist von der

1) Über die Ägypter gibt Zohar in Levit. in Paras. אחרי מות fol. 135 folgenden interessanten Bericht: »Et quando Aegyptii coetum cogere volebant, ad incantamenta sua peragenda ad agros exibant in montem excelsum et mactabant sacrificia et faciebant foveam in terra et spargebant sanguinem circa foveam illam, sanguinis autem residuum in ipsam foveam congregabant: offerebant vero sacrificia sua malignis spiritibus et simul conveniebant et inter se familiaritatem contrahebant in illo monte. Israelitae autem, qui erant in servitute eorum, accedebant et discebant ab illis et errabant post illos, iuxta quod scriptum est: Et non sacrificabunt ultra sacrificia sua לשעירים, hircis, post quos fornicantur. Ex ea traditione intelligimus, quod eo tempore, quo accederent ad eos et praepararent sanguinem illum et offerrent sacrificia, congregabantur isti spiritus maligni et apparebant ipsis instar hircorum hirsutorum et notum faciebant illis quicquid quaererent«. — Über die Zabier äußert sich Maimonides (Mor. Nevoc. P. 3 c. 46): »Scito quod licet sanguis immundus et impurus admodum fuerit in oculis Zabiorum, tamen ab illis comestus fuerit, eo quod existimarent, cibum hunc esse daemonum, et quod is qui eum comedit hac ratione communicationem aliquam cum daemonibus acquirat, ita ut familiariter cum illo conversentur et futura ei aperiant, prout vulgus daemonibus ista attribuere solet. Fuerunt tamen quidam inter illos, quibus valde durum et difficile videbatur sanguinem comedere (est enim res, a qua natura homo abhorret). Hi mactantes bestiam aliquam sanguinem eius accipiebant et in vase vel fossula aliqua colligebant, carnem vero mactatam, circa illum sanguinem in circulo sedentes, comedebant, imaginantes sibi, in hoc opere ipsis carnem comedentibus, daemones illum sanguinem comedere, et hunc ipsorum esse cibum, et hoc medio amicitiam, fraternitatem et familiaritatem inter ipsos contrahi, qui omnes in una mensa edunt et uno consessu accumbunt; praeterea opinabantur, daemones in somno sibi comparere, futura indicare plurimumque prodesse«. — Über die Babylonier s. z. B. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. I S. 204; über die Juden ebd. Bd. II, S. 36; über die Griechen ebd. Bd. II S. 299.

2) Vgl. schon Saalschütz, Das mosaische Recht. 1848. S. 260: »Es ist unzweifelhaft, daß der Genuß des Blutes bei Götzenopfern und die Ausübung abergläubischer geheimer Künste vorkam, wie auch aus der Zusammenstellung in dem mosaischen Gesetze hervorgeht: Ihr sollt nicht

Urkirche acceptiert worden. Denn auch die Patres hielten bekanntlich die heidnischen Götter für wirklich existierende Dämonen, welche die Opfer der Menschen zu ihrer Existenz bedürften, und stellten ihnen den lebendigen Gott gegenüber, von dem schon Paulus im Zusammenklang mit alttestamentlichen Gedanken gesagt hatte: *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα* (Act. 17, 25). Man vgl. z. B.

Justini Apol. I, 13: *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι. ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων.* Apol. II, 5: *θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι.*

Athenagorae Legatio c. 26: *καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἔλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν ... οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι.*

Tertulliani Apolog. c. 22: Eadem igitur obscuritate contagionis adspiratio daemonum et angelorum mentis quoque corruptelas agit furoribus et amentiis foedis aut saevis libidinibus cum erroribus variis, quorum iste potissimus, quo deos istos captis et circumscriptis hominum mentibus commendat, ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis procuret simulacris imaginibus oblata.

Minucius Felix. p. 30: Morbos fingunt daemones, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant; ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati remissis quae constrinxerant curasse videantur.

Clem. Alex. Paed. II, 1, 8: *μιαρὰ δοκεῖ μοι καὶ βδελυρὰ ἐκεῖνα, ὧν ἐφίπτανται τοῖς αἵμασι ψυχαὶ ὑπὲρ ἐρέβους νεκύων κατατεθνειώτων.*

---

samt dem Blut essen, keine Wahrsager- und geheime Künste treiben. III Mos. 19, 26; III Mos. 17, 10—13; V Mos. 12, 16. 23. 24; 15, 23. Chullin 101. Sanhedr. 59 a«; ferner Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 1903. S. 431 ff. V, 3 über die Essener: »Uraltes religiöses Empfinden aus der Zeit semitischen Stammeslebens lebt hier wieder auf. Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystischen, geist-leiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes untereinander (und mit der Gottheit) wird zum Teil wieder lebendig«.

Augustini de civ. dei VII, 33: genus distinctionis a Persis allatum est, quo adhibito sanguine etiam inferi suscitantur, et *νεκρομαντία* appellatur.

Orig. c. Celsum VII p. 355: *ἴσμεν ἡμεῖς τούτους δαίμονας ὄντας, τρεφομένους κνίσσαις καὶ αἵμασι καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν θυσιῶν ἀναθυμιάσεσιν.*

Hom. Clem. XI, 15: *ἡ γὰρ τοῦ ἐκεῖ αἵματος ἀναθυμίασις καὶ ἡ τῶν οἴνων σπονδὴ καὶ αὐτὰ κοροῖ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα, ἅτινα ἐνδομυχοῦντα εἰς ὑμᾶς φιληδόνως ἔχειν τὰ ἐκεῖ ποιοῦσιν καὶ δι' ὀνείρων ὑμᾶς φαντασίαις ψευδέσιν περιβάλλουσιν καὶ μυρίοις παθήμασιν τιμωροῦσιν*[1].

Vgl. auch Luciani lib. de sacrif. p. 185: *εὐωχοῦνται (οἱ θεοὶ) πάντες, ἐπικεχηνότες τῷ καπνῷ καὶ τὸ αἷμα πίνοντες τοῖς βωμοῖς προσχεόμενον ὥσπερ αἱ μῆαι.*

Porph. de abstin. II, 42: *οὗτοι (οἱ θεοὶ) χαίροντες λοιβῇ τε κνίσσῃ τε, δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν πιαίνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσι ποικίλοις διὰ τῶν ποικίλων, καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσσαις.*

Die hier zum Ausdruck kommende Anschauung, daß die Götzenopfer von den Dämonen wirklich genossen werden und die an den Götzenopfermahlzeiten teilnehmenden Menschen einer *κοινωνία* mit den Dämonen sich schuldig machen, ist für die Christen der Anlaß geworden, die Teilnahme an den *εἰδωλόθυτα*, d. h. den Götzenopfermahlzeiten, prinzipiell zu unterlassen, und zwar wahrscheinlich schon von Anfang an. Denn auch der paulinischen Besprechung der *εἰδωλόθυτα* (I Kor. 10, 14—22) liegt offenbar diese Auffassung zu Grunde. Nach unserer Anschauung würden wir hier eine Warnung vor dem *μετέχειν τρα-*

1) Vgl. ferner: Tertullian, de cultu feminarum c. 2; de spect. c. 10, Cyprian, de idol. vanitate c. 6, Clem. Alex. Strom. III, 7, 59, Orig. c. Celsum III, 29. 37; IV, 32. 92. VIII, 36; adhort. ad martyr. c. 45, Lactant. instit. div. 2, 14; 4, 27; 5, 21, Cyrill. adv. Jul. 1, 4, Steph. Gob. bei Phot. bibl. cod. 232. T. II, 289. — Eine andere mit Henoch 15, 11 übereinstimmende Anschauung: »Sie werden nicht essen, sondern hungern und dürsten« findet sich Hom. Clem. IX, 10: *πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι, διὰ τὸ πνεύματα εἶναι καὶ δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ὀργάνων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα.* — Vgl. auch Böckenhoff a. a. O. S. 55 ff.

πέζης εἰδωλολατρῶν erwarten; der Ausdruck: οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων (v 21) aber zeigt deutlich, daß Paulus jene Tischgemeinschaft der zu einer Götzenopfermahlzeit Versammelten im Auge gehabt und sie als eine κοινωνία τῶν δαιμονίων (v 20)[1], folglich als εἰδωλολατρεία (v 14), betrachtet hat, wie er andererseits gegen den Genuß des auf dem Markt verkauften Götzenopferfleisches nichts einzuwenden hatte (I Kor. 8, 7—13), weil hier die κοινωνία τῶν δαιμονίων aufgehoben war.

Diese paulinischen Grundsätze werden, so weit es die vorhandene Literatur erkennen läßt, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus allseitig befolgt. Der erste, der einen kleinen Schritt weiter geht, ist Clemens Alexandrinus. Auch er fordert für den Christen Freiheit von den Speiseobservanzen und hat für diese Freiheit schöne Worte: βασιλεύειν ἐτάχθημεν καὶ κατακυριεύειν, οὐχὶ δουλεύειν τοῖς βρώμασιν (Paed. II, 1, 8. 9). Nur eine Ausnahme möchte er gemacht sehen: der Genuß des εἰδωλόθυτον ist ihm anstößig und zwar nicht nur des εἰδωλόθυτον, das bei den Götzenopfermahlzeiten verzehrt wird, sondern des Götzenopferfleisches überhaupt, auch des auf dem Markte verkauften: nicht aus dogmatischen Gründen, sondern mehr aus Gründen des Gefühls. Denn während des Opferns stürzen sich »ψυχαὶ ὑπὲρ ἐρέβους νεκύων κατατεθνειώτων« oder die Dämonen auf das Blut der Opfertiere, und dadurch wird ihm das ganze Fleisch ekelhaft; mit solcher Nahrung mag er seine ἁγία συνείδησις nicht beflecken und das um so weniger, als er auf schwache Seelen, die überall einen Anstoß vermuten, Rücksicht nehmen will. Er hält es darum nicht für richtig, daß diejenigen, die der göttlichen Speise gewürdigt werden, »τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν.« Die oben (S. 155) schon berührte Stelle lautet: »ἐνταῦθα ὑπομνηστέον καὶ περὶ τῶν εἰδωλοθύτων καλουμένων, ὅπως ποτὲ ἄρα παραγγέλλεται ἀποσχέσθαι δεῖν τούτων· μιαρὰ δοκεῖ μοι καὶ βδελυρὰ ἐκεῖνα, ὧν ἐφίπτανται τοῖς αἵμασι ψυχαὶ ὑπὲρ ἐρέβους νεκύων κατατεθνειώτων. »»οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς κοινωνοὺς δαιμονίων γίνεσθαι««, ὁ ἀπόστολος λέγει, ἐπεὶ δίχα σωζομένων καὶ φθινομένων τροφαί. ἀφεκτέον τοίνυν τούτων οὐ δεδιότας, οὐ γάρ

1) Vgl. Eph. 6, 12: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

ἐστί τις ἐν αὐτοῖς δύναμις, διὰ δὲ τὴν συνείδησιν τὴν ἡμετέραν ἁγίαν οὖσαν καὶ τῶν δαιμονίων διὰ τὴν βδελυρίαν, οἷς ἐπικατωνόμασται, μυσαττομένους, καὶ προσέτι διὰ τὴν τῶν ὀλισθηρῶς τὰ πολλὰ ὑπολαμβανόντων ὑδαρότητα. »»οἷς ἡ συνείδησις ἀσθενοῦσα μολύνεται, βρῶμα γὰρ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ.«« »»οὐδὲ τὰ εἰσιόντα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξιόντα, φησί, τοῦ στόματος.«« — Ἀδιάφορος ἄρα ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς »»οὔτε γὰρ ἐὰν φάγωμεν, περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, ὑστερούμεθα·«« ἀλλ' οὐκ εὔλογον τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν τοὺς θείας μετέχειν καὶ πνευματικῆς κατηξιωμένους τροφῆς« [1].

Hier finden wir zum ersten Male den Grund angegeben, der die Christen zur Vermeidung der Götzenopfermahlzeiten, des Götzenopferfleisches, des Blutes geführt hat: es ist der Abscheu vor der *βδελυρία*, dem ekelhaften Wesen, der Dämonen; und darum enthielt man sich anfänglich nicht alles Blutes (*ἀδιάφορος ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς*), sondern nur desjenigen, das mit dem Götzenopferfleisch irgendwie zusammenhing, und mied auch das Fleisch, in dem solches mit den Dämonen in Berührung gekommene Blut noch zurückgeblieben war [2].

Um des Blutes willen aber enthielt man sich auch

1) Nicht Origenes, sondern Clemens Alexandrinus ist der erste, der die Betrachtung des *αἷμα* als einer *τροφή* der Dämonen als Grund der von den Christen geübten Blutenthaltung angibt. Origenes kann daher — was auch sonst unwahrscheinlich ist — nicht, wie Böckenhoff a. a. O. S. 57 annimmt, die gleiche Motivierung selbst erfunden haben. Vgl. u. S. 159.

2) Paed. III, 3, 25 berührt Clemens die Sitte der Barbaren, die sich in der Wüste nicht nur von der Milch, sondern im Falle höchster Not auch vom Blute ihrer Kameele nährten, und bricht dabei in den zornigen Ruf aus: *ὄλοιντο οὖν οἱ θῆρες οἱ φυλακτικοί, οἷς τὸ αἷμα ἡ τροφή· οὐδὲ γὰρ θέμις ἐστὶν αἵματι γεωργουμένῃ. μετέσχηκε τοῦ λόγου τὸ αἷμα τὸ ἀνθρώπινον καὶ τῆς χάριτος κοινωνεῖ τῷ πνεύματι, κἂν ἀδικήσῃ τις αὐτούς, οὐ λήσεται.* Aber hier handelt es sich nicht um den Genuß des Blutes geschlachteter Tiere — sonst wäre der Zornesausbruch des Clemens, nachdem zuvor die Freiheit von den Speisegesetzen proclamiert war, unbegreiflich —, sondern um die Entziehung des Blutes bei lebendigem Leibe der Tiere. Eine solche Antastung des Blutes ist nicht nur — wie später der Genuß des Blutes geschlachteter Tiere — den Christen, sondern allen Menschen untersagt, eine solche Grausamkeit schreit zum Himmel.

des *πνικτόν*. Das zeigt schon Tertullian, wenn er gegenüber der Anschuldigung, daß die Christen Menschenblut genössen, ausruft: »Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto« (apolog. c. 9; vgl. o. S. 23). Noch deutlicher läßt es Origenes erkennen: »*τὰ δὲ πνικτά*«, sagt er bei einer Besprechung des kanonischen Aposteldecretes, »*τοῦ αἵματος μὴ ἐκκριθέντος, ὅπερ φασὶν εἶναι τροφὴν δαιμόνων, τρεφομένων ταῖς ἀπ' αὐτοῦ ἀναθυμιάσεσιν, ἀπαγγαρεύει ὁ λόγος, ἵνα μὴ τραφῶμεν τροφῇ δαιμόνων, τάχα τινῶν τοιούτων πνευμάτων συντραφησομένων ἡμῖν, ἐὰν μεταλαμβάνωμεν τοῦ πνικτοῦ. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ πνικτοῦ σαφὲς εἶναι δύναται τὸ περὶ τῆς ἀποχῆς τοῦ αἵματος*« (c. Cels. VIII, 30). Wie also Clemens Alex. die Sitte der Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα* mit der *βδελυρία τῶν δαιμονίων* rechtfertigt, die mit dem Blute der *εἰδωλόθυτα* in Verbindung stehen, so identifiziert Origenes das Blutverbot mit dem Gebote der Enthaltung von dem *πνικτόν* und will das Erstickte gleichfalls aus dem Grunde gemieden wissen, weil von dem in ihm enthaltenen Blute *ἀναθυμιάσεις* aufsteigen und den *δαίμονες* zur *τροφή* dienen, ein Umstand, der natürlich nur bei oder nach dem Opfern in Frage kommen konnte.

Dieser Identifizierung des verbotenen Blutes und des verbotenen *πνικτόν* entspricht auf das genaueste diejenige Textform des Decretes, die oben S. 8—10 unter No. 4—10 als Speiseregel mit drei Clauseln mitgeteilt und im Morgenlande bei Origenes[1] selbst, bei seinem Gegner Methodius von Olymp, bei Cyrillus Hier., bei Athanasius interpol. zu finden ist[2]. Diese Form setzt auch ihrerseits Blut und Erstecktes gleich und enthält so 2 Speiseverbote, indem sie neben dem *εἰδωλόθυτον* nur noch das *πνικτόν* oder das *αἷμα πνικτόν*, d. h. das Blut des erstickten Fleisches, untersagt sein läßt.

1) Über die Ursache der bei Origenes so oft auftretenden Erscheinung, daß er gleiche Texte in verschiedenen Formen citiert, hat E. Preuschen eine sehr ansprechende Vermutung aufgestellt (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchristentums 1903. S. 67 ff.).

2) Über das Vorkommen derselben Textform im Abendlande vgl. unten S. 166.

Auch aus diesen Texten geht hervor, daß man ursprünglich nicht jeden Blutgenuß für verboten hielt, sondern lediglich das im εἰδωλόθυτον und im πνικτόν zurückgebliebene Blut untersagte; das letztere bezeichnete man im Unterschied von allem anderen Blute als αἷμα πνικτόν.

Den Grund, der die damaligen Christen zur Enthaltung von diesen beiden Speisen veranlaßte, gibt uns eine Stelle in den Clementinischen Recognitionen zu erkennen: »Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est« (IV, 36). Was Origenes angedeutet, wird hier klar ausgesprochen: die Befleckung der ganzen Persönlichkeit (vorher war von der Befleckung des baptismi indumentum und der actus die Rede) geschieht durch die Teilnahme an dem Tisch der Dämonen. Diese Tischgemeinschaft tritt ein durch das Genießen der immolata, des Geopferten; das Geopferte aber kann ein Zweifaches sein: entweder das Blut des geschlachteten Tieres oder solches tote Fleisch, das erstickt ist (von allem anderen, was sonst noch als Götzenopfer in Frage kommen könnte, abgesehen). Das πνικτόν ist also deshalb neben dem εἰδωλόθυτον vom Genusse ausgenommen, weil es gleich diesem Götzenopferfleisch ist, nur daß es nicht geschlachtet, sondern erstickt ist.

Es wird also bestätigt, was schon die Alten vermutet haben (ohne jene Stellen näher ins Auge zu fassen und ohne jene Textform zu kennen), wenn sie sagten: »Suffocatio est modus quidam immolandi daemonibus, quibus, hac ratione, ipsam animalis animam offerebant Idololatrae« (Guilelmus Parisiensis, liber de legibus c. 9 p. 29) oder »Dicunt quidam, quod haec est causa potissima, quare prohibiti sunt Iudaei[1] comedere animal captum a bestia vel suffocatum; videlicet propter sanguinis admissionem. Nam suffocatio modus quidam erat immolandi daemoniis, et ideo prohibuit comedi suffocatum« (Alexander Halensis Summ. Theolog. p. III. qu. 55 p. 378). Wahrscheinlich kamen sie auf diesen Gedanken durch eine Bemerkung Strabos,

1) Diese die Juden betreffenden Worte entsprechen nicht ganz den Tatsachen; s. o. S. 23 ff.

der von den Indern sagt: »θύει δὲ οὐδεὶς ἐστεφανωμένος οὐδὲ θυμιᾷ οὐδὲ σπένδει οὐδὲ σφάττουσι τὸ ἱερεῖον, ἀλλὰ πνίγουσιν, ἵνα μὴ λελωβημένον, ἀλλὰ ὁλόκληρον διδῶται τῷ θεῷ« (geogr. XV med.). Und in der Tat ist bei den arischen Indern das Opfertier nicht geschlachtet, sondern erstickt worden, über welchen modus immolandi Schwab (das altindische Tieropfer. Erlangen 1886. S. 120 ff.) folgende Beschreibung gibt: Darauf legt der Leiter das Tier mit dem Kopfe nach Westen und die Füße nach Norden und ruft dem oder den Schlächtern zu: Tötet es, ohne daß es einen Laut von sich gibt; meldet den etwa eintretenden Fall. Nach mehreren Sprüchen und Handgriffen »ersticken die Schlächter das Tier durch Zuhalten des Mundes oder erwürgen es vermittelst einer Schlinge.« Wenn das Tier tot ist, ruft der Schlächter: Es ist tot, worauf der Leiter sagt: Wenn das Tier einen Laut ausgestoßen oder mit den Füßen seine Brust geschlagen: von diesem Frevel, von jeder Sünde möge Agni mich erlösen[1]. Dieser modus immolandi, der, wie Strabo berichtet, das Opfer intensiver und wirksamer gestalten sollte, muß zunächst nach Alexandrien verpflanzt worden sein, der Brücke zwischen Orient und Occident, die namentlich Indien mit dem Westen verband und diesem nicht nur indischen Handel, sondern auch indische Cultur und indischen Cultus vermittelte —, eine Vermittelung freilich, deren Art und Weise bis jetzt noch in ein tiefes Dunkel gehüllt ist. In Alexandrien trat das *πνικτόν* zum ersten Male urkundlich auf, und man blieb sich zunächst auch seiner religiösen Bedeutung bewußt. Je weiter sich aber die Enthaltung von dem erstickten Götzenopferfleisch ausbreitete, desto mehr ging die Kenntnis dieser Bedeutung verloren, und es teilte auch der Begriff des *πνικτόν* das Schicksal der anderen ihm verwandten Begriffe, die sich von ihrem religiösen und moralischen Untergrund mehr und mehr loslösten und in rein statutarische Bestimmungen sich umwandelten[2].

1) Vgl. auch Oldenberg, Die Religion des Veda 1894. S. 359 f.

2) Auffallenderweise lassen noch die Clementinen, nicht nur die Recognitionen (s. o. S. 160), sondern auch die Homilien, die religiöse Bedeutung der Speisegesetze bezw. der Speiseverbote hervortreten, indem sie die Speise- (und auch Reinigungs)observanzen mit den in der Taufe übernommenen religiösen und moralischen Verpflichtungen auf eine Linie stellen:

Diese Erkenntnis der Sachlage gestattet uns nun einen Einblick in die Entstehung des kanonischen Textes des Aposteldecretes. Die im Morgen- und Abendlande unabhängig von ihm beobachtete Sitte der Enthaltung von Götzenopferfleisch, des geschlachteten sowohl wie des erstickten, suchte man auf das Decret zurückzuführen. Und es kann nicht geleugnet werden, daß dieses selbst durch die ihm eigenen Termini eine gewisse Veranlassung dazu gegeben hat. Schon das *ἀπέχεσθαι* konnte den Gedanken an Enthaltung von Speisen nahelegen, wie es denn von der classischen Gräcität (z. B. Aeschines Socr. Dial. II, 15: *ἀπέχεσθαι σιτῶν καὶ ποτῶν*) und von der *κοινή* (z. B. I Tim. 4, 3: *ἀπέχεσθαι βρωμάτων*) in dieser Bedeutung gebraucht ward und ein Terminus technicus für die Vermeidung von Speisen u. ä. gewesen zu sein scheint. Noch mehr aber wird wohl das *εἰδωλόθυτα* zur Umdeutung herausgefordert haben. Denn wenn einmal die ursprüngliche Sitte der Vermeidung der Götzenopfermahlzeiten in die der Enthaltung vom Götzenopferfleisch sich erweitert hatte (wie es zuerst bei Clemens Alexandrinus ersichtlich wird), so war nur ein kleiner Schritt nötig, um diese Sitte auf das Decret zu übertragen und dem *εἰδωλόθυτα* seinen tiefen Sinn wenn auch nicht zu nehmen, so doch zu alterieren. Da nun aber das Ersticken als ein modus immolandi bekannt war, so bot das *αἷμα* des Decretes willkommenen Anlaß, neben der geschlachteten auch die erstickte Opferspeise verboten sein zu lassen, um so das ge-

---

»*Ἔστιν τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα, τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος. τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ ὡς οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες, ἐν πολλοῖς σώμασιν μίαν γνώμην ἀναλαβόντες· Ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον. . . . . ἡ δὲ ὑπ᾽ αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη· Τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἀγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος, τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν* (*λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος*), *μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μέντοι καὶ ἄφεδρον φυλάσσειν, πάντας δὲ σωφρονεῖν, εὖ ποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν, παρὰ τοῦ πάντα δυναμένου θεοῦ ζωὴν αἰώνιον προσδοκᾶν, εὐχαῖς καὶ δεήσεσιν συνεχέσιν αἰτουμένους αὐτὴν λαβεῖν*« (Hom. Clem. VII, 4. 8).

samte Götzenopferfleisch dem Genusse zu entziehen. Hätte das Decret statt des Wortes *εἰδωλόθυτα* den jakobeischen Ausdruck *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* oder *εἰδωλολατρεία*, statt des *ἀπέχεσθαι* das paulinische *φεύγειν* (I Kor. 10, 14: *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας*), statt des *αἷμα*: *φόνος* gebraucht, so wäre ein Mißverständnis ausgeschlossen gewesen. Bei der dem Decrete gegebenen Fassung aber war es ein leichtes, das *πνικτοῦ* an den Rand zu setzen — so Gaudentius: id est suffocatis (S. 9 No. 8) — und hierauf entweder dem *αἵματος* zu substituieren — so Origenes: immolatum et suffocatum et fornicationem, und Methodius: Götzenopfer und Unzucht und Erstecktes (S. 9 No. 5. 6.) — oder ihm epexegetisch an die Seite zu stellen — so Cyrillus Hier.: *αἵματος πνικτοῦ* (S. 9 No. 7), Athanasius interpol. und mehrere Vulgatahandschriften [1]: sanguine suffocato. S. 9 No. 9f., S. 8 No. 4; und als man bald darauf die Speiseverbote noch mehr erweitert und auf jeglichen Blutgenuß ausgedehnt hatte, da genügte ein zwischen das *αἵματος* und *πνικτοῦ* gestelltes *καί*, um auch dieser Observanz gerecht zu werden [2].

Ob die goldene Regel und der Zusatz *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* vor dieser Correctur schon gefallen waren [3] oder durch diese Correctur erst beseitigt wurden oder ob sie von dem quellen- und textkürzenden Lukas überhaupt nicht in die Apostelgeschichte aufgenommen und erst von dem Redactor des dem Cod. D zugrundeliegenden Archetypus aus den ihm offenbar zugänglich gewesenen alten Quellen wieder hinzugefügt worden sind [4], ent-

---

1) Über die gleiche Entwicklung des Textes im Abendlande s. u. S. 165 f.

2) *πνικτοῦ* und *πνικτῶν* treten als gleichwertige Varianten auf; letzteres wird dem *εἰδωλοθύτων* seine Formierung verdanken.

3) Das kräftige *πράξατε* des Cod. D ist schon in seiner lateinischen Übersetzung in agitis und bei Irenaeus in *πράξετε* = agetis erweicht; andererseits haben kanonische Texte das *πράξατε* bewahrt (s. o. S. 8 No. 2).

4) Dies scheint mir die wahrscheinlichste Annahme zu sein. Derselbe Verfasser, der in seinem Evangelium wichtige Satzteile, z. B. die dritte und siebente Bitte, wegließ (vgl. Luc. 11, 2—4 mit Mt. 6, 9—13) und namentlich am Schluß gern kürzte (vgl. z. B. das von Lukas 4, 13 weggelassene: *καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ* Mt. 4, 11 = Mc. 1, 13 oder den Lc. 9, 25 übergangenen Schlußsatz: *ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* Mt. 16, 26 = Mc. 8, 37), vermochte mit Leichtigkeit auch in dem Aposteldecret die goldene Regel und den Schlußpassus *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* zu übergehen, nachdem er die

zieht sich unserer Kenntnis; jedenfalls hatten diese Bestandteile keinen Platz in einem Decret, das seines sittlichen Charakters entkleidet und in eine Speiseregel verwandelt war; und wenn man gleichwohl in einer Anzahl von Codices und Übersetzungen neben den vier Clauseln die goldene Regel beibehielt, so war das eine Inconsequenz, die von der jahrhundertelangen Nachwirkung der alten Texte und der ursprünglichen Form des Decretes Zeugnis gibt.

Daß die Stadt, in der jene entscheidende Correctur der drei Clauseln vorgenommen ward, Alexandrien gewesen sein wird, ist auch aus textgeschichtlichen Gründen höchstwahrscheinlich. In Alexandrien, wo die vier Clauseln schon um 190 erscheinen, zu einer Zeit, da sie nirgends sonst zu finden sind, saßen die Abschreiber, über deren Willkür und Eigenmächtigkeit von weltlichen und christlichen Schriftstellern geklagt wird (vgl. Strabo, geogr. XIII, 1, 54: »*καὶ βιβλιοπῶλοί τινες γραφεῦσι φαύλοις χρώμενοι καὶ οὐκ ἀντιβάλλοντες, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει τῶν εἰς πρᾶσιν γραφομένων βιβλίων καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ*« und des Alexandriners Origenes Beschwerde in Matth. T. XV, 14: »*νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀπογράφων διαφθορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων*«); von Alexandrien ging der große Einfluß auf die Texte des Neuen Testaments aus, der nicht nur das Morgenland beherrschte, sondern schließlich auch auf das Abendland sich erstreckte: in Alexandrien wird wohl auch diejenige Correctur ihre Heimat haben, von der man sagen kann, daß sie im ganzen Neuen Testament die einzige ist, die in den Sinn einer Stelle so tief eingegriffen hat, daß er in sein Gegenteil verwandelt ward.

Hauptsache berichtet hatte. Bei dieser Annahme würde sich die auffällige Tatsache erklären, daß Tertullian, Augustin u. a. zwar die drei Clauseln, nicht aber die genannten Zusätze haben, und auch die Correctur der drei Clauseln am leichtesten zu begreifen sein. Vgl. das oben S. 85 über das lukanische Gesetz der Sparsamkeit Gesagte und die dort angegebene Literatur. Doch bedarf diese ganze Frage einer gründlichen Untersuchung.

2. Der Sieg der späteren Textform im Morgen- und Abendlande und ihre Aufnahme in den Kanon.

Dieselbe Entwicklung, die Verständnis und Text des Aposteldecretes in der griechischen Kirche des dritten Jahrhunderts durchlaufen, beobachten wir an der Schwelle des fünften Saeculums im Abendlande. Daß hier der außerkanonische Text des Decretes bis etwa 350 der alleinherrschende und die Auffassung des Decretes als einer Sittenlehre — soweit es sich an den vorliegenden Quellen erkennen läßt — die ursprüngliche gewesen ist, wurde bereits oben S. 149 dargetan. Wie nun Origenes das Verbot des Blutes und des Erstickten als eins faßt, genau so versteht Augustin, der erste Abendländer, der die ceremonielle Deutung des Decretes erwähnt, unter dem Blut nichts anderes als Ersticktes. »Hoc lege«, sagt er an der S. 14 mitgeteilten Stelle c. Faustum 32, 13, »praeceptum ab apostolis, ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine, id est ne quidquam ederent carnis, cuius sanguis non esset effusus«. Dieselbe Identifizierung wiederholt er gleich darauf noch einmal: »apostoli praeceperunt, ut ab animalium sanguine abstinerent christiani, ne praefocatis carnibus vescerentur«, und im ganzen Verlauf seiner Besprechung redet er nicht ein einziges Mal von einem allgemeinen Blutverbot, sondern nur und allein von dem Verbot des Erstickten. »Transacto vero illo tempore«, fährt er nach dem eben mitgeteilten Context fort, »quo illi duo parietes, unus ex circumcisione, alter ex praeputio venientes, quamvis in angulari lapide concordarent, tamen suis quibusdam proprietatibus distinctius eminebant, ac ubi ecclesia gentium talis effecta est, ut in ea nullus Israelita carnalis appareat; quis iam hoc christianus observat, ut turdos vel minutiores aviculas non attingat nisi quarum sanguis effusus est? aut leporem non edat, si manu a cervice percussus nullo cruento vulnere occisus est? et qui forte pauci adhuc tangere ista formidant, a ceteris irridentur«. Genau so sagt auch Pseudoeucherius (s. o. S. 14 No. 30) »abstinerent . . . . a sanguine, id est ne ederent carnem, cuius sanguis non esset effusus«. Es tritt uns hier die merkwürdige Tatsache entgegen, daß wie einst Origenes so Augustin und Pseudoeucherius, obwohl zu ihrer Zeit die Speise- und Blutverbote weit ausgedehnt waren,

im Aposteldecret keine anderen Speisen untersagt finden als *εἰδωλόθυτον* und *πνικτόν*, eine Anschauung, die, wie aus Gaudentius[1] und den Vulgatahandschriften hervorgeht (s. o. S. 8 f. No. 4. 8), gleich dem Morgenlande auch im Abendlande in einer Übergangsform textlich fixiert worden ist. Aber auch hier führte die Übergangsform zu der Gestalt, die im kanonischen Text des Decretes vorliegt. Zwar hat sich das Abendland mit seinen von dem Archetypus des Codex Cantabrigiensis abhängigen altlateinischen Versionen gegen das Eindringen des von den alexandrinischen *διορθωταί* rezensierten neutestamentlichen Textes lange Zeit gewehrt: Ambrosiaster und Hieronymus z. B., welche beide Texte des Decretes kennen, bevorzugen, jener expressis verbis, dieser zwischen den Zeilen es erkennen lassend, die ursprüngliche Lesart (s. o. die S. 14. 15. No. 29. 31 und S. 150 mitgeteilten Texte). Aber auf die Dauer vermochte es seinem Einfluß sich nicht zu widersetzen. So ist die morgenländische Correctur des Aposteldecretes sowohl im Morgen- als im Abendlande kanonisch geworden, und man hat nicht allein diese kanonisch gewordene Textform für die Folgezeit recipiert, sondern auch in alten Texten das außerkanonische — also ursprüngliche — Decret corrigiert.

Wie flüchtig und inconsequent man bei solchen Correcturen verfuhr, läßt sich an drei Stellen illustrieren. In der in ihren wichtigsten Varianten durch v. d. Goltz mitgeteilten Minuskelhandschrift des Athosklosters Lawra, welche die sorgfältige Abschrift einer oder mehrerer älterer Vorlagen darstellt, ist Act. 15, 29 nach der kanonischen Textgestalt, also mit vier Clauseln, wiedergegeben. Act. 15, 20 aber enthält nur die drei Clauseln: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας* (s. o. S. 10 No. 13). (Von Act. 21, 25 hat der Herausgeber eine Lesart nicht angemerkt). — In gleicher Weise bietet die von Belsheim edierte altlateinische Übersetzung der Apostelgeschichte, die in dem sog. Gigas librorum sich findet, nur an der entscheidenden Stelle Act. 15, 29 die jetzige kanonische Form: ut abstineatis vos a delibatis symulachrorum et sanguine et suffocato et fornicatione, an den beiden anderen Stellen aber, Act. 15, 20

1) Gaudentius hat dasselbe »id est« in seinem Text, das Augustin und Pseudoeucherius in ihren eben citierten Ausführungen gebrauchen.

und Act. 21, 25, hat man ähnlich wie in dem ebengenannten griechischen Codex die Abänderung der ursprünglichen Form versehentlich unterlassen (s. o. S. 12 No. 20; S. 13 No. 23). — Noch bezeichnender ist eine in dem Speculum Augustins zu beobachtende Erscheinung. Hier schließt die Besprechung der Apostelgeschichte im laufenden Texte mit dem Citat: »De iis autem, qui crediderunt ex gentibus, nos scripsimus iudicantes ut abstineant se ab idolis immolato et sanguine et suffocato et fornicatione«. In der gleich hieran sich schließenden recapitulierenden Anmerkung aber heißt es: »Haec de libro actuum apostolorum nostro huic operi congruentia, quae hic poneremus, satis esse comperimus; ubi videmus apostolos eis, qui ex gentibus crediderunt, nulla voluisse onera foederis legis imponere, quantum attinet ad corporalis abstinentiam voluptatis, nisi ut observarent ab his tribus, id est[1], ab eis, quae idolis immolarentur et a sanguine et a fornicatione« (vgl. oben S. 12). Es ist zweifellos, daß ursprünglich der laufende Text des Speculum eben dieselben drei Clauseln enthalten hat wie die Anmerkung. In dem Streben aber nach Conformierung der alten Textgestalt mit der neuen hat man das oben stehende Citat geändert, ohne zu überlegen, daß dieser corrigierte Text weder zu der erklärenden Anmerkung stimmt noch mit den zwei anderen Augustinischen Citaten des Decretes (s. o. S. 12 No. 22; S. 14 No. 28) in Einklang steht, ein Zeichen für die Sorglosigkeit der Correctoren, die uns viele wertvolle Reste einer älteren Textgestalt des NT erhalten hat[2].

1) Die Worte nisi — id est sind in dem Citat No. 21 auf S. 12 zu ergänzen.

2) Mill äußert sich in seinem Novum Testamentum zu Act. 21, 25 folgendermaßen: »Quis, obsecro, locus huic observationi, si a quatuor, idolothytis, sanguine, suffocatis et fornicatione, ... abstinendum foret? Verum ita se res habet .. Augustinus in speculo a se edito descripsit locum hunc (uti totum Speculum) ex Italica versione, in qua trium dumtaxat mentio, quomodo et citatur in epist. 82, necdum enim in Cod. latt. irrepserat suffocatum. Postea Cassiodorus seu aliquis quispiam librorum ecclesiasticorum curator, cui e se visum erat, ut enchiridion hoc ad originarios fontes quam proxime accederet, Italicae veteris loco versionem Hieronymianam ex hebraeo factam reposuit una cum Latinis NT, qualia ab eodem Hieronymo castigata ferebantur«. Ähnlich spricht sich Richard Simon aus (Kritische Historie der Übersetzungen des NT. Deutsch von Cramer. II, 153): »In diesem ganzen Buch (dem Speculum) braucht Augustin stets des Hieronymus verbesserte Ausgabe. Hieraus scheint zu folgen, daß es des Augustin Arbeit, wenigstens so wie wir es jetzt haben, nicht sei. Da aber Possidius in seinem

Die Übersicht also über die Entwickelung von Verständnis und Text des Aposteldecretes führt zu demselben Ergebnis, das die in den §§ 2. 3 angestellte Untersuchung über die innere Bedeutung seiner beiden Textformen ergeben hat, zu dem Ergebnis nämlich von der Ursprünglichkeit der außerkanonischen Textgestalt.

Bei der Voraussetzung der Originalität des kanonischen Textes müßte man z. B. annehmen, daß Augustin und seine Zeitgenossen unter der gefälschten — außerkanonischen — Form des Decretes gerade das verstanden hätten, was die ihnen unbekannt gebliebene ursprüngliche — kanonische — Form gemeint hätte, nämlich ein Speisegesetz, daß also eine anfänglich statutarische Bestimmung in eine moralitche umgewandelt und daß doch schließlich diese moralisch gemeinte Afterform wieder als eine statutarische Bestimmung aufgefaßt worden wäre, ein Gedanke, der unvollziehbar ist. — Auch die Übergangsform, welche die drei Clauseln: Götzenopferfleisch, Hurerei und Erstickes oder ersticktes Blut bietet, wäre bei einer solchen Voraussetzung unerklärbar. Denn wenn man sich auch allenfalls vorstellen könnte, daß ein Corrector in einer bestimmten Tendenz in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Aposteldecret aus einer Speiseregel in einen »Moralkatechismus« umgewandelt hätte, so läßt sich nicht der geringste Grund erkennen, warum man im Morgenland vor 200 und vollends im Abendland um 400 — zu einer Zeit, da die Speiseobservanzen in Blüte standen — die drei Speiseverbote durch Weglassung des *καί* zwischen *αἷμα* und *πνικτόν* oder gar durch Tilgung des *αἷμα* auf zwei herabgesetzt hätte.

Auch die Textgeschichte des Aposteldecretes läßt nur die eine s.Z. schon von Ambrosiaster[1] geahnte, später von Richard Simon[2]

Verzeichnisse (der Schriften Augustins) ein Buch unter diesem Titel hat, so ist es wahrscheinlich, daß das, was wir jetzt noch haben, durch einen späteren Schriftsteller nach des Hieronymus Übersetzung umgeändert und corrigiert worden ist«. (Über den Verfasser des Speculum s. PREC² VIII, 441.)

1) Vgl. oben S. 150.

2) R. Simon, Kritische Historie der Übersetzungen des NT. Deutsch von Cramer. II, 145: »Man kann nicht zweifeln, daß *ἀπὸ πνικτοῦ* in den ersten Exemplarien nicht gestanden hat, woraus das lateinische beym Irenaeus ganz genommen ist, wo nur drei Worte stehen« u. s. w.

und dem gelehrten Textkritiker Mill [1] u. a. angedeutete und zuletzt von Hilgenfeld [2] neu begründete Erklärung zu, daß das echte Aposteldecret mit seinen drei ethisch gemeinten Clauseln unter dem successiven Einfluß der Speiseobservanzen späterer Zeiten zunächst als eine den Genuß von Götzenopferfleisch, des geschlachteten sowohl wie des erstickten, ausschließende Speiseregel verstanden, daß sodann diese Auffassung durch ein dem *αἷμα* beigegebenes *πνικτόν* textlich festgelegt und daß endlich durch ein zwischen das *αἷμα* und *πνικτόν* eingefügtes *καί* seine jetzige Form geschaffen worden ist.

Der Nachweis, welchen Siegeslauf dieses neugeschaffene, in den rezensierten Text des Neuen Testaments rezipierte, Speisegesetz genommen, welchen Aufschwung es den nunmehr mit apostolischer Autorität bekleideten Speiseobservanzen verliehen, welchen Eingang es den anderen ceremoniellen Bestimmungen über Reinigkeit, Bußordnungen, heilige Zeiten, Örter und Handlungen in der christlichen Kirche eröffnet, welche Bedeutung es für den Conflict zwischen der griechischen und römischen Kirche gewonnen hat, bedarf einer besonderen eingehenden Untersuchung, für die Sommer [3] schätzbare Fingerzeige gegeben und neuestens Böckenhoff wertvolles Material beigebracht hat.

---

1) Mill, Novum Testamentum p. 441 nota 45: Certe medium: *καὶ τοῦ πνικτοῦ* ipsius Lucae non est, sed christianorum veterum, qui cum in hac epistula synodica omnem sanguinis esum sibi interdictum vidissent, eousque decretum ostendebant, ut etiam a morticinis eo ipso sibi abstinendum fuisse censuerint; ne quomodo scilicet sanguine contaminarentur vel intra viscera sepulto, ut loquitur Tertullianus. Ex hac ecclesiae praxi adscripsit quispiam, haud dubito, scholion *τοῦ πνικτοῦ* ad marginem codicis, quo ostenderetur in praecepto de abstinentia a sanguine includi etiam a morticino adeoque quolibet suffocato. Hoc autem, ceu partem textus genuinam, transtulerunt scribae in corpus epistulae huius synodicae iam ante tempora Clementis Alexandrini.

2) Vgl. die oben S. 18 angegebene Literatur. Hilgenfeld versteht jedoch unter dem *εἰδωλόθυτον* des außerkanonischen Decretes Götzenopferfleisch und meint, daß auch das ursprüngliche Decret mit Paulus nicht zusammenstimme. Vgl. dagegen S. 21 f.; 35 f.; 41.

3) Sommer a. a. O. II, 97 ff.

Hier sei zum Schluß auf die Energie hingewiesen, kraft deren die Kirche der Reformation gegenüber der Beugung unter ein dem Glauben fremdes Gesetz die aus dem Herzen hervorquellende evangelische Sittlichkeit, gegenüber einer unechten Tradition die auf den Worten Christi beruhende echt christliche παράδοσις und mit ihr den Geist des ursprünglichen Aposteldecretes zum Durchbruch gebracht[1] und trotz des dem Kanon des Neuen Testaments einverleibten Speisegesetzes in glücklicher Inconsequenz bisher siegreich behauptet hat. Möchte gegenwärtige Untersuchung, deren Grundgedanken dem Verfasser bei seinen sonstigen neutestamentlichen Studien sich ganz von selbst aufgedrängt, einen bescheidenen Beitrag dazu liefern, daß der Geist jener apostolischen Entscheidung, der in der evangelischen Kirche lebendig ist, seine feste geschichtliche Grundlage finde in dem Text und daß auch an dem Berichte über den für die Zukunft der Kirche so wichtig gewordenen apostolischen Beschluß das Wort sich erfülle: vera lectio ad finem reportat victoriam.

1) Die Augsburgische Confession citiert das Aposteldecret in ihrem 28. Artikel zweimal als ein Exempel, das die römische Kirche für die Gewalt der Bischöfe anführt, Ceremonien aufzurichten. Sie weist die kanonischen Clauseln in Act. 15, 29 durch Act. 15, 10: »nicht das Joch auf der Jünger Hälse legen« zurück, bezeichnet sie als temporär und betont »das Hauptstück christlicher Lehre, das durch dieses Decret nicht aufgehoben wird«, wird also eine unbewußte Zeugin einerseits für den Gegensatz, der in der kanonischen Fassung von Act. 15 selbst vorliegt, andererseits — durch ihre Berufung auf Act. 15, 10; Kol. 2, Gal. 5 und Mt. 15 — für den oben aufgezeigten Zusammenhang zwischen den Verhandlungen des Apostelconcils, den paulinischen Ausführungen und der Lehre des Herrn.

Register.

I. Biblische Stellen.

1. Altes Testament und Apokryphen.

	Seite
I Mos. 9, 4	24
24, 6	49
III Mos. 17, 4	42
9—16	26. 29. 155
18	22
19, 16ff.	75. 79
26	155
IV Mos. 25, 1. 2	22. 32. 37
31, 16	37
35, 27	42
V Mos. 12, 16. 23f.	155
14, 21	29
15, 23	155
II Sam. 8, 6	41
I Kön. 16, 31ff.	37
Psalm 1	143
11, 8	49
26, 4ff.	143
Jes. 29, 13	100
Jer. 6, 16	66
7, 9	132
Mal. 3, 7	49
Weish. Sal. 14, 22—31	124. 127
Tob. 4, 10	103. 104
12	104
15	134
17	104
Jes. Sirach Vorr. 10	104
34, 24ff.	76
25	42
35, 1ff.	104
IV Makk. 5, 19f.	70

2. Neues Testament.

Matthäus	
4, 11	163
5, 21. 22	75
6, 9—13	163
7, 12	48. 142
15	132
10, 38	65
11, 28ff.	66
14, 3—5	85
14, 22—16, 12	85
15, 1—20	45—51. 71. 170
2	102
15, 3	69. 97. 102. 129
4	129
6	69. 97. 102
9	100—102. 129
10ff.	101
12	65
14	102
17	100. 129
19	65. 114. 129. 130. 132
20	100. 114. 129
16, 6	65
12	102
16, 26	163
19, 16	52
17f.	49
21, 12f.	85
32	102
23, 1ff.	45
4	46. 47. 65. 66
8	47
13	65
23	47
25	100
26	45. 46
30	42
28, 19f.	50. 51

Seite

Marcus

1. 13 163
6, 17 ff. 85
6. 45—8, 26 85
7, 1—23 45—51. 71
3 102
4 100
5 102
6 100
7 100—102. 129
8 100—102. 129. 131
9 97. 100. 102. 129
10 129
13 65. 100. 102
17 ff. 100. 101
18 129
21 65. 113. 114. 129—132
22 113. 114
23 100. 129. 131
8, 15 65. 67. 100
37 163
11, 15 ff. 85
39 ff. 100
12, 14 102
38 ff. 67
38 65
40 65

Lukas

3, 19 f. 85
4, 13 163
6, 31 48. 77. 142
8, 14 130
9, 17 f. 85
25 163
10, 16 100
11, 2 ff. 45. 163
37 ff. 45
39 100
41 100
42 47
46 46. 47. 65
52 65
12, 1 67
13, 6 ff. 65
14, 27 65
15, 1 f. 101
18, 11 114. 132
18 49
19, 45 f. 85
20, 47 65
21, 34 49. 130

Apostelgeschichte

10, 1 ff. 38
15 45
28 48
15, 1—41 1—170
15 D 86—92
16, 4 40. 84. 98. 101. 106. 109
17, 6 62
25 155
21, 24 64
25 40. 43. 64. 76. 80—84. 146. 149
38 62
28, 4 75

Römer

1, 21 129
24 ff. 53. 111. 112. 128
29 115
32 55. 108. 129. 131
2, 10 64
21 f. 128
6, 3 ff. 55. 58. 98
15 101
16 96. 97. 101
17 93—98. 101
7, 6 58
8, 4 ff. 58. 59
4 42
12 57
14 42
11, 2 96
13, 8 57
10 39
13 53. 112
14, 17 108
16, 17 93—97. 101

I Korinther

4, 17 93. 95. 99
20 108
5, 1 ff. 74
6 96
8 102
9 57. 60
10 53. 60. 72. 132
11 53. 72. 111. 132
6, 1 ff. 130
9 53. 55. 60. 72. 97. 98. 108. 111
10 53. 60. 97. 98. 108. 111
11 55. 60. 97. 98
13 74
16 96
18 60. 74. 78
19 60
7, 2 74
17 ff. 60
19 61
8, 1 ff. 35—37. 41
10 72
11 ff. 157
9, 13 96
10, 7 72
8 74
14 ff. 21—23. 36. 37. 41. 88. 156. 157
14 72. 74. 163
20 72
24 54
11, 2 92
23 92
15, 3 92

II Korinther

3, 15 81
6, 17 143
12, 20 f. 53. 54. 74. 111

Seite

Galater

1, 7 62
2, 3ff. 2—4
3 85
9 3. 4
11ff. 80—84. 101
15 101
5, 1—25 61—66. 170
3 71
14 39. 76
16 42
18 42
19ff. 53. 93. 95. 107. 110. 111
20 72. 130
21 39. 55. 108. 130. 131
22f. 107
24 39
6, 1ff. 64. 66
13 66
16 94. 95

Epheser

c. 3—5 59. 98
4, 1ff. 107
17 94
20ff. 94—96
21 67. 99. 101
23 59
24 102
28 59
30 55. 59
5, 3ff. 54. 112
3 59. 74
5 39. 55. 79. 108. 130
5, 22f. 107
6, 1ff. 107
12 157

Philipper

4, 8f. 94. 96. 101. 102

Kolosser

1, 13 108
c. 2. 3 59. 98. 170

Seite

2, 6 94—96. 99
7 94—96
8—23 38. 98. 100
8 102
11 55. 59
12 55
27 10
3, 5ff. 53. 54. 112
5 59. 74. 79. 130
6 55. 108
8 59
9 59
12 59. 107
18ff. 107
4, 1 107
11 108

I Thessalonicher

2, 12 108
4, 1ff. 54. 55. 61. 67. 93. 95. 96. 98
1f. 99
3 74
4 99. 100
4, 6 108. 131
8 100
5, 2 96

II Thessalonicher

1, 5 108
2, 15 93. 95. 96. 98. 100
3, 6 93. 95—99
7 97

I Timotheus

1, 9f. 54. 74. 94. 95. 112
4, 1 102
3 38. 162
6 94—96
c. 6 59
6, 3 94. 95
13 94. 95
14 56. 94. 95. 97

Seite

II Timotheus

1, 7 59
2, 21 59. 99
3, 2ff. 54. 112

Titus

1, 1 102
14 38
2, 1 94. 95
10 94. 95. 99
c. 3 59

I Petri

1, 15—2, 25 55. 56
22 102
2, 1 54. 112
11 74
15ff. 55. 64
3, 1ff. 107
8 107
21 55
4, 3 54. 72. 113
15 75

II Petri

2, 2 98. 102
3 57
9ff. 54. 113
10 98
13 99
14 99
18 99
20 99
21 94—98. 102
3, 2 95—99. 102. 106

I Johannis

1, 6 102
2, 4 102
6 57
7 95—97
3, 11 95—97
15 54. 55. 57. 76
16 57
18 102

	Seite
3, 24	57
5, 16	143
21	57. 72
II Johannis	
v 4	102
6	95. 97
9	95. 102
10	95
III Johannis	
v 3	102
Hebräer	
6, 1	41
9, 10	38
c. 12. 13	57
12, 1	59
14	55
16	74
13, 4	55. 74. 108
9	38. 105
Jacobi	
1, 21	57
25	57
26	101
27	56. 57
2, 8	39
12	57
3, 13	57
Judae	57
Offenbarung	
2, 14	37. 41. 57. 74
20	37. 41. 57. 74
3, 3	95. 96
6, 10	42
9, 20	113
21	58. 113
17, 3 ff.	58. 113. 128. 129
18, 24	42
21, 8	58. 72. 101. 108. 113
22, 15	54. 58. 72. 113

II. Namen und Sachen.

Achelis, H. 122
Acta Joannis 118
Acta Thomae 45
Actus apost. apocr. 45
Aegypter 154
Aeschines 162
Aeschylos 42
Aethiopica, Versio 15. 16
αἷμα = Mord 42. 74. 76. 78
Aleatoribus, de s. Pseudocyprian
ἀλήθεια im sittlichen Sinne 101. 102
Alexander Halensis 160
Alexander Severus 134
Alexandrien 164
Alfred the Great 140
Allioli 27
Altercatio Simonis et Theophili c. 21 118. 136. 142. 143
Ambrosiaster ad Gal. 2, 2 15. 43. 77. 150. 166. 168
Anastasius qu. 15 121. 138. 141
Apocalypsis Baruch s. Baruch
Apocalypsis Pauli s. Paulus
Apostelgeschichte, Textproblem 17. 18
Apostels, Canons of the 140
Apostolorum, Doctrina 124
Apusalena, Inscriptio 133
Arachin, Tractat 127
Aristides, Apol. 15 13. 117. 135. 147
Aristoteles 133
Armachanus, Liber 16
Arnobius 25
Athanasius interpol. 9. 10. 163
Athenaeus 24
Athenagoras c. 26 155
Augsburgische Confession 170
Augustin (s. auch Pseudoaugustin)
de civ. dei 7,33 156
enarr. in ps. 57 137
„ „ „ 118 137
c. Faustum 32 14. 23. 149. 165
de fid. et oper. 19 146
ep. ad Hieron. 82 12
ep. ad Public. 154 28
(speculum ad Act. 21, 25) 12. 43. 78. 146. 149. 150. 167
Ausonius 134

Babylonier 154
Barnabas
19, 4. 5 75
20 115
20, 2 75
Barnes 33
Baruch, apocalypsis 128
c. 4 118

Seite

c. 8 118
c. 13 118
gr. = slav. 4,8 124
Baur 2. 20. 36
Beda 8
Beichte der Juden 124
Belser 18
Belsheim 166
Bengel 9. 14. 77
Bentley 20
Berger 17
Bernays 34
Beza 152
Bibel, erste deutsche 17
Bible de Rosas 9
Bickell 139
Birt 85
Blaß 18. 86
Bleda 28
Blondel 36
Blut = Mord s. αἷμα
Blutgenuß der Dämonen 153—160
— bei den Juden 26. 27
Böckenhoff 36. 148. 151. 156. 158
Bonifacii ammonitio 123. 140
Bonnet 118
Bonwetsch 9. 152
Bousset 155
Buddha, Lasterkatalog 124
Bülffinger 132
Bugge 33
Bunsen 7. 8. 138

Caerularius 34
Canisius 141
Canones Hippolyti 122. 123
Canon Muratori 19
Canons, eccl. of the apostles 140. 142
Caspari 16. 123. 139. 140
Cassiodor 167
Ceremonialgesetz 47. 48. 69—72
Chanania ben Gamaliel 26
Chantepie de la Saussaye 154
Chase 18
Chollin, Tractat 25. 30. 31. 127. 128
Chrysostomus
9, 28 7
280 8
387 8
hom. 27 23
33 50
Clédat 17
Clemen 18
Clemens Alex. 22
paed. 2, 1 155. 157. 158
2, 7 8. 148
3, 3 158
protrept. 25
strom. 2, 5 66. 67
2, 23 136
4, 15 8. 148
7, 12 119. 127. 128
Clemens Rom.
30, 1 115
35, 5 115
Clemens de virg. s. Pseudoclemens
Clementinen s. Homiliae, Recognitiones
Codices NT graeci
Athous Lawra 184 10. 11. 15. 16. 78. 152. 153. 166
Cantabrigiensis 10. 11. 12. 17. 19. 50. 77. 78. 86—92. 152
Stephani α 16. 86
β 15. 16. 86
γ 15. 16. 86
Thom. Heracl. 16
minusc. 15 10
27 16
29 16
32 16
36 10
42 16
57 16
69 16
105 16
106 16
137 16. 86
604 (700) 45
vgl. auch den textkrit. Apparat auf S. 7. 8
Confucius 132. 133
Constitutiones apost.
I, 1 138. 142
III, 7 156
III, 15 138. 142
VI, 12 7. 8. 110
VII, 1 138. 141. 142
VII, 18 121. 122
VII, 20 122
Coppieters 18
Corssen 18. 144
Cotelier 34
Coupletus 132
Credner 17
la Croze 14. 152
Cureton 49
Cyprian (s. auch Pseudocyprian)
Test. III, 119 13. 43
de idol. vanit. 6 156
Cyrillus Alex. 8. 156
Cyrillus Hieros. 9. 163

Dämonen 153—160
Demosthenes 42
Deutsche Bibel, erste 17

Seite
Deutsche Bibelübersetzung (Freiberg) 17
Διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος 122. 139. 140
Didascalia (nach Bunsen)
I, 1 138. 141
III, 15 138. 141
VI, 12 7. 8. 110
Διδαχή 50. 103—110
I, 2 108. 135. 141
I, 4 108
II, 1 109
II, 2 75
III, 1—6 108. 109. 114
III, 4 79
IV, 10 109
IV, 13 109
IV, 14 109
V, 1. 2 109. 114. 115
V, 2 75
VI, 2 67
VI, 3 37. 109. 147
XI, 10 102
v. Dobschütz 18. 40. 51. 73. 110. 124
Doctrina Apostolorum 124. 140. 141
Doctrina Severini Episc. 139
Dräsecke 18

Ebioniten 105
εἰδωλόθυτα 21—23. 35—37. 60. 72. 73. 153—158
εἰδωλολατρεία 43. 78. 126
ἐπάναγκες 54. 55
Ephraem Syrus comm. in ep. Pauli 136
ev. conc. exp. 6 49
opp. I, 149 C 66
Epiphanius
p. 124 8
p. 490 121
p. 892 8
ἐπιτομὴ τῆς τῶν ἁγίων ἀποστ. παράδ. 139
Ernst 18
Ersticktes s. *πνικτόν*
Essener 155
Eucherius, appendix 14. 150. 165
Eusebius
dem. ev. I, 3,42 51. 152
II, 8,13 152
h. e. III, 33, 3 121
V, 1 148
adv. Porphyr. 15
praep. ev. VIII, 7 134

Fabricius, cod. apocr. NT 45
Feine 47. 67. 110. 130. 131
Fulgentius Rusp. 15. 77
Funk, X. 119. 133

Gaster 128. 134
Gaudentius 9. 163. 166
Geffcken 125
Gemara Bab. 25
Gesetz der Sparsamkeit bei Lukas 85. 163. 164
Gibson 8
Giffert, Mc 40
Gigas librorum s. Versiones
Götzenopfer s. *εἰδωλόθυτον*
Götzenopferfleisch s. *εἰδωλόθυτον*
Goldene Regel s. Regel
v. d. Goltz 10. 11. 15. 166
Gräfe 18
Gregor Nyss. 45
Griechen 154
Grimm 2. 40. 74
Grotius 31
Guilelmus Paris. 160

Hamburger 31. 32
Harnack 18. 19. 21. 40. 68. 85. 110. 120. 130. 151
Harris 17. 18. 128. 139. 144
Hartung 64
Haußleiter 18
Haustafel 107
Heidegger 31
Hennecke 13. 117. 135
Henoch 15, 11 156
slav. 10, 4 124
Hermas
Mand. VIII,3.4.5 116. 130
Sim. VI,5,5.6 116
IX,15, 3 116
Herodot 130
Herp 141. 142
Hierocles 133
Hieronymus 74
ep. 89 ad August. 105. 106
in Gal. 5, 2 8. 14. 166
in Matth. III,21 137
Hilgenfeld 18. 19. 33. 86. 139. 169
Hillel 134
Hippolyti canones 122. 123
Holtzmann, H. 2. 18. 82. 85. 145

Seite
Homiliae Clem.
1, 18 120
2, 6 137
7, 4 162
7, 8 28. 162
9, 10 156
11, 15 73. 156
11, 27 120
17, 16 120
18, 3 49
Hug 17

Iames 119
Inder, Opfercult der 161
Ioannis acta 118
Jochanan 127
Josephus 75
Irenaeus 11. 151. 152
Isai ben Akiba 74. 75
Isocrates 133
Jülicher 18
Jüngst 18
Justin
Apol. I, 13 155
II, 2. 117
II, 5 117. 155
Tryph. 13 75. 126
34 37
35 147
93 79. 117. 126. 135.
95 117. 142
114 118. 126
(orat. ad gent. 5) 117

Κανόνες ἐκκλ. s. *Διαταγαί*
Keim 2. 81
Κλήμεντος διαταγαί s. *Διαταγαί*
Koran 28

Lactantius
inst. 2 156
137
Seite
Lactantius
inst. 4. 5 156
40 137
de Lagarde 17
Lampidius 134
Lasterkataloge 48. 107. 110—132
Libanius 133
Liber Armachanus 16
Liber Pelagiani 16. 17
Liturgy of Constantinople 46
Lucian 156
Lukas, Gesetz der Sparsamkeit 85. 163. 164
Luther 76. 125. 142
Lyon 17. 148. 151. 152
Lysias 133
Lysis Pyth. 124

Macarius 121
Maimonides 25
Manichaei 45
Martin v. Bracara 139
Maximus Confessor 45
Mecaenas 133
Mechilta, Tractat 74. 75. 79
Methodius Olymp. 9. 163
Mill 17. 167. 169
Minäer 105
Minucius Felix 155
Mittelalterl. Rede an Getaufte 123. 124. 140
Montanisten 119. 144
Mord s. *αἷμα*
Moriskos 28
Morticinum 28
Moufang 141
Muratori, Canon 19

Naphthali s. Testamentum
Seite
Nathan s. Pirke
Nazaräer 105
נבלה 28. 29. 31
Neander 20
νεκρίμαιον 28
νεκρομαντία 154
Nestle 7. 8. 18. 86
Nicolaus de Lyra 141
Noachische Gebote 31—33

Odyssee 133
Oecumenius 7
Oldenberg 161
Omophagii 25
Origenes 22. 164
Verschiedenheit der Texte 159
I, 763 8
II, 837 9
IV, 655 8
c. Celsum III, 29 156
IV, 32. 92 156
VII 156
VIII, 29 f. 23. 159
VIII, 36 156
Hexapla 41
adh. ad mart. 45 156
Ovid 133

Pacian 14. 43. 76. 146
Paul V. 28
Pauli apocalypsis 118
Pausanias 42
Pelagiani liber 16. 17
Petrus Antioch. 34
Pez 123. 139. 140
φέρεσθαι = gehen 41. 42
Philes 34
Philippi Mac. ep. 133
Philo ap. Euseb. 134
Pirke Aboth: Nathan 128. 134
Pirminus 122. 139. 142

Seite
Pistis Sophia 120
Pitra 139
Plato 42
Platt 15. 16
Plinius 121. 126
πνικτόν 23—35. 68. 158—163. 165. 166. 169
Polycarp
ad Phil. 2, 2 117
5, 2 102
λατρεία 20. 21. 68. 73. 74. 79. 145
Porphyrius 15. 156
Possidius 167
Praefocatum s. πνικτόν
Preuschen 127. 144. 159
Pseudoaugustin
serm. 265 137
Pseudoclemens de virg. I, 8 119. 120. 131
Pseudocyprian de aleat. 5 120. 130.
Pseudoeucherius s. Eucherius
Pseudoignatius ad Ant. 11 14. 121. 127

Rabanus Maurus 76
Rabba (Genesis) 31
Rackham 18
Ramsay 18
Recognitiones Clem.
IV, 5 81
IV, 36 121. 160
VIII, 56 137
Regel, goldene 48. 49. 76. 77. 132—143. 163
Reinesius 24
Resch, A. 17. 66. 85. 101. 110. 128. 130. 131
Riggenbach 152
de Rossi 138
Ruben, Tractat 79
Rüegg 85

Saalschütz 154
Sahidica s. Versiones
Salvianus 137
Samuel ben David 79
Sanhedrin, Tractat 25. 127
Sapientia Sal. 128
Schabbath 79. 134
Schabbiith 127
Schöttgen 24
Schürer 31. 32. 69
Schwab 161
Seeberg, A. 93. 98. 103. 106—108. 110. 127. 132
Seeberg 13. 117
Selden 24. 31
Seneca 133
Severini Episc. doctrina 139
Sextius, sententiae 139
Simonis et Theoph. altercatio 118. 136. 142. 143
Simon, Richard 17. 167. 168
Simplicius 133
Sixtus Empiricus 25
Smith, T. 18
v. Soden 110. 130
Sommer 22. 24. 29. 30. 32. 33. 106. 128. 169
Sota, Tractat 79
Speculum s. Augustin
Speiseobservanzen 21—38. 147—151. 165
Spencer 29. 33
Steitz 78
Stephanus Gob. 156
Stephani R. codices 15. 16. 86
Storr 85
Strabo 160. 161. 164
Strack 134
Sturm 110
Sünden, 9 fremde 125
4 rufende 125
6 in den heil.Geist 125
Suffocatum s. πνικτόν
Syrer Curetons 49

Talmud 25. 27. 30
s. auch die einzelnen Tractate
Taylor 128
Tertullian 19. 152
apolog. 9 23. 28. 148
de cult. fem. 2 156
de idol. 24 14
de ieiun. 4. 15 148
adv. Marc. 4, 9 119. 144. 145
4, 16 136. 142
de coron. 10 149
de monog. 5 148
de praescr.haer.6 47
33 148
de pud. 1 74. 143. 144
2 143
3 144
4 145
12 13. 14. 43. 75. 77. 78. 127. 144. 145
18 143. 144
19 119. 143. 144
de spect. 10 156
13 148
Testamenta XII patr. 118. 119. 128. 134
Testamentum Naphthali 128. 134. 141

Seite
Textproblem der Apostelgeschichte 17. 18
Theodoret 8
Theophilus ad Autol. I, 2 117. 118
II, 34 13. 117. 135
comm. in ev. I, 31 135
II, 4 135. 136
Theophili et Simonis altercatio 118. 136. 142. 143
θηριάλωτον 28—30
θνησιμαῖον 28—30
Tholuck 134
Thomae, Acta 45
Thomas Heracl. 16. 86
Tischendorf 10
Todsünden 75. 78. 119. 125. 143—147
טרפה 28. 29
Tugendkatalog 107

Übersetzungen s. Versiones

Versiones NTi
aethiopica 15. 16
der Anglonormannen 17
arabica 8
der Catalanen 17
deutsche 17
latinae
cod. Amiatinus 8. 9
Bambergensis 8—10
Bible de Rosas 9
Fuldensis 8—10
Gigas libr. 12. 13. 166. 167
Irenaei 17. 18. 152
Karolinus 9
Monachensis 16
Parisiensis 9. 16
(Perpinianus) 16
Sangallensis 9. 10
Sarisberiensis 9
Theodulfianus 8. 9
Ulmensis 10
Vallicellanus 8. 9
Wernigerode 16
der Provençalen 17
sahidica prior 14. 152
— ed. Woide-Ford 12. 15. 16
Versiones NTi
der Waldenser 17
s. auch den textkritischen Apparat auf S. 7. 8
Viae duae 139
Vigilius Thaps. 10
Virginitate, de s. Pseudoclemens

Wagenmann 36
Weber 31
Weiß, B. 18. 55. 66
Weizsäcker 1. 2. 40. 93. 98
Wendt 18. 103
Wernle 93. 110
Wetstein 133
Wetzer und Welte 27
White 9
Wiener, Rabbiner 26. 27
Wieseler 83
Woide et Ford 12. 15. 16

Zahn 13. 18. 64. 117. 135. 145
Zeller 30. 73
v. Zezschwitz 142
Zöckler 18. 132
Zohar 154.

Druck von August Pries in Leipzig.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Hrsg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften

(Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.)

Ständig wächst die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung der Epoche, in welcher die Väter der Kirche gewirkt und geschrieben haben. Wer eine Antwort auf die Frage sucht, wie die Fundamente unserer Kultur in der Verbindung von Christentum und Antike gelegt worden sind, wer die Entstehung der katholischen Reichskirche ermitteln will, wer die Ursprünge der Verfassungsformen, die das mittelalterliche Europa beherrscht haben, studiert, sieht sich auf die patristische Literatur gewiesen, und diese Literatur ist auch der Mutterschoß der Literaturen aller romanischen und germanischen Völker gewesen.

Die neue Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller — zunächst der drei ersten Jahrhunderte — wird demnach den verschiedensten Forschungen dienen können.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes, sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Demnächst erscheint:

Die koptisch-gnostischen Schriften bearb. von Carl Schmidt, Berlin.

Im Druck befindet sich:

Eusebius. Kirchengeschichte bearb. von Eduard Schwartz in Göttingen. 2. Hälfte mit Rufin's Lateinischer Übersetzung bearbeitet von Theodor Mommsen (†).

Zunächst sind dann ferner zu erwarten:

Clemens Alexandrinus. Stromata bearb. von O. Stählin, München.

Julius Africanus bearbeitet von Heinrich Gelzer in Jena.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 50 (einzeln käufliche) Bände.

Jährlich noch nicht 20 Mark *hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiss* ***auch jeder kleinen Bibliothek*** *die Subskription möglich macht, um sich die vollständige so wertvolle Sammlung zu sichern.*

Leipzig, April 1905. **J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.**

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND 3. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 3

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

ADOLF HARNACK

DER VORWURF DES ATHEISMUS IN DEN DREI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

KARL SCHULTZE

DAS MARTYRIUM DES HEILIGEN ABO VON TIFLIS

FRIEDRICH AUGAR

DIE FRAU IM RÖMISCHEN CHRISTENPROCESS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII:

Neueste Hefte:

Harnack, A., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. — **Schultze, K.,** Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — **Augar, F.,** Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im röm. Staat. 82 S. 1905. (NF. XIII, 4) M. 4.50

Resch, G., Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (NF. XIII, 3) M. 5.50

Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. — **Harnack, A.,** Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. — **Klostermann, E.,** Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. 1905. (NF. XIII, 2) M. 3 —

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (NF. XIII, 1) M. 3.50

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. 1897. (NF. I, 2) M. 3 —

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**)

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack,** Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack,** Ketzerkatalog und **Goetz,** Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50

Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.5

Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. nach e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.5

Goetz, K. G., D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Fort v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**

Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 -

Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften et VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.5

Harnack, A., D. pseudocypr. Trakt. de singu laritate cleric. e. Werk d. donatist. Bischl Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotypose d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.5

— Über verlorene Briefe und Actenstücke die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann,** u. **Bonwetsch,** NF. VIII, 2) M. 5.5

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Marut von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente a Fälschgn. Pfaff's nachgewiesen. — Patris Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 -

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, M. 8 -

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schrifte und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratk**

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväte aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 189 (NF. V, 2) M. 9

— Die Sacra parallela des Johannes Dama cenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12 -

Janssen, R., D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonn Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgio 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einze*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homili d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.

— Eusebius' Schrift *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτ τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. 28 S. 1902. (s. o. **Harnac**

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersuc u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinisch Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchunge VIII, 220 S. 1904. (NF. XI, 2) M. 7

Leipoldt, Johs., Schenute von Atripe u. d. Ent stehung d. national ägypt. Christentum X, 214 S. 1903. NF. X, 1) M. 7

— Saïd. Auszüge aus dem 8. Buche d. apo Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2

Fortsetzung auf der dritten Umschlagsei

DER VORWURF DES ATHEISMUS
IN DEN
DREI ERSTEN JAHRHUNDERTEN
VON
ADOLF HARNACK

DAS MARTYRIUM
DES
HEILIGEN ABO VON TIFLIS
VON
KARL SCHULTZE

DIE FRAU
IM
RÖMISCHEN CHRISTENPROCESS
EIN BEITRAG ZUR VERFOLGUNGSGESCHICHTE
DER CHRISTLICHEN KIRCHE IM RÖMISCHEN STAAT
VON
FRIEDRICH AUGAR

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE XIII. BAND 4. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

DER VORWURF DES ATHEISMUS

IN DEN

DREI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

VON

ADOLF HARNACK

Ich habe in der mir zugänglichen Literatur keine Untersuchung über die Verwendung der Begriffe ἄθεος, ἀθεότης im christlichen Sprachgebrauch und in den Kämpfen zwischen Christen und Heiden in den drei ersten Jahrhunderten gefunden. Überall werden sie natürlich von den Forschern gestreift (s. auch meine Missionsgeschichte S. 197f 350f etc.); aber weder gibt es eine Zusammenstellung der Quellenstellen, noch eine gründliche Betrachtung der wichtigsten unter ihnen. Vorausgesetzt sind im folgenden die bekannte Abhandlung von Mommsen (Histor. Zeitschr. 64. Bd. N. F. 28. Bd. 3. Heft): »Der Religionsfrevel nach römischem Recht« sowie desselben »Römisches Strafrecht« (1899) S. 569ff., und erinnert sei an die Tatsache, daß die Griechen und Römer die Juden u. a. auch als ἄθεοι bezeichnet haben (s. z. B. Apollonius Molon bei Josephus, c. Apion. II, 14, der da sagt, die Juden seien die unfähigsten unter den Barbaren, ἄθεοι, μισάνθρωποι. Ἄθεοι bezeichnet hier wohl dasselbe, was Plinius, Hist. nat. XIII, 4, 46 meint: »gens contumelia numinum insignis«, vgl. Aristides, Orat. 46: οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβεῖς; Tacitus, Hist. V, 5; Juvenal XIV, 100 etc.[1].

(1) Paulus nennt den früheren Zustand der jetzt bekehrten Heiden ἀθεότης.

Paulus, Ephes. 2, 12: ὑμεῖς τὰ ἔθνη . . . ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Es ist die einzige Stelle, an welcher

1) Das Urteil Mommsens (Strafrecht S. 575): »Nicht die Juden, wohl aber die Christen gelten den Heiden als Gottesleugner, ἄθεοι«, scheint mir nicht ganz zutreffend und steht auch in einem gewissen Widerspruch zu dem von ihm S. 573ff Ausgeführten. Richtig ist, daß die Juden strafrechtlich nicht als ἄθεοι behandelt wurden, aber der Abfall zum Judentum war unter Umständen Kapitalverbrechen, d. h. Sacrilegium.

das Wort im NT vorkommt (auch bei den LXX fehlt es)[1]. Nicht im Sinne eines Vorwurfs ist es hier gemeint, sondern der Apostel braucht es, um den Tiefstand der Armut in dem früheren Zustande zu beschreiben: sie standen in der Welt — d. h. inmitten der bösen Welt[2]; die Worte sind nicht überflüssig — ohne Hoffnung und ohne Gott (Vulgata: »sine deo«). Durch das »*ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*« bekommt das »*ἄθεοι*« einen bestimmten Sinn. Es ist die Steigerung der Hoffnungslosigkeit[3] und muß daher hier verstanden werden: »euch fehlte die Gemeinschaft mit Gott, ohne die der Mensch in der Welt hilflos ist«. Indirect ist damit gesagt, daß die Götter, die sie vorher besaßen, keine Götter sind und daher keinen Halt und Trost gewähren konnten[4]. Diese Stelle im Epheserbrief — sie wird bereits von Clemens Alexandrinus (s. dort) citiert — hat gewiß viel dazu beigetragen, daß die Christen das Heidentum als *ἀθεότης*, die Heiden als *ἄθεοι* bezeichnet haben.

1) Doch Hosea 4, 15 (Symmachus) findet sich *οἶκος ἀθείας* für einen heidnischen Tempel. Dieses Wort ist m. W. selten (doch s. unten).

2) Schwerlich nur: »inmitten der profanen Menschheit«.

3) Es bedeutet also hier nicht, was es auch bedeuten könnte, nämlich »ruchlos« (s. Clemens Alex., Quis dives 25: *ὑπὸ ἐπιθυμιῶν ἀθέων*) oder »Gott nicht kennend«. Als solche, die Gott nicht kennen, bezeichnet der Apostel I Thess. 4, 5 und Gal. 4, 8 die Heiden (*τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν — τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*). Er hätte auch hier *ἄθεοι* sagen können, aber es wäre dann nicht scharf hervorgetreten, in welchem Sinne er das Wort meint.

4) Unsere Erklärung wird durch die des Theodor von Mopsvestia bestätigt; er schreibt in seinem Commentar (Swete I p. 149): »nulla erit vobis ad deum communio neque habebatis bonas aliquas spes ... quid ergo?« Chrysostomus (Hom. 4 T. XI p. 33) begnügt sich, zu *ἄθεοι* zu bemerken: *καίτοι θεοὺς προσεκύνουν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν· οὐ γάρ ἐστί τι εἴδωλον.* — Der ganze Abschnitt, in welchem der Vers steht (2, 11—22), ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihm die religiöse Sprache Israels und die politisch-religiöse Sprache Kleinasiens verbunden erscheint. Man beachte namentlich v. 14: »*αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*«. Dieser Ausdruck läßt sich sowohl auf die messianische Dogmatik der Juden, als auf die Sprache der Verehrung des Augustus zurückführen. Von hier aus fällt auf *ἄθεοι* noch ein besonderes Licht. Diejenigen, welche den Epheserbrief dem Apostel Paulus absprechen und einige Jahrzehnte herabrücken, können vermuten, daß der Ausdruck bereits auf das Urteil der Heiden, die Christen seien *ἄθεοι*, Rücksicht nimmt und von hier aus zu erklären ist. Notwendig ist diese Annahme nicht.

(2) Die Christen nennen die Heiden ἄθεοι, die heidnischen Lehren ἀθεότης.

Ignatius rühmt in seinem Briefe an die Traller (c. 3) ihren Bischof und beschließt das Lob mit den Worten: ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι. »Ἄθεοι« muß also bereits eine generelle und verständliche Bezeichnung der Heiden gewesen sein[1].

Polykarp (Martyr. c. 9) soll auf Befehl des Richters die Verwünschung über die Christen aussprechen: αἶρε τοὺς ἀθέους (s. u.). Er spricht sie in der Tat aus, gibt ihr aber den entgegengesetzten Sinn: die Heiden sind die ἄθεοι, die verschwinden sollen. Seine Rede wäre unverständlich gewesen, wenn die Christen damals die Heiden nicht ἄθεοι genannt hätten.

Clemens Alex. (Protrept. 2, 23) schreibt nach der Schilderung der unzüchtigen Mysterien: Ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια· ἀθέους δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἳ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοήκασιν, παιδίον δὲ ὑπὸ Τιτάνων διασπώμενον καὶ γύναιον πενθοῦν καὶ μόρια ἄρρητα ὡς ἀληθῶς ὑπ' αἰσχύνης ἀναισχύντως σέβουσιν, διττῇ ἐνεσχημένοι τῇ ἀθεότητι, προτέρᾳ μέν, καθ' ἣν ἀγνοοῦσι τὸν θεόν, τὸν ὄντως ὄντα μὴ γνωρίζοντες θεόν, ἑτέρᾳ δὲ καὶ δευτέρᾳ ⟨δὴ⟩ ταύτῃ ⟨τῇ⟩ πλάνῃ τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας νομίζοντες καὶ θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας, μόνου δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας[2]. διὰ τοῦτό τοι καὶ ὁ ἀπόστολος διελέγχει ἡμᾶς (folgt Ephes. 2, 12). Hier ist also eine förmliche Definition von (ἄθεοι und) ἀθεότης in christlichem Sinne gegeben, und der ganze Götzendienst samt der Mythologie fällt unter diesen Begriff[3]. Demgemäß hat Clemens auch (Paedag. III,

1) Die gewöhnliche Bezeichnung der »Heiden« war (nach den LXX) τὰ ἔθνη, aber auch οἱ ἔξω kommt nicht selten vor und stammt ebenfalls aus dem Sprachgebrauch des Judentums (s. z. B. Josephus, Antiq. XV, 19, 2); s. zu οἱ ἔξω (ἔξωθεν) I Kor. 5, 12. 13; I Thess. 4, 12; Kol. 4, 5; I Tim. 3, 7. Die Gläubigen sind οἱ ἔσω (I Kor. 5, 12).

2) S. zu dieser zweiten Bedeutung von ἀθεότης Philo, Leg. ad Gaium 25: Αἰγυπτιακὴ ἀθεότης.

3) Ganz consequent hat daher auch Clemens (l. c. 2, 24) die griechischen Philosophen, welche die Götter leugneten, gegen den Vorwurf des Atheismus in Schutz genommen: θαυμάζειν ἔπεισί μοι ὅτῳ τρόπῳ Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον καὶ Νικάτορα τὸν Κύπριον καὶ Διαγόραν καὶ Ἵππωνα τὸν Μηλίῳ τόν τε Κυρηναῖον ἐπὶ τούτοις ἐκεῖνον καί τινας ἄλλους

11, 80) die Nicht-Christen, unter denen die Christen leben, einfach als *οἱ ἄθεοι* bezeichnet. Er sagt dort, daß viele Christen Sonntags zur Kirche kommen und das Wort Gottes hören, sobald sie aber die Kirche verlassen haben (*ἔξωθεν*), sich weltlichen Vergnügungen *μετὰ τῶν ἀθέων* hingeben. Die Bezeichnung muß also eine geläufige gewesen sein. Ebenso ruft er (Protrept. 4, 58) aus: *οἵμοι τῆς ἀθεότητος*! nach Schilderung der anstößigen Mythen; aber auch von der stoischen Lehre, daß die *ἀρετὴ* der Menschen und der Gottheit dieselbe sei, kann er sagen, das sei *πάνυ ἀθέως* geredet. Ganz wie unser »gottlos« »Gottlosigkeit« wird hier und sonst (nicht nur bei den Christen, sondern auch schon längst im Sprachgebrauch ihrer Gegner) die Bedeutung des Wortes eine moralische, ohne dabei die ursprüngliche ganz einzubüßen. So nennt Clemens (Paedag. II, 10, 86) die in Röm. 1, 26f geschilderten Heiden »*ἄθεοι*«, und Athenagoras sagt (de resurr. 20), der Gipfel der *ἀθεότης* sei die Meinung, daß mit diesem Leben Alles aus sei.

Es ist ganz im Sinne des Clemens, wenn Origenes mit Vorliebe den paradoxen Ausdruck »*ἡ πολύθεος ἀθεότης*« oder »*ἡ ἄθεος πολυθεότης*« braucht; s. exhort. ad mart. 32: wir sind von Jesus überzeugt worden, zu verlassen *τὰ εἴδωλα καὶ τὴν πολύθεον ἀθεότητα*; c. 5: es stellen uns nach *οἱ προφάσει τοῦ εἶναι πολύθεοι ὄντες ἄθεοι*; c. Cels. I, 1: *οἱ νόμοι τῶν ἐθνῶν, οἱ περὶ ἀγαλμάτων καὶ τῆς ἀθέου πολυθεότητος*, III, 73: Paulus nennt im Korintherbrief »*σοφούς*« *πάντας τοὺς δοκοῦντας προβεβηκέναι μὲν ἐν μαθήμασιν, ἀποπεπτωκότας δὲ εἰς τὴν ἄθεον πολυθεότητα*. Von Origenes hat vielleicht der Verfasser des Martyriums des Ignatius (Act. Rom.) c. 8 den Begriff übernommen; er läßt den Ignatius sprechen: *ἡ καθ' ὑμᾶς διδασκαλία τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἄθεος πολυθεΐα*. Die Zusammenstellung von Hellenismus und Atheismus interessiert hier noch besonders; sie ist ein Zeichen einer späteren (wenn auch noch vorkonstantinischen) Zeit, vgl. dazu Clemens, Homil. XV, 4: *τὰ Ἑλλήνων καὶ*

συχνούς, σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην, ἀθέους ἐπικεκλήκασιν, εἰ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτὴν μὴ νενοηκότας, ἀλλὰ τὴν πλάνην γε ὑπωπτευκότας; ὅπερ οὐ σμικρὸν εἰς ἀλήθειαν φρονήσεως ζώπυρον ἀναφύεται σκέρμα .... Ἀκρότητες ἀμαθίας ἀθεότης καὶ δεισιδαιμονία, ὧν ἐκτὸς μένειν σπουδαστέον.

ἄθεα δόγματα. Bei Origenes sehen wir endlich noch, daß ihm die Leugnung der göttlichen Vorsehung im besonderen Sinn ἀθεότης ist, s. de orat. 5, 1: οἱ πάντη ἄθεοι καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ ἀρνούμενοι καὶ οἱ μέχρις ὀνόματος τιθέντες θεόν, τὴν πρόνοιαν δὲ αὐτοῦ ἀποστεροῦντες, und dazu c. Cels. VIII, 38: οἱ πάντη ἄθεοι καὶ τὴν πρόνοιαν ἀνελόντες[1].

(3) Die kirchlichen Christen nennen die Häretiker ἄθεοι.

In demselben Schreiben, in welchem uns das Wort ἄθεοι als Bezeichnung der Heiden seitens der Christen zuerst entgegentritt, nennt Ignatius (ad Trall. 10) auch die Häretiker mit diesem Namen. Er schreibt: Εἰ δέ, ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν (scil. Χριστόν) ... ἐγὼ τί δέδεμαι, τί δὲ καὶ εὔχομαι θηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. Die Doketen also, welche nur ein Scheinleiden Christi zulassen, sind nach Ignatius »ἄθεοι«. Aber er weiß wohl, daß diese Bezeichnung noch ungebräuchlich und daher nicht sofort verständlich ist. Daher erklärt er sie durch »ἄπιστοι«. Die Erklärung ist freilich nur wenig verständlicher als das zu Erklärende, denn »ἄπιστοι« war auch in der Regel eine Bezeichnung, welche die Christen den Heiden gaben. Hier aber ist der besondere Unglaube an den Χριστὸς ἐν σαρκί gemeint. Der Name »ἄθεοι« ist, wie das Folgende zeigt, von Ignatius nicht nur deshalb gewählt, um die Häretiker tief herabzusetzen, sondern diese sind in seinen Augen ἄθεοι, weil sie durch ihre Lehre vom Scheinleiden Christi den Trost im Tode nehmen: ihre Lehre hat denselben Effect, welchen die ἀθεότης hat.

Daß die Häretiker und ihre Lehren nicht nur ἀσεβεῖς, ἄνομοι usw., sondern auch ἄθεοι sind[2], haben die Ketzerbestreiter von Justin ab öfters gesagt (aber terminus technicus für sie ist

1) Auch hierbei hat er Philo und Justin als Vorläufer, s. Justin, Apol. I, 28: εἰ δέ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων [scil. τῶν ἀνθρώπων] τῷ θεῷ, .. μὴ εἶναι αὐτὸν ... ὁμολογήσει.

2) Ἀδικία und ἀθεότης zusammengestellt bei Justin, Dial. 47. Die Zusammenstellung von ἀσέβεια und ἀθεότης ist häufig und geht wohl auf das griechische Strafrecht zurück (s. u.). Beide Worte werden auch geradezu vertauscht, s. Clemens Alex., Protrept. 8, 81: σὺ τὸν μὲν θεὸν οὐ νοεῖς ... πῶς οὐκ ἀσεβεῖς;

die Bezeichnung »Atheisten« in der Kirche nicht geworden), s. z. B. Justin, Dial. 35: die Häretiker, welche Blasphemien gegen den Schöpfergott aussprechen und lehren, sind *ἄθεοι καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ἄνομοι*; c. 82: *πολλοὶ* [Häretiker] *ἄθεα καὶ βλάσφημα καὶ ἄδικα ἐν ὀνόματι Χριστοῦ παραχαράσσοντες ἐδίδαξαν*[1], Origenes, c. Cels. II, 3: *αἱρέσεις ἄθεοι καὶ τῷ Ἰησοῦ πάντη ἀλλότριαι*; de orat. 29, 10: die Häretiker kommen durch ihre Schriftauslegung zu *ἄθεα καὶ ἀσεβῆ δόγματα*; de orat. 24, 5: Tatian, *ἀθέως νοῶν*, lehrt, daß Gott im Dunklen gewohnt habe usw. Da die Kirchenlehrer sehr bald und stets die Häretiker als schlimmer wie die Heiden beurteilt haben[2], sofern diese doch hin und her der natürlichen Gotteserkenntnis folgen, so kann man sich nicht wundern, daß sie die Bezeichnung »atheistische Lehren« »Atheisten« auch hier nicht scheuten. Es ist vor allem die »blasphemia creatoris« gewesen, welche die Kirche wie *ἀθεότης* empfand; denn den Schöpfer schmähen heißt seine Gottheit leugnen; der Schöpfer ist aber der wahre und einzige Gott[3].

(4) Die Griechen und Römer nennen die Christen *ἄθεοι*.

Es gab in der Kaiserzeit ein »crimen laesae Romanae religionis« (Tertull., Apol. 24), welches auch »crimen laesae divinitatis« (c. 27), »irreligiositatis« (c. 24) und »sacrilegium« (c. 10) von Tertullian genannt wird. Dasselbe fiel unter die Majestätsverbrechen; doch unterscheidet es Tertullian im Apologeticus von dem crimen maiestatis (der »majestas imperatorum«) im engeren und schwereren Sinn (s. c. 28: »ventum est ad secundum

1) In den Acta Pauli (Brief des Paulus an die Korinther v. 37) heißt es: »Wer den Kanon überschreitet, den er durch die seligen Propheten und das h. Evangelium empfangen hat, mit dem ist das Feuer et cum iis qui sic praecurrunt.« Dazu bieten der eine Lateiner und Ephraem den Zusatz (vielleicht ist es sogar der ursprüngliche Text): »qui sine deo sunt homines«. Im Griechischen hat hier jedenfalls *ἄθεοι* gestanden, und somit sind auch hier die Häretiker als *ἄθεοι* bezeichnet.

2) S. z. B. Tertull., de carne 15: »merito ethnici talia, sed merito et haeretici: num quid enim inter illos distat, nisi quod ethnici non credendo credunt, at haeretici credendo non credunt?«

3) S. Iren. III, 25, 3: »Marcion . . . interimit deum«. — Ganz eigentümlich ist der Gebrauch von *ἀθεότης* bei Epiphanius haer. 72, 7; er sagt, Marcell lehre die *ἀθεότης* Jesu Christi, d. h. er leugne seine wesenhafte Gottheit.

titulum laesae augustioris maiestatis«; c. 28: »secundus titulus maiestatis«). Umgekehrt kann auch dieses Verbrechen als »secundum sacrilegium« bezeichnet werden (c. 35)[1]. Die Griechen nannten das crimen laesae religionis »ἀθεότης«, das crimen maiestatis im engeren Sinn »ἀσέβεια«[2]. In den lateinischen Sprachgebrauch ist m. W. vor der Zeit des Arnobius und Lactantius das Wort ἀθεότης (ἄθεος) nicht eingedrungen[3]. Daher findet es sich auch bei den Juristen nicht; Tertullian braucht neben »sacrilegus«, »sacrilegium« die Worte »irreligiosus«, »impius« oder Umschreibungen wie »deos destruere« (c. 15)[4].

---

1) Das Schwanken im Sprachgebrauch weist auf den gemeinsamen Ursprung der beiden Verbrechen zurück. Aber auch in der Schrift Ad Scapulam hat sie Tertullian getrennt (c. 2: »nos quos sacrilegos existimatis ... sic et circa maiestatem imperatoris infamamur«). Im Martyr. Symphoriani dagegen heißt es (c. 6 p. 127 edid. Ruinart, Ratisb. 1859): »Symphorianus publici criminis reus, qui diis nostris sacrificare detrectans maiestatis sacrilegium perpetravit, sacris etiam altaribus irrogavit iniurias, gladio ultore feriatur«. Cyprian ist nicht als Majestätsverbrecher im engeren Sinn, sondern als »sacrilegus« — also wegen ἀθεότης — hingerichtet worden; s. Acta Cypr. 4: »diu sacrilega mente vixisti et plurimos nefariae tibi conspirationis homines adgregasti et inimicum te diis Romanis et religionibus sacris constituisti«. Indessen ist es mir sehr zweifelhaft, ob der Richter im Proceßverfahren regelmäßig einen Unterschied zwischen sacrilegium (als crimen laesae Romanae religionis) und maiestas gemacht hat. In praxi fielen die beiden Vergehen für die Beurteilung des Richters wohl zusammen. Unter den christlichen Apologeten unterscheidet nur Tertullian sie; augenscheinlich verstärkte die Unterscheidung die Verteidigung.

2) S. Mommsen, Religionsfrevel S. 396.

3) Das griechische Wort braucht Cicero in seiner Schrift De natura deorum.

4) Rufin hat in seiner Übersetzung des Edicts des Pius (h. e. IV, 13) »ἄθεος« durch »impius et sine deo« wiedergegeben. — Eine gute Umschreibung des Begriffs ἀθεότης findet sich bei Apulejus (Metam. IX, 14), wo er eine Frau charakterisiert, die zum Monotheismus übergetreten war: »tunc spretis atque calcatis divinis numinibus in vicem spretae religionis mentita sacrilega praesumptione dei quem praedicaret unicum, confictis observationibus vanis, fallens omnes homines etc.« — Mommsen (Strafrecht S. 575) schreibt: »Daß das den Literaten der griechischen Philosophenschulen [nur diesen? nicht auch dem griechischen Strafrecht?] entlehnte Hetzwort »ἄθεος« auf den Christenglauben ebensowenig anwendbar ist wie auf den jüdischen, haben die römischen Rechtsgelehrten nicht verkannt. Im Strafrecht ist von der Verdrehung der Götterleugner in Gottes-

Die theoretische Verleugnung der Staatsreligion, wenn man von einer solchen überhaupt sprechen kann, begründete noch nicht das crimen laesae religionis; erst durch die Unterlassung der pflichtmäßigen Beobachtung der religiösen Kultübungen machte man sich strafbar (Cypr. Mart.: »imperatores praeceperunt eos qui Romanam religionem non colunt debere Romanas caeremonias recognoscere«)[1]. Die Pflichtmäßigkeit war je nach Stand, Amt und Beruf, Situation und Umständen eine verschiedene. Indessen wird man festzuhalten haben — aus Tertullians Behandlung der Sache folgt das unverkennbar —, daß dem crimen laesae religionis, wie allen Beleidigungsdelikten, von einzelnen Richtern ein sehr weiter Spielraum gegeben werden konnte. Der theoretische Verleugner der Staatsreligion konnte leicht der Verletzung der dii populi Romani überführt werden und war daher den Gerichten gegenüber in einer nicht ungefährlichen Lage. »Deos non colitis« — der Vorwurf der Heiden gegen die Christen (Tertull., Apol. 10ff.) — ist nicht die harmlose Constatierung einer rechtlich indifferenten Tatsache, sondern die Unterlage einer gefährlichen Anklage. Hierbei ist es ganz irrelevant, ob der, welcher die Staatsgötter beleidigt, theoretischer Atheist ist oder andere Gottheiten verehrt. Der Vorwurf, den die Griechen als ἀθεότης bezeichnen, bezieht sich immer af die Impietät gegen die Staatsgötter und ist mit dem »deos non colere« der Römer identisch. Diese haben für den theoretischen Atheismus überhaupt gar kein Wort, augenscheinlich weil die Sache sie nicht interessierte[2].

---

leugner keine Spur zu finden«. Aber das römische Strafrecht hat es doch mit »Gottesleugnern« überhaupt nicht zu tun, sondern lediglich mit Götterleugnern. Gottesleugnung ist erst ein Verbrechen, wenn sie Götterleugnung zur Folge hat.

1) Vgl. dazu das sachlich damit identische Wort bei Josephus, c. Apion. II, 6, 1: »Quomodo, si sunt cives, eosdem deos, quos Alexandrini, non colunt?« — Indem man die römischen Götter ablehnte, war man »hostis publicus« und hörte auf, Römer zu sein, s. Tertull., Apol. 24: »nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus«; Lactant., Mort. 11.

2) Um das Jahr 200 war indessen die Empfindung für das Recht des Individuums auf diesem Gebiete so weit vorgeschritten, daß die Losung »Gottesglaube und Religion sind Privatsache« hin und her laut wurde. Tertullian hat sie aufgenommen — gewiß nicht mit allen ihren Consequenzen, auch nicht ganz aufrichtig. S. Apolog. 28 [und schon vorher] und Ad Scapul. 2: »non religionis est cogere religionem«.

Diesem Zustande entsprach, trotz allem Freisinn, die Empfindungsweise der »Gesellschaft«. Die Götter zu verleugnen oder durch Nichtachtung zu beleidigen, galt als unanständig und frech. »Atheist« zu sein, war keine Empfehlung, wenn man auch über die Witze der Literaten, welche die Götter verspotteten, lachte und den Scharfsinn der Philosophen pries, welche die alten Göttergeschichten auflösten. Selbst wollte man doch nicht sein wie der berüchtigte Atheist Diagoras — man erkennt das aus der Art, wie die Christen ihn den Heiden gegenüber anführen, s. Athenag., Suppl. 4; Minucius 8, 2; Lactant., de ira dei 9; Euseb., Praepar. XIV, 16, 1 —; es war kein Ehrenname, wenn man die Serer als ἄθεοι bezeichnete (s. Celsus bei Orig. VII, 62—64), und dem theoretischen und wirklichen Atheismus gegenüber fühlte man schwere Beklemmungen. Die Haltung des Celsus gibt einen guten Maßstab dafür, wie weit ein gebildeter Römer in einer für das große Publikum bestimmten Schrift gehen durfte. Den Eindruck, Atheist zu sein, durfte er durchaus nicht erwecken, und Origenes (III, 22) hat wahrscheinlich das richtige getroffen, wenn er sagt, Celsus habe sich über die »Götter« Herakles, Äskulap und Dionysius wohl deshalb zweideutig ausgesprochen, um nicht, wenn er ihre Vergottung leugne, als ἄθεος zu erscheinen. Die Zeit war keineswegs noch allen Göttergeschichten gegenüber so freisinnig, wie einige Schriftsteller sie erscheinen lassen, und die Ordnungen der Gesellschaft legten außerdem noch den Gebildeten und den Patrioten inbezug auf die dii populi Romani manchen Zwang auf.

Diese Verhältnisse des öffentlichen Rechts und der Sitte muß man ins Auge fassen, wenn man bestimmen will, was der Vorwurf des Atheismus, den die Heiden öffentlich gegen die Christen erhoben, bedeutet hat. Er war eine gefährliche Drohung und unter Umständen eine förmliche Anklage; er bedeutete zugleich eine Ausstoßung aus der guten Gesellschaft; keinesfalls war er als bloße Charakteristik gemeint. Das erkennt man auch aus der Zusammenstellung mit anderen Verbrechen, die gleichzeitig den Christen schuld gegeben wurden.

Für uns taucht der Vorwurf gegen die Christen in genereller und fester Form zuerst um das Jahr 150 auf[1]. Justin ist in

1) Vorher lesen wir, daß am Ende der Regierung des Domitian dem

seiner Apologie (1 c. 6. 13) beflissen, ihn von seinen Glaubensgenossen abzuwehren: *ἔνθεν καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα*, aber wir sind es nicht; denn wir verehren den Vater des Alls und den Sohn und das Heer der Engel und den heiligen Geist. Diese Verteidigung war auf die philosophischen Kaiser berechnet[1]. Die Menge, die den Vorwurf erhob, dachte an die Beleidigung und Leugnung der Staatsgötter. Aber Justin kümmert sich um diese Menge nicht, ja er räumt ihr bereitwillig ein: *ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι.* Er läßt sich also in diesem Sinne den Vorwurf der *ἀθεότης* gefallen: wir Christen sind, gemessen an eurer Religion, Atheisten[2].

Konsul T. Flavius Clemens und seiner Gemahlin Domitilla, *Ἐπηνέχθη ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν* (Cassius Dio LXVII, 14). Also schon damals fanden viele Atheismus-Processe gegen Christen statt (daß diese hier gemeint sind, ist auch nach Mommsen, Strafrecht S. 572 wahrscheinlich; auch LII, 36 wird an sie zu denken sein, wo die Beseitigung der *ἄθεοι* wie der *γόητες* als Regentenpflicht bezeichnet wird). Indessen zeigt das bekannte Verhalten des Plinius, daß noch Unsicherheiten herrschten.

1) Schon vorher hatte er (c. 4) ausgeführt, daß manche Philosophen wirklich den Atheismus gelehrt hätten (*ἀθεότητα ἐδίδαξαν*), ohne dafür bestraft worden zu sein, und daß dagegen die Christen (c. 5), obgleich sie solche gottlose Dinge (*ἄθεα ταῦτα*) nicht lehren, ohne Recht und Gerechtigkeit verurteilt werden. Es geht ihnen, fügt er hinzu, wie dem Sokrates, der unter der Anklage, neue Gottheiten einzuführen, »*ὡς ἄθεος καὶ ἀσεβής*« getötet worden sei.

2) Aus dem Edict des Antoninus Pius an den asiatischen Landtag (Euseb., h. e. IV, 13, s. meine Untersuchung in den Texten u. Unters. Bd. 13 Heft 4) geht hervor, daß der Landtag die Christen als „*ἄθεοι*“ verklagt und beantragt hatte, daß sie aufgesucht und der Sacralproceß gegen sie angestrengt werde. Der Kaiser erteilt ihm eine halbironische Antwort; er sagt ihm erstlich „deorum iniurias diis curae“ und hält ihm sodann vor, daß sein Treiben die Christen in ihrer götterfeindlichen Haltung nur bestärken müsse (*οὓς εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε βεβαιοῦντες τὴν γνώμην αὐτῶν, ἥνπερ ἔχουσιν* [scil. *περὶ θεῶν*], *ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες*). Auch wenn das Schreiben unecht sein sollte, beweist es dafür, daß die Christen als *ἄθεοι* angeklagt worden sind. Vgl. übrigens die ebenfalls ironische Antwort des Pius an die Epheser, als sie sich über die Smyrnäer beklagt hatten, weil diese der Stadt Ephesus in einer öffentlichen Urkunde die ihr zukommenden Titel vorenthalten hatten (Waddington, Chronol. de la vie du rhéteur Aristide p. 51). Auch in dem unechten Schreiben des Marc Aurel an den Senat werden die Christen „*ἄθεοι*“ genannt: *εἰκὸς οὖν ἐστιν, οὕς ὑπολαμβάνομεν ἀθέους εἶναι, ὅτι θεὸν ἔχουσιν αὐτόματον*

Wenn einige Jahre später Athenagoras (Suppl. 3, cf. 4. 30) sagt, den Christen würden drei Vorwürfe gemacht, nämlich Atheismus, thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Laster, so erkennt man aus dieser Zusammenstellung, wie furchtbar die Anklage auf Atheismus gewesen sein muß. Es bezieht sich auch mit auf diese, wenn A. fortfährt: *εἰ μὲν ἀληθῆ ταῦτα, μηδενὸς γένους φείσησθε, ἐπεξέλθετε δὲ τοῖς ἀδικήμασι, σὺν γυναιξὶ καὶ παισὶ προρρίζους ἡμᾶς ἀποκτείνατε, εἴ γε τις Χριστιανῶν ζῇ δίκην θηρίων* (die doch, fährt A. fort, die erkennen, welche ihnen Gutes getan haben). Positiv begegnet er der Anklage wie Justin, indem er darauf hinweist, daß die Christen Gott den Schöpfer usw. anerkennen; mit Recht hätten die Athener den Diagoras unter die Anklage der *ἀθεότης* gestellt, aber mit einem solchen Manne hätten die Christen nichts zu tun. Das freimütige Bekenntnis des Justin: Wir sind Atheisten inbezug auf eure Götter, hat A. nicht wiederholt.

Daß auf griechischem Boden bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Bezeichnung »*ἄθεοι*« für die Christen eine ganz geläufige, ja technische gewesen sein muß, erkennt man auch aus dem Martyrium des Polykarp (c. 3): *ἐκ τούτου οὖν πᾶν τὸ πλῆθος* [in Smyrna], *θαυμάσαν τὴν γενναιότητα τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν ἐπεβόησεν· »Αἶρε τοὺς ἀθέους· ζητείσθω Πολύκαρπος«*, und auch der Richter mutet dem Polykarp zu, er solle die Christen verfluchen mit der Verwünschungsformel (c. 9): *Αἶρε τοὺς ἀθέους*. Jedermann wußte, wer unter den *ἄθεοι* gemeint war. Aus der Zusammenstellung von *ἄθεοι* und *Χριστιανοί* bei Alexander von Abun. (Lucian 25) folgt ebenfalls, daß die Christen damals (bald nach 180) als eine bestimmte Species unter den Atheisten galten: *ἐκφέρει* [*ὁ Ἀλέξανδρος*] *φόβητρόν τι ἐπ᾽ αὐτούς, λέγων ἀθέων ἐμπεπλῆσθαι καὶ Χριστιανῶν τὸν Πόντον, οἳ περὶ αὐτοῦ τολμῶσι τὰ κάκιστα βλασφημεῖν, οὓς ἐκέλευε λίθοις ἐλαύνειν, εἴ γε ἐθέλουσιν ἱλέων ἔχειν τὸν θεόν*, cf. c. 38: *καὶ ἐν μὲν τῇ πρώτῃ* [*ἡμέρᾳ*] *πρόρρησις ἦν ὥσπερ Ἀθήνησι τοιαύτη· εἴ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικούρειος ἥκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω .... καὶ ὁ μὲν ἡγεῖτο λέγων· Ἔξω Χρι-*

ἐν τῇ συνειδήσει τετειχισμένον. Das ist natürlich von einem Christen geschrieben.

στιανούς, τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο· Ἔξω Ἐπικουρείους.

Auch durch Clemens wird uns bestätigt, daß die Christen »ἄθεοι« gescholten wurden. Μάτην ἀθέους ἀποκαλοῦντες, schreibt er Strom. VII, 1, 1, ⟨τοὺς⟩ τὸν τῷ ὄντι θεὸν ἐγνωκότας, und Strom. VII, 1, 4 sagt er: ὁ τοίνυν θεὸν πεπεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῖα μυστήρια παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθών, πῶς οὗτος ἄθεος; ἄθεος μὲν γὰρ ὁ μὴ νομίζων εἶναι θεόν, δεισιδαίμων δὲ ὁ δεδιὼς τὰ δαιμόνια, ὁ πάντα θειάζων καὶ ξύλον καὶ λίθον. Für den Religionsphilosophen und Alexandriner kommen die Staatsgötter und die mythologischen Götter in der eigentlichen Gottesfrage überhaupt nicht mehr inbetracht. Sie hat es nur mit der Existenz oder Nichtexistenz τοῦ τῷ ὄντι θεοῦ zu tun. Das ist der höchste Fortschritt in der Religionsgeschichte, den jene Periode bezeichnet. Von hier aus ergibt sich das Recht jeder Partei, die andere ἄθεος zu nennen, aber nur Justin besaß die geistige Freiheit, den Mut und den Humor, sich selbst und seine Freunde offen als ἄθεοι zu bekennen — ἄθεοι inbezug auf die Götter der Gegner. Auch in späterer Zeit und bis heute haben nur wenige diese Freiheit nachzuahmen gewagt, wenn sie Atheisten gescholten wurden. Sie bestrebten sich vielmehr eifrig, nachzuweisen, daß sie keine Atheisten seien, obgleich sie es doch, gemessen an dem herrschenden Glauben, in der Regel waren. Aber an dem Wort haftete nun einmal auch ein moralischer Makel und — die Vorstellung eines Verbrechens: es ist begreiflich, daß man beides ablehnen wollte.

Im Laufe des 3. Jahrhunderts scheint der Vorwurf gegen die Christen, sie seien Atheisten, im Morgenlande bereits stark zurückgetreten zu sein. Einerseits hatten die Staatsgötter bei dem allgemeinen Verfall an Kredit verloren, andererseits ließ es der Eindruck, den die Kirche mit ihren Priestern, Opfern und reichen Gottesdienst machte, nicht mehr recht zu, ihre Gläubigen Gottesleugner zu schelten. Wie sich ein Religionsproceß gegen Christen unter Valerian abgespielt hat, dafür besitzen wir eine authentische Urkunde in der Kirchengeschichte des Eusebius (VII, 11)[1].

1) Den Christen wird vom Richter insinuiert, sie sollen sich ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν τρέπεσθαι καὶ θεοὺς τοὺς σώζοντας τὴν βασιλείαν προσκυνεῖν,

Im Abendlande sind bis zum Ende des 3. Jahrhunderts die Christen nicht »Atheisten« genannt worden und die Anklage lautete nicht auf »Atheismus«, weil der Begriff fehlte (s. ob.). In der Sache aber hat Tertullian nicht anders gestritten als Justin und Athenagoras. Auch er weist gegenüber dem Vorwurf »deos non colitis« nach, daß die Christen den wahren Gott, den Logos usw. erkennen und anbeten und daß die Staatsgötter keine Götter seien. Bei Minucius Felix einmal (8, 2), bei Lactantius zweimal findet sich das Wort »atheus« (Epitome 63 [68] und de ira 9), aber nicht für Christen, sondern für heidnische atheistische Philosophen. Arnobius aber zeigt uns, daß das Wort damals im Abendlande — im Morgenlande verschwand es als Vorwurf in derselben Zeit — auch auf die Christen angewandt wurde und neben die alten Bezeichnungen »impius«, »irreligiosus«, »sacrilegus« getreten war. Es war also in die lateinische Sprache nun eingedrungen. »Quantumlibet«, schreibt er III, 28, »nos impios, inreligiosos vocatis aut atheos, nunquam fidem facietis esse amorum deos, esse bellorum, esse qui discordias conserant etc.«, cf. VI, 27: »in hac enim consuestis parte invidias nobis tumultuosissimas concitare, appellare nos atheos etc.«, I, 29: »ut convicio utamur vestro, infausti et athei nuncupamur«[1], V, 30: »audere vos dicere quemquam ex iis atheum, inreligiosum, sacrilegum qui deos esse omnino aut negent aut dubitent aut qui eos homines fuisse contendant .... cum si verum fiat atque habeatur examen, nullos quam vos magis huiusmodi par sit appellationibus nuncupari, qui sub specie cultionis plus in eos ingeratis maledictionum et criminum etc.«

Am 27. Februar 380 erschien folgendes Gesetz der Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius (Theodos. Codex XVI, 2, 25,

ἐπιλαθέσθαι δὲ τῶν παρὰ φύσιν. Sie erwidern darauf: οὐ πάντες πάντας προσκυνοῦσι θεούς, ἀλλ' ἕκαστοι τινάς, οὓς νομίζουσιν, demgemäß verehrten sie ihrerseits den einen Schöpfergott, der auch den Kaisern das Reich verliehen habe. Der Richter: τίς ὑμᾶς κωλύει καὶ τοῦτον, εἴπερ ἐστὶν θεός, μετὰ τῶν κατὰ φύσιν θεῶν προσκυνεῖν; θεοὺς γὰρ σέβειν ἐκέλευσθητε, καὶ θεοὺς οὓς πάντες ἴσασιν. Die Christen: »wir verehren keinen anderen«. Man sieht, wie sehr der Richter dem christlichen Standpunkt entgegenkommt. Von Atheismus ist nicht die Rede.

1) Bei Tertullian (Apol. 2) heißt es: »Homicidae vel sacrilegi vel incesti vel publici hostes, ut de nostris elogiis loquar«.

ed. Mommsen p. 843): »Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundant aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium (= ἀθεότης) committunt«. Bereits in einem Gesetz des Kaisers Konstantin (l. c. XVI, 8, 7 p. 888) waren im Vergleich mit den christlichen Versammlungen die jüdischen »sacrilegae« genannt worden; aber das war nur beiläufig geschehen. Erst jenes Gesetz vom J. 380 hat die nichtchristlichen Religionen unter die ἀθεότης gestellt. (In einem Gesetz Justinians vom J. 527 — Cod. I, 5, 12, 3 — wird der Manichäismus geradezu als eine Species des Atheismus bezeichnet: ὁ ἀθεία αὔτηρ). Eine wirkliche und generelle Durchführung dieser Anklage war freilich unmöglich; aber die Bestimmung genügte, um in Zukunft jedem Ausbruch des katholischen Fanatismus eine gesetzliche Grundlage zu gewähren. Die Beklagten waren zu Klägern geworden.

DAS MARTYRIUM

DES

HEILIGEN ABO VON TIFLIS

VON

K. SCHULTZE

Im folgenden lege ich eine von Herrn Prof. Harnack angeregte, unter Leitung des Herrn Dschawachoff aus Tiflis gearbeitete Übersetzung eines georgischen Martyriums vor[1]. Der Text steht in einem Tifliser Neudrucke: z'mida moz'ame abo t'p'ileli (der heilige Zeuge Abo von Tiflis) Tiflis 1899. Wenn die Übersetzung Härten zeigt, so liegt das daran, daß ich bei meinen geringen georgischen Sprachkenntnissen mich dem Texte möglichst wortgetreu anschließen mußte. Die gegebene Einleitung kann bei der Unzugänglichkeit und teilweise Mangelhaftigkeit der Hilfsmittel keine Ansprüche auf durchgängige Zuverlässigkeit erheben; ich hätte sie deshalb am liebsten weggelassen, wenn ich nicht geglaubt hätte, das Bild etwas abrunden zu müssen. Die Quellen sind nur hier und da angegeben, doch will ich bemerken, daß die auf die georgische Geschichte bezüglichen Daten der Regierungsjahre der Könige aus Listen stammen, die Taqaischwili einer Ausgabe des Lebens der Nino angehängt hat (aχali wariant'i z'm. ninos z'χowrebisa gamoz'emuli redak't'orobit' t'aqaišwilisa. Tiflis 1891).

Herrn Prof. Harnack und meinem Lehrer, Herrn Dschawachoff, spreche ich für ihre freundliche Unterstützung meinen herzlichsten Dank aus.

1) Vgl. auch Sitz.-Ber. der Berl. Akad. XXXVIII: Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha, von Dschawachoff, Berlin 1901, und XXXIX: Ein in georgischer Sprache überliefertes Apokryphon des Joseph von Arimathia, von Adolf Harnack, Berlin 1901.

K. Schultze.

Einleitung.

Kharthli, bewohnt von den Kharthwelern, ist das heutige russische Gouvernement Tiflis; die uns seit jeher geläufige Bezeichnung ist Georgien (Georgier), russ. Grusien (Grusier, grusisch). (Vgl. Schuchardts Anzeige von Dirrs Gramm. in Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. Wien 1904). Ich habe die einheimischen Bezeichnungen Kharthli und Kharthweler überall gelassen, obwohl wir heute unter Kharthweler die Gesamtheit einer Anzahl kleinerer Stämme verstehen, von denen die Georgier selbst einer sind neben den Lasen, Mingreliern, Swanethen, Chewsuren, Pschawen, Tuschen, Imerethiern, Guriern[1]. Doch ist auch heute noch der einheimische Name für Georgien im engern Sinne Kharthli.

Soweit uns bekannt ist, haben die Kaukasusländer keine große geschichtliche Rolle gespielt, steten Angriffen von außen ausgesetzt und von Fehden im Innern zerrissen, sind sie besonders für die Perser, Araber und Byzantiner ein Streitobjekt gewesen.

König Rew Marthali (186—213) behauptete sich mit armenischer Hilfe. Unter ihm wurde das Christentum bekannt, doch drang es erst unter Mirian (265—342) durch. Mirian war ein Herrscher aus einem Zweige der auch in Persien auf dem Throne sitzenden Chosrudynastie, trat aber selbst, obwohl Persien dem Feuerdienst huldigte, 318[2] zum Christentum über; und auch in Georgien erhielt sich der Feuerdienst hier und da noch bis 600. Es wird berichtet, daß er durch eine kappadokische Gefangene, Nino, bekehrt wurde, doch ist soviel sicher, daß durch Vermitte-

1) Siehe Sievers, Asien, Leipzig-Wien 1904. Dort findet man die Schreibung **K**arthli, Imeretier, Swaneten; doch sind k und t hier Aspiraten und würden am richtigsten mit k$^{\epsilon}$ und t$^{\epsilon}$ bezeichnet, wie es auch neuerdings in den Umschriften geschieht.

2) Nach Іосселіани, краткая исторія грузинской церкви. С.-П. 1843.

lung des byzantinischen Hofes der antiochenische Patriarch Eustathius nach Kharthli geschickt wurde und die kharthwelische Tochterkirche der antiochenischen Metropole angliederte. Damit erhielt der byzantinische Hof zugleich auch größeren politischen Einfluß, und Bakur[1], Mirians Enkel und Nachfolger, der sich als eifriger Verbreiter des Christentums erwies, hatte schon vor der Einführung der neuen Lehre in Kharthli am Hofe in Byzanz gelebt.

In der Tat traten auch Verwickelungen ein, als unter Schahpur II. (309—380) von Persien blutige Christenverfolgungen stattfanden, die in Armenien ebenso blutige Verfolgungen der unter Schahpur einflußreichen Manichäer zur Folge hatten. Der angesichts einer drohenden Hunnengefahr zu stande gekommene Friede zwischen Persien und Ostrom dauerte nicht lange, neue Christenverfolgungen führten zum Kriege (Theodosius II. 408—450 und Varahran 417—438). Die Kharthweler nahmen für Ostrom Partei und schlugen die Perser im Kaukasus. 422 bestimmte ein Friede Duldung für Christen und Manichäer, die Byzantiner hatten für Kaukasusbefestigungen gegen die Hunnen Jahrgelder zu zahlen.

In dieser Zeit scheint Kharthli sich, dank der Rivalität zwischen Ostrom und den von der Höhe ihrer Macht herabsinkenden Persern, entfaltet zu haben, es erlebte eine kurze Blütezeit unter Wachthang Gurgaslani (446—499); unter ihm wurde Tiflis 455 erbaut, und Tiflis wurde jetzt auch der Sitz des Katholikos, der bis dahin in Mzcheth saß.

Im Anfang des 6. Jahrh. brachen neue harte Kämpfe zwischen Persien und Ostrom aus[2], zugleich wurde den Persern das neugegründete Türkenreich im Norden des Oxus gefährlich und Ostrom bekam freie Hand im Kaukasus, die Chosrudynastie in Kharthli wurde beseitigt, die Guramiden seit 575 waren von Byzanz abhängig.

Die Perserherrschaft wurde dann völlig vernichtet durch den Sieg der Araber bei Kâdisîja (636, Omar I. 634—644), und für den Kaukasus begann aufs neue eine böse Zeit durch das Vordringen der Araber in ganz Kleinasien bis Konstantinopel, das

1) Bakur II. nennt ihn die sog. kʿartʿlis mokʿzʿewa, Bahkar I. heißt er nach der georg. Chronik (kʿartʿlis zʿχowreba).

2) Vgl. das erwähnte Martyrium des Eustatius.

um 670 wiederholt von ihnen bestürmt wurde. Möglich, daß in diesen Kämpfen zwischen Ostrom und Islam Kharthli eine kurze Ruhepause hatte, im Jahre 707 aber besetzten die Araber Tiflis.

Freilich ließen die Araber überall die einheimische Verfassung bestehen, nur hatten die Unterworfenen Steuern zu zahlen; allerdings werden die Kaukasusländer in den arabischen Steuerlisten nicht aufgeführt, doch ist das kein Beweis, daß sie steuerfrei waren (vgl. Kremer, Kulturgesch. d. Orients S. 311).

Um das Bekehrungswerk des Islam zu fördern, hatte schon Omar I. (634—644) strengen Befehl gegeben, die zum Islam übergetretenen Fremden ganz auf gleichen Fuß mit den Moslimen zu stellen. Sie sollten dieselben Pflichten, aber auch dieselben Rechte haben, sollten sogar für sich einen eigenen Stamm bilden dürfen und nach denselben Grundsätzen, wie die Araber, mit Jahresdotationen bedacht werden. Diese Bestimmungen haben häufig, der Vorteile wegen, einen Übertritt zum Islam herbeigeführt.

Ob die kharthwelische Kirche von den Arabern viel zu leiden hatte, ist wohl nicht ohne weiteres anzunehmen, denn nach Muhammeds Bestimmungen sollte mit den Völkern friedlich unterhandelt werden, die im Besitz der Offenbarung, die also «Schriftbesitzer» waren. Als solche erkennt der Koran Christen und Juden (auch Parsen und Manichäer späterhin) an. Daß der Schreiber des vorliegenden Martyriums den Druck, der von seiten der Araber auf den Christen lastete, so stark betont, ist allerdings dadurch gerechtfertigt, daß die Araber die Ausbreitung des Christentums durch Mission hemmten und ihnen allerlei äußerliche Beschränkungen auferlegten.

Für den äußeren Verkehr zwischen Moslimen und Andersgläubigen galt ja für beide Teile die Pflicht völliger Duldung. Doch waren die Andersgläubigen gehalten, den Islam und den Propheten zu achten und nichts gegen die muhammedanische Regierung zu unternehmen, und hatten sich durch besondere Kleidung auch äußerlich als Nichtmoslimen kenntlich zu machen. Andererseits war den Moslimen verboten, Andersgläubige zu beschimpfen oder zu mißhandeln. Übertritt zum Islam war natürlich gestattet, das größte religiöse Verbrechen dagegen der Abfall vom Islam, und hierbei wurde kein Unterschied gemacht, ob der Betreffende zu einer staatlich anerkannten Religion (wie Christen-

tum, Judentum, Parsismus) oder einer nicht anerkannten abfiel. Die Strafe hierfür war ein für allemal der Tod, wenn der Verbrecher bis zuletzt bei seinem «Irrtum» und «sinnlosen Entschluß» blieb (Abo, S. 28 u. 29). Ein Rücktritt konnte noch im letzten Augenblick retten. So (Abo, S. 39) ist im Text von einem die Rede, der zum Islam übergetreten war, dann zum Christentum zurückging, als Apostat behandelt wurde und aus Furcht vor dem Tode das Christentum zum zweiten Male aufgab. Übrigens scheinen (nach Abo, S. 29f) die Gefängnisse in Tiflis ziemlich vollgesessen zu haben, besonders wegen religiöser Vergehen, (S. 29 «Märtyrer» u. «Zeugen»).

Die Aburteilung religiöser Missetäter gehörte vor den Richter (kâdi) als den Stellvertreter des Khalifen hinsichtlich des Kultus, für strafrechtliche Fälle war der Statthalter oder auch der Kâdi zuständig, die Aufsicht über den Kultus hatte jedenfalls der Kâdi allein und war in dieser Hinsicht vom Statthalter als oberstem Verwaltungsbeamten unabhängig.

In die Zeit der Araberherrschaft fällt das für die kharthwelische Kirche wichtigste Ereignis: die Erhebung zur selbständigen, nicht mehr von Antiochia abhängigen Nationalkirche um 750, und zwar eben wegen der Araberherrschaft, denn die Katholikos von Kharthli mußten der Einsegnung halber nach Antiochia reisen, was während der Streifereien der Araber durch Kleinasien lange Zeit nicht möglich war, so daß sie die Erlaubnis erhielten, den Katholikos selbst zu wählen und einzusetzen. Die georgischen Geschichtschreiber setzen die „Autokephalie“ der georgischen Kirche um 550 an, und Harnack sagt (Martyr. des Eustat.), daß die georg. Kirche sich schon früh durch die Anerkennung der chalcedonischen Formel von der Mutterkirche emancipiert habe. Doch scheint die völlige Loslösung sich erst um 750 vollzogen zu haben; ein georg. Bericht eines Mönchs Ephrem, der sich an griechische Quellen hält, stellt fest, daß die Eigenwahl der Katholikos von der Zeit Konstantins Kopronymos (741—775) und des Patriarchen Theophilakt von Antiochia (745—751) her datiere. Und man versuchte georgischerseits späterhin diese Selbständigkeit zu begründen durch die Berichte von der Predigt des Apostels Andreas am Pontus (vgl. Джаваховъ, Проповѣдническая дѣятельность ап. Андрея и св. Нины въ Грузіи 1901), darum heißt es auch S. 11: «durch Christus

Katholikos«. Und deshalb war dies Martyrium Abos wohl auch so wichtig, weil es zeigte, daß die georgische Kirche auch allein Werbekraft besaß; daß Abo Vollblutaraber war, wird besonders betont (S. 21).

Nach den Angaben des Textes fällt dies Martyrium in die Zeit der Abbasidenkhalifen, deren Reihe mit Abdallah-Abu-l-Abbas al Saffâh 750 beginnt, er war einer der grausamsten Khalifen. Ihm folgt sein ihm an Härte nicht nachstehender Bruder Abu Djafar Manßur 754—775, 7. Okt. Die Ommajaden hatten in Damaskus, Abdallah Abu-l-Abbas in Hashimijja, Kufa oder Anbar regiert, Manßur legte 762 das feste Bagdad an, wo sich ein glänzender, üppiger Hof entwickelte. Abo S. 21 heißt es, Fürst Nerse sei von Abdila nach Babylonien berufen und ins Gefängnis geworfen, demselben, der Bagdad erbaut habe. Mit diesem Abdila ist also nicht Abdallah Abu-l-Abbas gemeint, sondern Manßur; hierzu bemerkt auch Brosset, hist. d. l. Géorgie, addit. et éclaircissements, Petersburg 1851, S. 132ff: le khaliphe Abbaside Aboudjaphar-Almansour, que les Arméniens nomment Djaphar Abdala Almansour; die Bezeichnung Abdila ist wohl von den Armeniern übernommen.

Nerse, der Sohn des Kuropalaten Adarnase, heißt im Text ein erismtʿawari, was etwa dem russ. Woiwoden entspricht (Tschub. Wörterb. 1840), auch einen militärischen Führer oder höheren Verwaltungsbeamten bezeichnet. Da der Fürst von ganz Kharthli gewöhnlich mepʿe (russ. царь) genannt wird, so ist Nerse offenbar ein kleinerer Fürst gewesen, der, ein Fremdenhasser, vielleicht einen Aufstand gegen die Araber ins Werk zu setzen versuchte, so daß die Verdächtigung Nerses beim Khalifen (S. 21) vom arabischen Standpunkt aus keine «Anschuldigung schlechter Männer» war. Nach Manßur (Abdila) wurde sein milder Sohn Almahdi Mohammed (im Text Mahdi genannt) Khalif (775—785); er ließ die Gefängnisse öffnen und sämtliche, von seinem grausamen Vater eingekerkerten Gefangenen außer Mördern und Staatsverbrechern frei. Vielleicht wurde auch Nerse infolge dieser allgemeinen Amnestie frei; er wäre dann, da er 3 Jahre gefangen saß (S. 21), 772 festgesetzt worden.

Doch scheint diese Angabe nicht ganz einwandfrei, wenn man den häufigen Gebrauch der Dreizahl beachtet. Außer dieser Stelle noch:

S. 24 drei Tage und drei Nächte
S. 25 drei Monate
S. 26 drei Jahre hielt er sich in der Stadt .... auf
(S. 30 neun Tage im Gefängnis)
S. 32 dritte Stunde des Tages
S. 33 als sie ihn dreimal mit dem Schwerte schlugen
S. 36 er stand bis zu drei Stunden.

Vgl. auch Eustatius S. 7: Nach drei Jahren wurde Weschan Busmil Statthalter von Georgien.

Jedenfalls aber ist Nerse wohl 775 oder 776 nach Kharthli zurückgekehrt und mit ihm der Araber Abo, der damals 17 bis 18 Jahre alt, also 758 oder 757 geboren war (S. 21). Er geht mit nach Kharthli und wird bald ein heimlicher Anhänger der christlichen Lehre, bis Nerse, wie es scheint, den Arabern wieder verdächtig wird, sich aber mit 300 Bewaffneten flüchtet, und mit ihm Abo. Wann diese Flucht stattfand, läßt sich nicht feststellen, aber da Abo kharthwelisch erlernte und sich soweit mit dem Christentum bekannt machte, daß er über religiöse Fragen disputieren konnte (S. 22), so wird wohl ein Zwischenraum von mehreren Jahren anzunehmen sein; auch ist nicht angegeben, wann sie zurückkehrten, doch muß hier auch eine längere Zeit vergangen sein, da Nerse erst nach Norden zieht und sich dort aufhält, dann sich zu den Abchasen begibt, und die Araber indes seinen Neffen an seiner Stelle mit seinem Fürstentum belehnen (S. 25). S. 24 heißt es, daß zur Zeit ihres Aufenthalts am Pontus die betreffenden Gebiete sich in byzantinischem Besitz befinden, doch wird der Name des oströmischen Kaisers nicht angegeben; es kann Leon IV. (775—780) oder Konstantin IV. Porphyrogennetos (780—87) gemeint sein. Ferner ist S. 25 vom Monat Januar und vom Osterfeste die Rede, so daß sie sich mindestens ein halbes Jahr am Pontus aufgehalten haben müssen, zumal noch Botschaften hin- und hergehen betreffs der Rückkehrerlaubnis für Nerse.

Sie ziehen nach Tiflis zurück, und Abo zeigt sich jetzt offen als Christ (S. 26), wie es heißt, 3 Jahre; ob aber diese Zahl ganz zuverlässig ist, könnte man bezweifeln angesichts des Gebrauchs der Dreizahl (s. o.) und seines in den Augen der Araber todeswürdigsten Verbrechens. Da das Martyrium, wie sich ergeben

wird, wohl auf den 6. Jan. 786 gesetzt werden muß, so hätte die Rückkehr etwa Mitte des Jahres 782 stattgefunden.

Hinsichtlich der Angabe des Todesjahres Abos in Zahlen herrscht Verschiedenheit.

Die S. 27 in Klammern gegebene Zahl 890 n. Chr. steht nicht im Texte (dort fehlt sie ganz), sondern in einer Anmerkung.

6424 nach Erschaffung der Welt hat auch Tschubinoff, Kharthwelische Chrestomathie 2. Aufl. Petersburg 1863, dazu gibt eine Anm. im vorliegenden Text die Zahl 6084, d. h. 915 und 575 n. Chr. (die byzantin. Ära = 5509 Jahre). Die Zahlen also sind unzuverlässig.

Da aber die Angaben über die Khalifen (S. 21) stimmen, so wird man wohl auch den Angaben (S. 27) trauen können, daß Abos Martyrium unter der Regierung Konstantins, Leons Sohn und dem Khalifat des Moses stattfand. Der erste ist Konstantin Porphyrogennetos 780—787, Moses ist Almahdi Mohammeds Sohn Abu Mohammed Musa Alhadi 785—786, der Vater Harun Arraschids (—809). Musa wird officiell erst Khalif nach dem Todestage seines Vaters, 4. Aug. 785; es bleibt also nur 786.

Wann Stephanos Fürst und Samuel Katholikos war, weiß ich nicht anzugeben; da Nerse wohl nur ein kleinerer Fürst war, so auch der an seine Stelle eingesetzte Stephanos; jedenfalls sagt Brosset, hist. d. l. Géorg. I. Petersburg 1849 S. 262ff: A cette époque régnaient en Géorgie Joané et Djouancher, fils du roi Artchil; diese beiden wären also die eigentlichen Könige gewesen. Wir erhielten somit folgende Daten:

757/58 Abo geboren.

772 Nerse gefangen in Bagdad.

775 Nerse freigelassen.

775/76 Nerse und Abo nach Tiflis.

779/80 Nerse flieht vor den Arabern, Abo begleitet ihn. Stephanos Nerses Nachfolger.

Mitte 782 Rückkehr nach Tiflis.

Mitte 785 Abo angeklagt, befreit, wieder angeklagt. (S. 27ff)

786 6. Jan. Abo hingerichtet.

Der Tag des Martyriums war nach S. 27 der 6. Januar; daß am Beginn des Textes der 7. Jan. angegeben ist, erklärt sich aus der Absicht des Schreibers, den Anschein zu erwecken, als sei das Martyrium am nächsten Tage schon geschrieben; das ist

natürlich nicht der Fall, da erst ein Briefwechsel zwischen ihm und dem Katholikos stattfand; merkwürdigerweise führt der georgische Kalender Abo unter dem 8. Jan. (Іоселіани. a. a. O. S. 31). Doch scheint die Schrift nicht allzulange nach Abos Tod verfaßt zu sein, da der Katholikos, unter dem Abo enthauptet wird, ebenso heißt, wie der, welcher den Auftrag zur Abfassung der Schrift gibt (S. 11 u. 27). Beide sind wohl derselbe Mann. auch heißt es (S. 12) «in diesen unsern Tagen». Wie sich allerdings sofort die Legende von dem Feuer bilden konnte (S. 36f) oder ob diese etwa später eingeschoben ist, kann ich nicht sagen. da ich über die Handschrift nichts weiß.

Sehr merkwürdig sind die vielen abweichenden Zitate; vielleicht kommen die Abweichungen daher, daß der Schreiber aus dem Gedächtnis zitierte, doch ist zu beachten S. 32 das Zitat Hohelied 1, 3, welches zu vergleichen mir zufällig durch Herrn Dschawachoff möglich war. Zunächst muß das unklar bleiben, wie vieles andere.

Interessant ist die Art der Einteilung des Martyriums; eine noch am Schluß angehängte Liturgie habe ich weggelassen.

---

(3)[1] Der heilige Zeuge Abo von Tiflis.

Den 7. Januar. Martyrium des heiligen Zeugen Christi, Abo. der in der Stadt Tiflis in Kharthli von den Händen der Araber gemartert wurde; abgefaßt von Johannes, dem Sohne Sabanis, auf Befehl Samuels, des durch Christus [erwählten] Katholikos von Kharthli.

[Brief Samuels an Johannes.]

Ich, Samuel, durch Christus Katholikos von Kharthli, grüße dich, Johannes, den Sohn Sabanis [der leiblichen Abstammung nach], den Sohn der heiligen katholischen Kirche im Geist. und unsern Geliebten mit Gebet von dem Herrn. Friede sei auf dir und allen Versammelten deines Hauses von Christus. Wir selbst kennen (4) deine Willigkeit zum Dienste Gottes und deine gott-

1) Die Zahlen bezeichnen die Seiten des georgischen Textes; die in eckige Klammern geschlossenen Worte sind eigene Zusätze.

begnadete Kenntnis der göttlichen Bücher und deinen Eifer in guten Werken.

Du selbst weißt von diesem glückseligen neuen Zeugen Abo, welcher in diesen unsern Tagen als Fürsprecher bei Christus für unser ganzes Land Kharthli gelitten hat. Ich wünsche, daß das Martyrium auch dieses Glückseligen, gleich wie [die Martyrien] der früheren Zeugen Christi aufgeschrieben und in der heiligen katholischen Kirche zur Erinnerung für alle, welche nach uns sein werden, niedergelegt werde.

Deshalb nun schicke ich dir diesen meinen Brief durch die Hände Chsartans[1], meines Priesters; jetzt nimm diesen meinen Brief und mein Gebet und des Kreuzes Zeichen von meinen Händen hin; und mit der Hilfe Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, mit der Fürbitte der heiligen Gottesmutter und der Apostel und Zeugen beginne die Abfassung vollkommen wahrheitsgemäß, wie es war und wie du selbst weißt, und schreibe das Martyrium des heiligen Zeugen Abo auf, und [wenn es] aufgeschrieben [ist], schicke es uns, damit wir noch mehr Gebet für dich tun. Die Gnade des Herrn sei über dir! Amen.

Lesung [und] Beantwortung [des Briefes] durch Johannes.

Einen immer erwünschten und verehrungswerten Befehl meines gottwürdigen Vorgesetzten und Herrn durch die Hände des Heiligkeit-Freundes, des Priesters Santan, zu erhalten bin ich gewürdigt worden, wofür auch, mit Aufhebung meiner Hände, Dank dargebracht hat meine, des überaus starken und wohltätigen Christus, unseres Gottes, unwürdige Person, der diese meine Niedrigkeit nicht vergessen hat wegen deiner von Gott angenommenen heiligen Gebete.

Und umsomehr lobe und preise ich die Gunst(5) Gottes, der es in das Herz meines Vorgesetzten gepflanzt hat, den Befehl zu einer solchen Aufgabe zu geben, die mir geistig Nutzen und Frucht und leiblich Lob und Freude werden wird für die Ewigkeit und diese Welt.

Was soll ich jetzt eurer Herrlichkeit berichten! Schwer ist mir zweierlei: wenn ich etwa euerm Befehle ungehorsam

1) Der Name dieses Priesters weiter unten als »Santan«, der offenbar derselbe ist.

werde, so ist geschrieben: «Der ungehorsame Sohn soll ins Verderben gegeben werden»[1], und wenn ich mich beeile zu gehorchen, so sagt [die Schrift] darüber:

«Schwächeres, als du [bist], sollst du nicht aufsuchen, und stärkeres, als du [bist], sollst du nicht richten»[2]; deshalb hat mich Furcht und Sorge ergriffen und mein Denken beunruhigt und mein Wissen ist mir entfallen und hat abgenommen. Aber als Bestes habe ich geachtet, selbst gehorsam zu sein dem Befehle meines Herrn, durch den ich wieder gestärkt wurde, und ich habe mich wieder aufgerichtet durch euer freundliches, heiliges Gebet zu Gott und das Zeichen des Kreuzes von eurer Rechten — die immer Gott Opfer darbringt — über mich Unwürdigen, und weil ich von dem Fürsten der Weisen, Salomon, den Ausspruch gelernt habe: «Ahme die Ameise nach, du Fauler, und werde arbeitsam, ihr gleich, wie sie mit größerem Korn [als sie selbst ist] sich eifrig abmüht, bis sie es aufhebt und hinträgt als ihre Nahrung»[3].

Auch ich bin eifrig gewesen, schwereres, als ich [vermag,] zu erheben; und den Wunsch meines Herzens hat der Herr erfüllt. Ich habe das aus meinem unwürdigen Verstande gesammelte wahrhaftige und den Tatsachen entsprechende Martyrium des heiligen Zeugen durch die Gnade und Fürsprache des glückseligen Abo aufgeschrieben und es euch, meinem Herrn geschickt, für welchen ich wiederum flehend bitte — möge der Herr es eurem Herzen wohlgefallen lassen und dem Herzen des ganzen, Christus liebenden, gläubigen Volkes, das es lesen wird, damit auch in Zukunft wieder meine Unwürdigkeit euerer Gebete teilhaftig werde.

(6) Die Leseabschnitte [des Martyriums] des heiligen Abo, 4 Capitel.

1. Cap. Erzählung und Belehrung für die Versammlung der Gottesdiener und Märtyrerfreunde und die Erinnerung an diesen neuen Zeugen.

2. Cap. Die Ankunft des glückseligen Abo in Kharthli und seine Taufe.

3. Cap. Das Martyrium des heiligen Abo.

4. Cap. Das Lob des beneidenswerten heiligen Abo.

---

1) Deut. 21, 20ff. 2) Wo? 3) Prov. 6, 6, aber ungenau.

[1. Capitel.]

Euch, die ihr wegen des Gottesdienstes versammelt seid, will ich berichten und euch Märtyrerfreunde belehren und an diesen neuen Zeugen, den heiligen Abo, erinnern.

Geliebte des Vaters und Freunde und Knechte Christi, des Sohnes Gottes und Wohnstätten des heiligen Geistes! Ich sehe euch wie Gottgekannte und Gotteskenner; deshalb auch nenne ich euch Knechte und Freunde Christi.

Knechte deshalb, weil ihr durch sein ehrenvolles Blut erkauft seid; aber Freunde deshalb, weil wir seine Erschaffenen und Geborenen und mit seiner Taufe Getaufte sind. Jetzt bitte ich euch innig, mit Verlangen nach Christus leiht mir von Herzen eure sichtbaren Ohren und umsomehr die geistigen Ohren eurer Seele und eures Verstandes, spitzt die Ohren, diese Worte zu hören, und heißt sie willkommen, weil sie über Christus und diesen glückseligen Zeugen handeln, nehmt sie auf in das Zelt eures Körpers und bereitet ihnen Wohnung!

Denn der Herr will in euren Gliedern wohnen, wie der heilige Apostel Paulus, (7) ein Lehrer der Kirchen, gesagt hat: «Ihr seid der Tempel Gottes und der heilige Geist wohnt in euch»[1]. Und der Herr sagt durch den Propheten: «Ich will kommen und unter euch wohnen»[2], und im heiligen Evangelium sagt er: «Das Reich Gottes ist in den Herzen bei euch»[3]. Deshalb, Geliebte, darf es euch nicht langweilig sein, diese Worte zu hören, damit wir nicht umsonst uns bemühen, ich mit Sprechen, ihr mit Hören! Damit Gott uns insgesamt den Lohn für unsere Mühen gebe! Aber nicht, als ob es mir allein erwünscht wäre, das ersehnte Martyrium dieses heiligen Zeugen zu hören, sondern ihr alle müßt euch mit mir darein vertiefen.

[Wir alle müssen es hören], die wir in dieser verkürzten Zeit, im [7. Zeitalter[4] stehen, über welche Zeit auch der Herr sagt: «Viele werden irren und viele verführen»[5]; und der Apostel Paulus schreibt an Timotheus: «Es wird die Zeit kommen, da sie die Lehre des Lebens nicht an sich nehmen, sondern sich selbst nach eigenem Wunsche eine Lehre mit Ohrenjucken [= nach

1) I Kor. 3, 16, aber *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. 2) Sachar. 2, 14.
3) Luk. 17, 21, aber *ἐντὸς ὑμῶν*. 4) Apokalypt. Anspielung?
5) Vielleicht schwebt dem Schreiber Matth. 24, 4. 5 vor.

der ihnen die Ohren jucken] erwerben und die Ohren von der Wahrheit weg und den Fabeln zuwenden werden»[1]. Was gerade jetzt in dieser Zeit unter uns vollendet wird, denn von uns, die wir in diesem Landstrich sind, haben diese unsere Aufseher, die Herrscher dieser Zeit [d. i. die Araber], die durch die List ihrer Lehre und eigene Gesetzgebung von Christus entfernt sind, durch Grausamkeit und durch die Schlauheit der Nachstellung und Verführung viele verführt und von dem Wege der Gerechtigkeit abgebracht, und haben gesündigt an der Wahrheit des Evangeliums Christi.

Sie haben die in den Zeiten von 500 Jahren und noch früher durch die Gnade der heiligen Taufe (8) gläubig Gewordenen, die Nachkommen der Christen von da ab bis jetzt [vom Glauben] abgebracht, — einige mit Gewalt, einige mit Verleumdung, einige in ihrer Jugend wegen ihres Unverstandes, einige mit Arglist, und[2] wir andern Gläubigen, die wir der Tyrannei unterworfen und durch Dürftigkeit und Armut gebunden sind, unter ihren Tribut wie mit Eisen gepeitscht und gequält, sehr schlimm — ? — magern vor Furcht ab und schwanken wie Schilfrohre vor starken Winden, aber entfernen uns doch durch die Liebe und Furcht Christi, gemäß dem gewöhnlichen Gange des Vaterlandes, mit Geduld in Trübsalen, nicht von dem eingebornen Sohn Gottes. In solcher Zeit hat sich dieser heilige Zeuge tapfer gezeigt, und war doch ursprünglich nicht einer der Unsern, sondern kam, ohne Wissen von unserm Glauben, als Fremder mit fremdem Glauben hierher und lernte Christus, unsern Gott, kennen. Deshalb hat auch heute wieder dies neue Fest und die Versammlung für diesen heiligen und neuen Zeugen die Kirche [dadurch] zu einer Kranzträgerin[3] gemacht und die ganze Versammlung der Christen insgesamt erleuchtet, und alle haben sich [deshalb] an diesem Tage würdig gemacht, überströmenden Dank Christus, unserm wahren Gotte darzubringen.

Denn doppelt[4] ist dies Fest der Offenbarung Gottes geworden und die Gnade Gottes des Vaters durch die Sendung

1) II Tim. 4, 3.

2) Von hier ab ist die Construction nicht ganz klar.

3) Die Erklärung des Ausdrucks im nächsten und übernächsten Abschnitt.

4) Vgl. S. 21: Denn ich sehe doppelt den Sieg ... Christi ...

seines geliebten Sohnes zu uns und die Herabkunft seines heiligen Geistes; den durch den Glauben gewundenen Kranz seiner Märtyrer hat er über die Kirche gelegt.

Daher umgibt auch die Menge der Feste sie [d. i. die Kirche] wie ein Kranz, und die Freunde Gottes (9) haben immer die Gewohnheit, sich an diesen [Tagen] zur Ehre Gottes zu versammeln.

Denn durch diese ihre Versammlung bezeugen sie viel Gottesdienst; nicht eine unersättliche Gier nach schlechten Genüssen und Speisen findet sich unter ihnen, sondern anstatt alle(r) wohlschmeckenden Speisen [zu geniessen] geht die süsse Kraft der göttlichen Worte von ihrem Munde aus, weil das Wort der Propheten bei ihnen erschallt; denn «süss sind für meinen Gaumen deine Worte, Herr, süsser für meinen Mund als Honig!» [1] Denn die Ansammlung der Speisen hat Sättigung [zur Folge], aber bei dem Aussprechen der Worte Gottes ist keine Sättigung der Seelen der Gottesfreunde; und ferner, ist wohl einer der Märtyrerfreunde satt geworden von der Erinnerung an die heiligen Märtyrer? Denn er besitzt Treue gegen den Geist, weil der Herr zu seinen Heiligen sagt: «Wer euch aufnehmen wird, der wird mich aufnehmen» [2]. Darum ist auch ihre Versammlung umso eifriger für jene göttlichen [Männer]; in ihr [näml. in d. Vers.] werden Worte des Lebens vorgetragen, dort erwächst auch der Glaube an die heilige Dreieinigkeit, dort die Lehren der Süsse [3], die Unterweisungen der Gnade, die Schönheit der Patriarchen, die Lobpreisungen der Propheten, die Predigt der Apostel, das Wirken der Zeugen, Christi Hingabe und Qual um unsertwillen, denn durch die Erzählung wird der Heldenmut der Streiter Christi für die Jünglinge zu Stärke und Freude, und die Erinnerung an die Mühsal der Märtyrer für die Alten zu Freude und Fröhlichkeit!! Und erwünscht und lieb ist den Priestern und jungen Schülern und Söhnen der Kirche die Versammlung (10) am Festtage der Heiligen; und in der Kirche [beim Singen] gleichen ihre Stimmen denen der lobsingenden Engel, und der heilige Geist, von ihnen angebetet, freut sich, und der Vater wird gepriesen und die Menschenliebe und Wohltätigkeit des Sohnes wird gepredigt. Denn der Be-

1) Psal. 119, 103, nicht ganz übereinstimmend.
2) Matth. 10, 40; Joh. 13, 20.
3) = Christlicher Glaube, christliche Denkart, Liebe.

herrscher von allem, Gott und der sehr freigebige Herr, der den Kummer der Menschen nicht verachtet hat, hat wegen der Liebe zu den Menschen von einer heiligen Jungfrau den Leib angezogen und durch seinen heiligen Leib den aus dem Paradiese verworfenen Menschen zum Himmel emporgerufen und für sein unergründliches Geheimnis würdig gemacht. Welches nicht war und entstand, welches eine Lobpreisung für die Erniedrigung unsers Herrn Jesu Christi um unsertwillen war [?]; denn er hat sich erniedrigt und uns erlöst, ist erhoben zum Himmel, von wo er auch herabgestiegen ist und wohin er die Menschheit, von Erde [gemacht], mit hinaufgenommen hat, und wo er zur Rechten des Vaters sitzt, welchen die Gottheit auf wunderbare Weise durch die Vorsehung[1] mit sich vereint hat, welcher auch mit zwei Namen: einziger Sohn, untrennbar zugleich Gott und Mensch gepredigt wird, mit Namen Emanuel — Gott bei uns — und Mensch, damit die Himmel- und Erd- und Höllenbewohner seinem Namen jedes Knie beugen und jede Zunge seinen Namen bekennt. Denn furchtbar und heilig ist er und überaus stark und wunderbar und Herr und Beherrscher von allem ist sein Name. Wir vermögen nicht, den Reichtum seines Namens zu erfassen. Aber, [soweit es] entsprechend meinem Unvermögen und eurem Eifer [möglich ist], will ich beginnen, euch [davon] zu berichten, Geliebte!

[Seine Namen sind:]

Tor, Weg, Lamm, Hirt, Stein, Perle, Blume, Engel, (11) Mensch, Gott, Licht, Erde, Salz, Wurm, Senfkorn, Sonne der Gerechtigkeit, Sohn des unsterblichen Vaters und einziger Gott, unwandelhar und unvernichtbar und unveränderlich. Denn unwandelbar und unvernichtbar ist nach der Annahme des Fleisches und der Vereinigung mit der Gottheit sein Wesen, in bezug auf welches wir nicht imstande sein würden, euch über jeden Namen wahrhaft zu belehren; nur durch seine Gnade will ich euch, Freunde Christi, belehren:

Tor wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin das Tor des Lebens[2]». Denn seine wahrhaft Gläubigen gehen durch ihn, wie durch das Tor des Himmelreiches ein.

---

1) Viell. = heiliger Geist? 2) Citat?

Weg wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben[1]», denn uns wird er, wenn wir zum Himmel hinaufsteigen, ein Weg.

Lamm[2] wurde er genannt, denn er ist für uns geschlachtet und lebt ewig, und durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes für uns gibt er uns das ewige Leben.

Hirt wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin ein guter Hirt[3]»; wahrlich als verirrte Schafe hat er uns bekehrt und unsern Feind, den Löwen[4], hat er mit dem Kreuzzepter getötet und den von ihm [dem Löwen] vernichteten Leib des Ersterschaffenen durch die Kraft der Gottheit wieder lebendig gemacht und den Biß des giftigen Wolfes durch seine Wunde geheilt[5]. Und das tötende Gift hat er unwirksam gemacht und das Wort des Propheten vollendet, wo gesagt ist: «Er ist wegen unserer Sünden verwundet worden, und durch seine Wunden sind wir geheilt[6].»

Eckstein[7] wurde er genannt von den Propheten (12), denn er ist es, welcher entehrt und verworfen wurde von den Oberpriestern der Juden und den Schriftgelehrten in Jerusalem, aber [jetzt] ist er das Haupt aller Himmelsecken.

Perle[8] wurde er genannt, denn wie eine Perle leuchtet er zwischen den beiden Schalen des Geistes und Fleisches durch [seine] Gottheit hervor, den die Freunde Gottes, die Kaufleute des Reiches, wie einen nicht bloßen Gott und einen nicht niederen Menschen, sondern wie Gott und Mensch [zugleich] mit Glauben suchten und ihn allein mit Hingabe der sehr teuren ganzen Welt und Vergießung ihres Blutes kauften.

Salz[9] wurde er genannt, denn er hat sich diesen unsern, durch die Sünde zerstörten Leibern genähert und den schlechten Geruch des Götzendienstes von uns entfernt und unsere Seelen durch den Glauben des Gottesdienstes wohlriechend gemischt[10].

Blume[11] wurde er genannt, denn aus der Wurzel Jeseis ist er für die Kirche aufgewachsen aus der heiligen Jungfrau Maria

---

1) Joh. 14, 6. 2) Jes. 53, 7. 8; Joh. 1, 29; Act. 8, 32; I Petr. 1, 19.
3) Joh. 10, 12. 4) Löwe Apok. 5, 5? 5) Die ganze Stelle wo?
6) Jes. 53, 5; I Petr. 2, 24.
7) Ps. 118, 22; Mt. 21, 42; Mark. 12, 10; Luk. 20, 17; Act. 4. 11; I Petr. 2, 7. 8) Vgl. d. Gleichnis Mt. 13, 45 46. 9) Vgl. Mt. 5, 13.
10) Salben u. Öle spielen im Orient eine große Rolle. 11) Jes. 11, 1.

leiblich, aber durch den Wohlgeruch der Gottheit hat er den Geist der Gnade über uns ausgebreitet[1].

Engel wurde er genannt, denn es wird gesagt von dem Propheten: «Der Engel des grossen Rates, wunderbar»[2], welcher von dem Vater als Befreier zu uns gekommen ist.

Mensch wurde er genannt, denn der Prophet hat gesagt: «Ein Mensch ist er, und wer wird ihn kennen[3]?» Wahrlich, er hat die ganze Menschlichkeit angezogen ohne Sünde, und hat uns seine Gottheit geoffenbart.

Gott wurde er genannt, denn der glückselige Evangelist Johannes hat gesagt: «Gott war das Wort, und es ist auch alles durch ihn geworden, was da geworden ist[4]».

Licht wurde er genannt von demselben [Johannes], denn er hat gesagt: «Er war (13) das wahre Licht, welches jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet[5].»

Erde wurde er genannt, wie David gesagt hat: «Die Erde hat Frucht gegeben, segne uns, Gott, unser Gott[6]!» Wahrlich, der Schöpfer der Erde ist auf die Erde gekommen und [hat] von der Erde den Leib der irdischen Natur der aus Erde gemachten [Menschen angenommen]; wie ein schöner Spross ist er aus der Erde aufgewachsen und hat als Frucht seine Heiligen hervorgebracht: die Apostel und Zeugen und Gerechten, und hat die verfluchte Erde mit der Frucht des Segens erfüllt.

Senfkorn[7] wurde er genannt, denn er verkleinert sich selbst und wird unserer Gestalt gleich, damit er den Raum unserer Seele bepflanze und tief seine Wurzeln befestige und uns über den Armen seines Kreuzes versammle und sich aufrichte und uns mit sich.

Wurm wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin ein Wurm und nicht ein Mensch[8].» Durch den Glanz der Gottheit, wie die Angel in einem Wurm, so hat er in seinem Körper seine Gottheit verborgen und in den Abgründen der Welt ausgeworfen und herausgezogen wie ein rechter Fischer.

Über ihn wird auch gesagt: «Er hat den Drachen mit der Angel gefangen und ein Gebiß durch seine Backen und einen

1) (Psal. 36, 11.) 2) Wo? 3) Wo? 4) Joh. 1, 1 u. 3.
5) Joh. 1, 9. 6) Psal. 67, 7.
7) Vgl. dazu Mt. 13, 31/32; Mark. 4, 30—32; Luk. 13, 18/19.
8) Psal. 22, 7.

Zügel durch sein Nasenloch hindurchgezogen[1](?)» Das ist der Versucher, den er gefangen und dessen Anschläge er zerbrochen hat, weshalb der Psalmist David bezeugt: «Du hast die Köpfe der Schlange zerbrochen[2].»

Sonne der Gerechtigkeit wurde er genannt, denn der Prophet hat gesagt: «Es soll euch, die ihr seinen Namen fürchtet, die Sonne der Gerechtigkeit leuchten, welche hat (14) Heil(ung) unter ihren Flügeln,[3] und sie ist es, welche bedeckt und erwärmt, und nichts ist, was sich vor ihrer Hitze verberge.»

Aber nicht habe ich irgend etwas [von allem diesem] aus mir selbst erklärt, Freunde Christi und Wirker der Lehre, sondern nach dem Zeugnis aus den heiligen Prophetenbüchern und nach der Predigt der Apostel; und die Schriften der heiligen Evangelien und der von den glückseligen Kirchenvätern festgesetzte Glaube [lehren so](?)[4].

Denn der zweifelfreie Glaube ist ein großer Schatz für die Gläubigen, Vater des Himmels, Gott und Herr, Lebenspender! Durch den Empfang der Gnade von dir! Denn der Glaube der Christen ist eine große Lehre! Durch diese Gnade beten dich die Gerechten an, preisen dich die Heiligen, bekennen dich die Märtyrer und werden um deinetwillen der Verfolgung würdig, der du um unsertwillen gelitten hast, Christus Gott! Zeugen sind sie dir, und zu dir flehen sie, und die Versuchung des Teufels und die Gewalttätigkeit seiner Diener verachten sie.

Denn nicht nur die Griechen haben den Glauben an Gott gefunden, sondern auch wir entfernten Bewohner, wie der Herr bezeugt und spricht: «Sie werden kommen von Aufgang und Untergang und im Schoss Abrahams, Isaaks und Jakobs zu Tische sein[5] [eig.: stehn].» Siehe, die Bewohner von Kharthli haben den Glauben, und [Kharthli] wird «Mutter der Heiligen» genannt, deswegen, weil einige, die hier wohnten, einige, die fremd anderswoher zuweilen zu uns gekommen sind, als Zeugen geschickt worden sind von Jesus Christus, unserm Herrn, welchem sei Preis von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

---

1) Vgl. Hiob 40, 25. 26.
2) Psal. 74, 13/14, wo noch hinzugefügt ist «im Meer».
3) Bis hier Mal. 3, 20. Das übrige wo?
4) Die Satzconstruction i. Texte ist nicht ganz klar.
5) Mt. 8, 11; Luk. 13, 28 29.

(15) 2. Cap. Die Ankunft des heiligen Abo in Kharthli.

Es war aber die Zeit, als der Fürst von Kharthli, namens Nerse, der Sohn des Kuratpalaten und Fürsten Adarnase in das Land Babylonien berufen wurde von dem zur Zeit der Araber[-herrschaft] regierenden Emir der Gläubigen Abdila, welcher in der großen Stadt Bagdad war, die er auch erbaut hatte.

Auf die Anschuldigung schlechter Männer hin warf er Nerse, den Fürsten dieses Landes Kharthli, ins Gefängnis; und er wurde dort drei Jahre lang gefangen gehalten, bis auf Befehl Gottes der Emir der Gläubigen Abdila starb und an seiner Statt sein Sohn Mahdi den Thron bestieg. Aber der gütige [wörtl: Wohltäter] Gott bewog das Herz des Emirs der Gläubigen, Mahdi, Nerse freizulassen; er führte ihn aus dem bittern Gefängnis heraus und entliess ihn wieder in seiner Fürstenwürde hierher in sein Land.

Ich will jetzt, Freunde Christi, euch von hier an von dem heiligen und glückseligen Märtyrer Abo berichten, was für ein Mann er war und wo er herkam. Er war seiner Abstammung nach ein Abraamite, von den Söhnen Ismaels, aus dem Stamm der Araber, und zwar nicht von einem stammfremden Vater [eig. Samen], auch nicht von einer Concubine geboren, sondern durchaus arabischen Blutes von Vater und Mutter her; sein Vater, seine Mutter, seine Brüder und seine Schwestern waren dort in der Stadt Bagdad in Babylonien; er war noch ein ganz junger Mensch von etwa 18 oder [vielleicht noch] weniger, 17 Jahren.

Dieser wünschte selbst mit dem Fürsten Nerse herzukommen [nach Kharthli] und trat bei ihm als Diener ein. Und er war (16) ein Handwerker, der ausgezeichnet wohlriechende Öle zubereitete[1] und hatte lesen und schreiben gelernt nach der Art der Araber, der Söhne Ismaels, des Sohnes Abraams, der Nachkommen der Hagar.

Aber nicht aus sich selbst heraus entschloss er sich, von dorther in unser Land zu kommen, sondern wie der Herr zum

---

1) Vgl. v. Kremer II, 207 ff, wonach es ein sehr einträgliches Geschäft sein musste, solche Öle herzustellen, denn selbst Muhammed waren Weiber und Wohlgerüche das liebste nächst dem Gebet.

glückseligen Abraam im chaldäischen Lande sagte:[1] «Gehe fort aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters, und geh hin in ein Land, das ich dir zeigen will[2]» — so zog wiederum auch dieser Sproß Abraams nicht aus eigener Überlegung von dort, sondern durch einen Wink Gottes: er verließ Vater, Mutter, Brüder, Schwestern, Verwandte und seine Habe und Felder, wie es gesagt [= geboten] ist im heiligen Evangelium, und kam mit Nerse hierher gereist um der Liebe Christi willen. Und als er nach Kharthli gekommen war, lebte er bei dem Fürsten Nerse und machte sich durch seinen guten Charakter bei allem Volke beliebt und erlernte kharthwelisch lesen und schreiben und geläufig sprechen.

Dann begann er, sich eingehend mit den heiligen göttlichen Büchern des alten und neuen Glaubens [eig.: Gesetzes] zu beschäftigen, denn der Herr machte ihn weise; und er ging in die heilige Kirche und hörte immer aus den heiligen Evangelien und Stücke der Propheten und Apostel vorlesen und fragte und lernte von den vielen Glaubenskundigen.

Aber einige, [die so taten,] als ob sie sich zum Streite gegen ihn erhöben [d. h. also solche, die mit ihm über religiöse Fragen disputierten], wurden erst recht eine Veranlassung für ihn, zu lernen; und so wurde er vollkommen in aller Lehre, welche die heilige katholische Kirche von Christus hat.

Dann vernachlässigte er den Glauben Muhammeds und verließ die Ordnung seines väterlichen Gebets und liebte Christus von ganzem Herzen und erwählte ihn sich mit den Worten: «Sie haben mir erzählt den Rat der Glaubens- [eig.: Gesetz-] losen, aber nicht (17) war es so, wie dein Glaube [wörtl. Gesetz.][3]». Doch erklärte er sich [noch] nicht offen als Christ.

Aber insgeheim fastete er und betete zu Christus und suchte einen verborgenen Ort, wo er getauft würde in Christo, denn er fürchtete sich vor den Herren des Landes, unsern Aufsehern, den Arabern.

Die Machthaber der Araber hatten in diesen Tagen wieder einen Groll gegen den Fürsten Nerse, und er floh, weil das Volk der Araber hart mit ihm kämpfte. Aber der Herr schützte

---

1 Vgl. Martyr. des Eustatius, wo die Aufforderung mit denselben Worten geschieht. 2) Gen. 12, 1. 3) Citat?

ihn vor ihren Händen, und er floh durch das ossetische Tor, welches Darialán[1] heißt.

Als er hindurchzog, waren von seinem Volke etwa 300 Männer bei ihm, unter ihnen auch der glückselige Knecht Christi, Abo.

Aber Nerse kam auf seiner Flucht aus seinem Lande in das Land des Nordens, wo der Aufenthalt und Lagerplatz der Söhne Magogs ist, welches die Chasarnen[2] sind, wilde Männer mit schrecklichen Gesichtern, in ihrem Wesen wie wilde Tiere, Blutesser, die keinen Glauben haben, sondern sie kennen nur einen Gott-Schöpfer[3]. Als aber der Fürst Nerse zu dem Könige der Chasarnen kam, nahm er ihn auf, weil er ein Fremdling und vor seinen Feinden geflohen war, und gab ihm und seinem ganzen Gefolge Speise und Trank.

Sobald nun der glückselige Abo sah, daß er von der Furcht vor der Gewalttätigkeit der Araber entfernt [= befreit] war, beeilte er sich, Christus näher zu treten, und liess sich von den Händen ehrenwerter Priester taufen »im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes«. Und es gibt ja durch die Gnade des heiligen Geistes viele Städte und Dörfer im Lande des Nordens, welche durch den Glauben an Christus (18) ruhig leben. Von da ab wurde der glückselige Abo noch mehr mit der Gnade Christi erfüllt und war dem Fasten und Beten ungehindert zugetan.

Einige Zeit danach bat Nerse den König des Nordens inständig, dass er ihn von hinnen ziehen lasse in das Land der Abchasen[4]; denn gleich zu Anfang [des Streites mit den Arabern] hatte er seine Mutter, seine Gattin, seine Kinder, seine Habe und

---

1) Tor der Alanen. Alanen und Osseten sind Iranier im mittleren Kaukasus, westl. vom Kasbek.

2) Die Chazaren waren ein Nomadenvolk im Norden des schwarzen Meeres. Um diese Zeit, von der hier die Rede ist, ging ihr Reich vom östl. Kaukasus und Kaspisee bis zum Dnepr. Sie standen in Verkehr mit den Khalifen und Byzantinern und schlossen mit letzteren von Zeit zu Zeit Bündnisse (Webers Weltgesch. V, 585, Leipzig. 1883; vgl. ebenda S. 647).

3) Also keine göttliche Dreieinigkeit.

4) Abchasien: Landschaft zwischen Kaukasus und schwarzem Meer; zu Abos Zeit müssen sie am Süd-Ost-Rande des Pontus gewohnt haben, nach S. 24 (Trapezunt). Die Abchasen sind jetzt Muhammedaner und seit dem Kaukasuskriege 1829—42 z. T. nach der Türkei hin ausgewandert.

alle Hausgenossen dahin geschickt, weil dies Land vor der Furcht vor den Arabern geschützt war.

Aber Gott besänftigte den König des Nordens, und er ließ Nerse mit vielen Geschenken ziehn. Mit Freude und Dank gegen Gott zogen sie fort und kamen durch das Land der Heiden, die überhaupt keinen Gott kennen; ohne Furcht zogen sie drei Tage und Nächte ihres Weges.

Aber der glückselige Abo, während so vieler Tage unterwegs, betete und fastete und hörte nicht auf, Psalmen zu singen. Und als sie das Land der Abchasen erreichten, nahm der Fürst dieses Landes Nerse mit seinem ganzen Gefolge auf.

Als Nerse die Königin, seine Mutter und seine Gattin und seine Söhne [wieder]sah, da priesen alle Gott mit Freuden, daß er sie in Leben und Gesundheit [aufs neue] vereinigt hatte.

Als dann dem Abchasenfürsten[1] durch Nerse von Abo berichtet wurde, daß er kürzlich getauft sei, freute er sich sehr mit seinem ganzen Volke; und der Fürst berief ihn, die Bischöfe und Priester zu sich, und sie segneten und trösteten Abo mit Worten des Lebens (19) und freuten sich um Christi und des ewigen Lebens willen. Aber auch [Abo] selbst vergalt ihnen mit Dankbarkeit ihre Worte des wahren Glaubens, bis sie erstaunten und Gott priesen. Der glückselige Abo lobte Gott noch mehr, weil er sah, daß das Land erfüllt war von dem Glauben an Christus; und niemand von den Ungläubigen wohnt in diesen Gebieten.

Es ist aber ihre Grenze das Meer des Pontos [und dies Gebiet] überall bewohnt von Christen bis an die Grenze von Khaldia, dort liegt Trapezunt, ein Ort Apsarea (?)[2] und der Hafen Napse[3]. Die Städte und Gebiete stehen unter der Herrschaft eines Dieners Christi, des Königs der Jonier, welcher in der großen Stadt Konstantinopel residiert[4]. Als der heilige und glückselige Abo die überströmende Liebe zu Gott bei den Leuten dieses Gebiets

1) Nach Euagr. Epiphanius Kirchengesch. Cap. 22 wurden die Abchasen zu Justinians Zeit von Konstantinopel aus bekehrt und ihnen zugleich das Versprechen gegeben, daß der byzantinische Hof aus dem Abchasenstamme keine Eunuchen mehr nehmen wolle.

2) Viell. Apsarus südl. der Mündung des Acampsis?

3) Verderbte und unsichere Stelle.

4) Wohl Leon IV. oder Konstantin Porphyrogennetos.

und das Gebet des ganzen Volkes sah, erfaßte ihn ein unaufhaltsamer religiöser Eifer. Denn er gedachte an das Wort des heiligen Apostels: «Es ist gut, immer dem Guten nachzustreben[1].» Er begann also in den Wintertagen des Monats Januar, am 17. dieses Monats, und nahm die schwere Arbeit auf sich und stieß in der Stadt wie auch in der Wüste mit dem Feinde, dem Teufel, zusammen und entkräftete durch Schweigen und Fasten seinen jugendlichen Körper, damit er imstande sei, alle heißen Pfeile des Feindes auszulöschen. Er gedachte unseres Erlösers, wie er nach der heiligen Taufe in die Wüste gegangen [war und] dem listigen Versucher, dem Teufel, durch heiliges Gebet und Fasten 40 Tage lang widerstand[2].

(20) Und so auch sagte dieser glückselige Abo nicht ein einziges Wort unter den Menschen, sondern allein zu Gott sprach er in seinem heiligen Gebete. So vergingen drei Monate und er blieb bei seinem Fasten und Schweigen.

Aber in den heiligen Tagen des großen Fastens, in 7 Wochen, nur am Sonntage und Sonnabend, wenn er das heilige und geheimnisvolle Fleisch und Blut Christi[3] nahm, nur dann nahm er wenig Speise zu sich, bis er den heiligen, großen Tag des Auferstehungsfestes Christi erreicht hatte; erst dann endete er das harte Fasten und löste seine Zunge von der Stummheit und pries Gott.

Aber es begab sich nach der Flucht Nerses aus Kharthli, daß der Emir der Gläubigen, Mahdi, auf Befehl Gottes den Stephanos, den Sohn Gurgens, den Neffen Nerses anstatt seiner Mutter Bruder Nerse als Fürsten in dies Land Kharthli schickte. Da wurde Nerse froh, weil Gott die Herrschaft nicht von seinem Hause entfernt hatte; er bekam um so mehr Sehnsucht, zurückzukehren, schickte eifrig Boten hin und bat die Machthaber, die Emiren des Landes, ihm zu versichern, dass ihm nichts Böses geschehen solle, und er zog frei mit seinem ganzen Gefolge hin.

Und als sie aus dem Lande der Abchasen wegzogen, berief der Fürst von Abchasethi den glückseligen Abo und sprach: «Geh nicht von hier aus dem Lande, denn das Land Kharthli haben die Araber besetzt; du bist ein geborener Araber, und sie

1) Gal. 4, 18. 2) Mt. 4, 2; Mark. 1, 13; Luk. 4, 2.
3) d. h. das Abendmahl.

werden dich in deinem Christentum nicht unter sich lassen. Und ich fürchte für dich, daß sie dich vielleicht von deinem Glauben an Christus freiwillig oder gezwungen abbringen könnten und du etwa deine so große Bemühung [um den christlichen Glauben] vernichten möchtest.» (21) Aber der glückselige Abo sprach: «Wo hat denn Christus mich angenommen und das Dunkel meiner früheren Unwissenheit von mir entfernt und mich seines Lichtes würdig gemacht[1]?

. . . Nirgendwo will ich seinen Namen verleugnen; wenn jene mir auch Tausende von Gold und Silber geben oder wenn sie mich auch richten mit Marter und Schlägen, sollen sie mich [doch] nicht von der Liebe zu meinem Herrn entfernen! Und jetzt halte mich nicht zurück, du Diener Gottes! Denn was für eine Gnade ist es, daß ich hier bin, wo keine Furcht ist und auch kein Tod um Christi willen?! Jetzt flehe ich dich an: entlaß mich, daß mein Christentum denen, die Christum hassen, offen verkündet werde, denn ich habe aus dem heiligen Evangelium gelesen: »»Niemand zündet ein Licht an und stellt es unter einen Scheffel(?), sondern man stellt es auf einen Leuchter, damit es allen leuchte; so glänze euer Licht vor den Menschen[2]!»»

Und weshalb soll ich jetzt dieses wahre Licht verbergen, womit mich Christus erleuchtet hat! Nirgendwo will ich mich verstecken aus Furcht vor dem Tode, weil ich von dem heiligen Apostel gelernt habe: ««Nicht sollen die Weichlinge das Reich Gottes erben[3]!»» Deshalb fürchte ich mich nicht vor dem Tode, weil ich das Reich von Christus ersehne.»

Und so überzeugte er den Fürsten, und der entließ ihn. Und er kam mit Nerse in das Land Kharthli, zog mit in die Stadt Tiflis und lebte offen als Christ. Von den dort sich aufhaltenden Arabern, die ihn kannten (22) von früher, beleidigten ihn die einen, andere schreckten ihn, andere verfolgten ihn, andere bestärkten ihn mit einem Worte des Friedens. Aber er wurde gefestigt [in seinem Glauben] zu Christus und zitterte vor niemandem. Drei Jahre hielt er sich in der Stadt und den umliegenden Dörfern offen als Christ auf, aber keiner legte Hand an ihn in böser Absicht, denn seine Zeit war noch nicht gekommen.

---

1) Ergänze: Doch wohl in Kharthli hat er es getan, wohin ich auch zurück will. 2) Mt. 5, 15. 16. 3) I Kor. 6, 9. 10.

Aber gottesfürchtige Leute, die seinen guten, Gott wohlgefälligen Charakter kannten, sorgten für seine Nahrung und Kleidung.

3. Cap. Das Martyrium des heiligen Abo.

Die ihr Freunde Christi und Freunde der Märtyrer seid, hört von mir die beglückende Kunde von dem heiligen Zeugen und Streiter Christi, durch welche Tapferkeit und Grösse er ein Kranzträger für Christus geworden ist.

Im Jahre der Herrschaft unseres Herrn Jesu Christi (890)[1] seit seinem Leiden und seiner Auferstehung von den Toten, als Konstantin, der Sohn Leons, über die Christen König war in der großen Stadt Konstantinopel. als über die Araber der Emir der Gläubigen Moses, der Sohn Mahdis, regierte; als Samuel in Kharthli Katholikos und Stephanos, der Sohn Gurgens, Fürst war, i. J. 6424 nach Erschaffung der Welt, am Freitag, den 6. Januar, am Tage der Taufe Jesu [hat, so] haben wir erfahren (23), das Martyrium des heiligen und glückseligen Zeugen und Streiters Christi Abo in der Stadt Tiflis [stattgefunden].

Es begab sich aber so, dass sie kurz vor diesen Tagen den glückseligen Zeugen Christi gefangen nahmen, vor den Richter[2] führten, der in der Stadt Tiflis war, und wegen seines Bekenntnisses zu Christus in das Gefängnis warfen. Aber einige Tage nachher bat Stephanos, der Fürst von Kharthli, für ihn und führte ihn aus dem Gefängnis heraus und machte ihn frei[3].

Aber nach wenigen Tagen regten sich die Ankläger des heiligen Zeugen wieder auf, erzürnt und ergrimmt und voll Haß gegen die Christen, verabredeten einen Anschlag gegen den Heiligen, gingen hinein vor den Richter — es war nämlich ein neuer Richter-Emir in die Stadt Tiflis gekommen[4] — und sprachen zu ihm: «Es ist in dieser Stadt ein Jüngling, der von Geburt Araber war und in dem Glauben, welchen uns unser Prophet Muhammed gegeben hat, erzogen wurde und lebte; aber jetzt hat

1) Siehe die Einleitung.

2) Vgl. d. Einl. S. 6f. Abo vergeht sich gegen zwei religiöse Gesetze: 1. das allgemeiner Duldung (im folg.), 2. des Abfalls; gehört also vor den Kadi.

3) Auch Eustat. wird von «den Spitzen Georgiens» losgebeten.

4) Vgl. dieselbe Situation bei Eustatius.

er diesen unsern Glauben verlassen und nennt sich selbst einen Christen und geht in der Stadt umher und lehrt viele von uns, Christen zu werden. Jetzt befiehl seine Verhaftung und unterwirf ihn dem Foltern und Schlagen, solange er sich nicht zum Glauben Muhammeds, unseres Apostels bekennt; sonst sterbe er, damit nicht [noch] viele durch sein Wort ihm nachahmen.»

Als aber dies einige christliche Männer hörten, gingen sie schnell hin und erzählten dem glückseligen Abo: «Jetzt begehren sie dich zu fangen, zu martern und zu schlagen.» Und sie redeten ihm zu, dass er fliehen und sich verbergen solle [1].

(24) Aber er sprach zu ihnen: «Nicht nur zur Folter bin ich bereit um Christi willen, sondern sogar zum Tode.» Und er ging mit Freuden hinaus und wandelte offen in den Stadtteilen umher. Da kamen die Diener des Richters und verhafteten den glückseligen Abo und führten ihn hinein vor den Richter.

Und der Richter sprach zu ihm: «Was ist das, was ich von dir höre, daß du von Geburt und Stamm ein Araber bist, deinen väterlichen Glauben verlassen hast und mit den Christen in der Irre gehst? Jetzt bereite dich [zum Gebet] vor und bete nach dem Glauben, in welchem dich deine Eltern erzogen haben.»

Aber der glückselige Abo wurde [in seinem Glauben] zu Christus gekräftigt und mit dem Geiste des Glaubens erfüllt und sprach zu dem Richter-Emir: «Du hast recht gesagt, daß ich der Abstammung nach ein Araber bin, als Araber geboren väterlicher- und mütterlicherseits; ich bin unterwiesen worden im Glauben Muhammeds und habe danach gelebt, solange ich mich in Unwissenheit befand.

Aber als es Gott wohlgefiel, der mich unter meinen Brüdern und Verwandten erwählt und durch Christus, seinen Sohn und unsern Herrn, erlöst und mir das Gewissen für das Beste und Rechte gegeben hat, da verließ ich meinen früheren, durch menschliche Geschicklichkeit erdichteten Glauben und die durch Fabelweisheit bestärkte Überzeugung. Und jetzt bin ich dem wahren, von Christus in Gnade geschenkten Glauben an die heilige Dreieinigkeit nachgefolgt: an den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, und bin darin getauft und zolle ihr Anbetung; denn er ist der wahre Gott, und ich bin jetzt Christ, ohne es zu bestreiten!»

---

1) Eustat. S. 3 ... Eustatius ... wollte sich verstecken.

Der Richter sagte: «Laß ab von diesem sinnlosen (25) Entschluß; und wenn du etwa wegen deiner Armut den Christen nachgefolgt bist, so will ich dir um so eher gleich jetzt Geschenk und Würde geben[1].»

Der glückselige Abo sprach zu ihm: «Dein Gold und Silber bei dir sei dir selbst zum Verderben[2]! Ich begehre keine Würde von den Menschen, weil ich als Geschenk von Christus den Kranz des Lebens und der Unsterblichkeit und ewige Würde im Himmel habe.»

Da ließ er ihn an Händen und Füßen mit Fesseln von Eisen binden; und sie warfen ihn so in das Gefängnis. Aber der Glückselige freute sich und pries den Herrn und sprach: «Ich danke dir, unser Herr und Heiland und Gott, Jesus Christus, daß du mich würdig gemacht hast für Gericht und Gefängnis um deines heiligen Namens willen.»

Und dies begab sich im Monat Dezember, am Dienstag, den 27., am Erinnerungstage des heiligen Apostels Stephanos, des ersten Diakonen und ersten Zeugen und Fürsten von allen Zeugen.

So war es recht und schön, daß der Fürst für ihn und alle Märtyrer bei ihm und alle Zeugen bei ihnen sorgte, damit auch dieser letzte Zeuge Christi nicht gehindert würde, mit zu ihrem Heldentume zu zählen [d. h. daß er mit zu den heldenmütigen Märtyrern gerechnet würde]! Und der glückselige Abo hielt im Gefängnis an im Fasten und Gebet und Psalmensingen Nacht und Tag ohne Unterlaß und gab Almosen, denn er verkaufte alles was er hatte und speiste die Hungrigen und Bedürftigen, die mit ihm gefangen waren. Aber falsche Priester und Ankläger kamen herein zu ihm und einige sagten zu ihm wie mit schmeichlerischem Wort: «[Lieber] Sohn, opfere nicht dich selbst hin und entferne dich nicht von Brüdern und Verwandten (26).

---

1) S. Eustat. S. 5. Unter «Würde» versteht der Kadi vielleicht einen guten Posten als Beamter, da Abo doch eine ziemliche Ausbildung erhalten hatte. Bei «Geschenk» handelt es sich allerdings wohl um eine besondere Belohnung, doch weist das «gleich jetzt» vielleicht darauf hin, daß der Kadi auch an die Jahresdotation denkt (s. S. 6): «obwohl dir später, wenn du wieder zu uns kommst, eine Dotation gesetzmäßig zusteht sollst du schon jetzt im voraus eine ausbezahlt erhalten.»

2) Apgesch. 8, 20.

damit du nicht dir selbst Schaden verursachst und uns alle betrübst.» Und einige von ihnen schreckten ihn und sagten: «Was wird dir dein Christus nützen, oder wer soll dich aus unsern Händen lösen, weil wir doch jetzt Feuer und Marter für dich bereitet haben, wenn du dich nicht zu uns wendest?»

Aber dieser Glückselige glaubte ihnen nicht, sondern betete und sang, [den andern] unhörbar, Psalmen in seinem Sinne. Und nach vielen Worten von ihnen sprach er: «Sagt mir nichts [mehr], denn wie ein Tauber hörte ich nichts und ich war wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut, wie ein Tauber, bei dem kein Wort seines Mundes ist. Denn ich hoffe zum Herrn[1], entfernt euch von mir, ihr Schlechten, (und) ich habe mir erworben die Gebote meines Gottes!» Und da sie den Gerechten nicht erschüttert hatten, gingen sie beschämt hinweg.

Und es war dieser Glückselige 9 Tage im Gefängnisse, den ganzen Tag fastete er und blieb wachen bis zum frühen Morgen. Aber am 9. Tage sagte er zu allen mit ihm gefangenen Christen: «Morgen muß ich von hinnen gehen und zu meinem Herrn und Gott Jesus Christus kommen.» Denn der Herr offenbarte sich seinem Zeugen, und er entledigte sich seiner Kleidung und gab sie zum Verkauf hin, damit sie ihm Wachs zu Lichtern und Weihrauch kauften. Und er schickte zu allen Kirchen der Stadt, damit sie [die Lichter] anzündeten. Und er sandte zu allen Geistlichen, mit der Bitte, daß sie ein Gebet für ihn tun sollten, wodurch [d. h. welches bewirken sollte, daß] er vom Glauben Christi nicht abgebracht und würdig würde der Qual der Zeugen Christi.

Aber in der heiligen Nacht des Festes nahm er bei seinem Wachen zwei große Lichter mit seinen Händen (27) und trat mitten in das Gefängnis und blieb stehn, ohne bis zum frühen Morgen überhaupt zu sitzen, bis er die Psalmen zu Ende hatte. Und die Lichter verbrannten in seinen Händen, die mit Eisen an seinen Hals gefesselt waren, und er sagte, unbeweglich stehend: «Vorn sah ich den Herrn, vor mir ist er immer, denn er ist mir zur Rechten, damit ich nicht schwanke[2]» . . . . . und andere Worte mehr.

Und als der 10. Festtag der Taufe des Heilandes heraufdämmerte, welches ist am 6. des Monats Januar, war ein Freitag.

1) Psal. 38, 14—16. 2) Psal. 16, 8; Act. 2, 25.

Und dieser Glückselige sprach: »Groß ist für mich dieser Tag, denn ich sehe doppelt[1] den Sieg meines Herrn Jesu Christi. Denn an diesem Feste ist er entkleidet zum Jordanfluß hinabgestiegen, um sich taufen zu lassen. Und in den Tiefen des Wassers hat er die Häupter der verborgenen Schlange mit der Kraft der Gottheit vernichtet[2]. Für mich ziemt es sich an diesem Tage, die Furcht um diesen meinen Leib abzulegen, welcher das Kleid für meine Seele ist, und ich werde in diese Stadt wie in die Tiefe des Meeres hinabgehn und mit meinem Blut und mit Feuer und Geist getauft werden.

Wie der Vorläufer Johannes gepredigt hat, und nachher werde ich wiederum in das Wasser hinabsteigen und wiederum getauft werden, denn heute steigt der heilige Geist auf alle Wasser, womit die Gläubigen Christi getauft werden, wie [auf die] des Jordanflusses herab, und durch die Entkleidung meines Körpers werde ich die listigen Anschläge des Feindes, die er für mich ersonnen hat, höhnen und ihm in dieser Stadt einen Fusstritt versetzen.

Und wiederum hat an diesem Freitage unser Herr Jesus Christus durch das Aufheben des Kreuzes mit seinen eigenen Händen den Feind der ganzen Welt beschämt und mit dem Finger bezeichnet an allen Ecken der Erde.

(28) Jetzt auch steht es bei mir, den Feind der Christen zu entfernen und durch Vergießung meines Blutes um Christi willen lächerlich und zu Spott zu machen, denn er dachte, ob er mich durch Furcht vor dem Tode von meiner Liebe zu meinem Herrn Jesu Christo entfernen könnte.

Aber ich will seinem Anschlage Hohn sprechen und werde ihn besiegen mit Christi Hülfe und doppelte[3] Schuld gegen meinen Herrn zurückzahlen.»

Dann bat er um Wasser und wusch sich sein Gesicht und salbte Öl auf sein Haupt und sprach: «Früher war ich selbst irgendwo ein Salbenmacher, der schön wohlriechende Öle zubereitete; aber dies Öl ist für den Tag meiner Beerdigung, und von jetzt ab will ich nicht mehr gesalbt werden mit dem sich verflüchtigenden Öl meiner Wanderschaft [in der Fremde]. Sondern wie der weise Salomo mich im Hohenliede gelehrt hat: ««Ich lief

1) Vgl. S. 15. 2) Psal. 74, 13. 3) Vgl. S. 15.

hin zum Wohlgeruch der Myrrhen mit dir[1].»» Christus, der du mich erfüllt hast mit dem unvernichtbaren Glauben an deine Liebe! Wisse du, Herr, daß ich dich mehr geliebt habe als mein eigenes Haupt»: und als er dies gesagt hatte, schickte er zur heiligen Kirche, und sie brachten ihm das heilige Geheimnis — Leib und Blut Christi.

Und es war die 3. Stunde des Tages des großen Festes, und als er das wahre, lebenerweckende Geheimnis empfangen hatte, sagte er: «Ich danke dir, mein Herr und Gott, Jesus Christus, der du mir als Wegzehrung deinen lebenspendenden Leib gegeben hast und zur Freude und Stärkung dein ehrenvolles Blut! Jetzt weiß ich, daß du mich nicht verlassen hast, sondern bei mir geblieben bist und ich bei dir! Von jetzt ab will ich keine andere Speise nehmen, durch welche mich wieder hungern würde, und keinen andern Trank, durch welchen mich wieder dürsten würde, sondern eine Stimme ist mir zum ewigen Leben! Jetzt »»wenn ich auch (29) zu den Schatten des Todes ginge, würde ich mich nicht vor dem Bösen fürchten, denn du, Herr, bist bei mir[2].»» Und als er dies gesagt hatte, kamen plötzlich die Diener des Richters, und er trennte sich von den gefangenen Christen und sprach: «Erinnert euch meiner im Gebet, denn in dieser kurzen Welt werdet ihr mich nicht wiedersehn!» Und so führten sie ihn hinaus mit Fesseln an Füssen und Händen; und er wurde hinaus in die Stadt geführt, und die Christen, welche ihn sahen, und seine Bekannten vergossen Thränen über ihn.

Aber der heilige Abo sprach zu ihnen: «Weinet nicht über mich, sondern freut euch, daß ich zu meinem Herrn gehe; entsendet mich mit Gebet, und der Frieden des Herrn beschirme euch!»

Aber er ging hin, wie man einem Toten folgt, so sah er seinen eigenen Leichnam. Und von seiner Seele geleitet [zur letzten Ruhe], sprach er den 119. Psalm: «Glückselig sind, [die] ohne Sünde des Weges . . .», als Lied nach diesem Verse sang er das Wort des glückseligen Räubers: «Denke an mich, Herr, wenn du in dein Reich kommst[3].»

---

1) Hohel. 1, 3. Moskauer Ausgabe einer georg. Übers. des Hohenl. Kautzsch: Lieblich duften deine Salben . .

2) Wahrsch. liegt Psal. 23, 4 vor, «Schatten des Todes» bei Mt. 4, 16 u. Luk. 1, 79. 3) Luk. 23, 42.

Und so kam er zu der Tür des Richter-Emirs, und als er hingekommen war, machte er kühn das Kreuzzeichen an die Tür, und er selbst siegelte sich mit dem Kreuz, Und sie stellten ihn vor den Richter, und der Richter sprach zu ihm: «Was ist es, Jüngling, was du über dich beschlossen hast?« Aber der heilige Zeuge wurde erfüllt mit dem heiligen Geiste und sprach: »Ich habe beschlossen und bin Christ.» Der Richter sprach zu ihm: «Hat dich deine Verrücktheit nicht verlassen und deine Unsinnigkeit?» Der glückselige Abo sprach zu ihm: «Wenn ich in Unwissenheit und Unsinnigkeit wäre, würde ich nicht würdig geworden sein, Christus zu folgen!» Der Richter sprach zu ihm: «Hast du nicht gewußt, daß diese deine Worte dir die Ursache zum Tode werden?»

(30) Der heilige Abo sprach zu ihm: «Wenn ich sterben werde, glaube ich, daß ich mit Christus zusammen leben werde; aber du, was ziehst du es in die Länge? Was du mit mir beabsichtigst, das tu! Denn wie die Mauer dort, auf die du gestützt bist, so höre ich deine schlechten Worte nicht, denn mein Denken ist bei Christus im Himmel.»

Der Richter sprach zu ihm: «Hast du denn eine solche Süße von deinem Christus, durch welche du auch [wenn es] zum Tode [geht] kein Mitleid mit dir selbst hast?» Der heilige Abo sagte: «Wenn du seine Süße kennen zu lernen wünschest, so glaube an Christus und werde in seinem Namen getauft, dann würdest du würdig werden, seine Süße kennen zu lernen».

Da wurde der Emir zornig und befahl, ihn hinauszuführen und sein Haupt abzuschlagen. Aber die Diener führten ihn hinaus zu den Toren des Kirchhofes und lösten die Bande aus Eisen von seinen Händen und Füßen.

Aber dieser Glückselige zerriß von selbst die Kleidung, welche er angezogen hatte, und, entkleidet, siegelte er Stirn und Leib mit dem Kreuze und sprach: «Ich danke dir und preise dich, heilige Dreieinigkeit, daß ich mich würdig gemacht habe, das Heldentum deiner heiligen Zeugen zu erreichen!« Und als er so gesprochen hatte, schlug er seine Hände in Kreuzform auf seinen Rücken zurück und rief mit fröhlichem Antlitz und tapferer Seele zu Christus und beugte seinen Hals dem Schwerte hin. Und als sie ihn dreimal mit dem Schwerte schlugen [1],

1) Bloß zum Schein.

weil sie glaubten, daß sie ihn durch Furcht von Christus entfernen könnten, empfing der heilige Märtyrer doch stillschweigend und fest die Schwert schläge, bis er seinen Geist dem Herrn befahl.

Und als die Feinde Christi, die Ankläger des heiligen Abo sahen, daß der Glückselige in Christo gestorben war und eine schöne Heldentat verrichtet und (31) durch Glauben und Geduld ihre Schlechtigkeit besiegt hatte, wurden sie noch mehr mit Haß erfüllt und gingen vor den Tyrannen und sprachen: «Wir wissen, daß die Christen eine Gewohnheit haben —, wenn jemand so getötet wird um ihres Christus willen, so stehlen[1] sie seinen Leichnam und ehren ihn mit einem Begräbnis und einer Lüge, als ob sie irgend ein Wunder und Heil unter dem Volke ausposaunten, und verteilen seine Kleidung, sein Haar und seine Knochen als Schutzmittel [= Amulet] für Kranke und täuschen auf diese Art viele Unwissende. Jetzt laß seinen Leichnam uns übergeben, daß wir ihn herausnehmen und mit Feuer verbrennen, und ihn zerstreuen und die Täuschung der Christen zunichte machen, damit alle [es] sehen und sich fürchten und einige von ihnen sich uns zuwenden und sich vor uns fürchten und nicht mehr der Lehre der Christen folgen.» Und obwohl sie dies aus Haß gegen die Christen sagten, so bezeugten sie doch das Wahre und Rechte, wie die Zeugen Christi Heiler und Fürsprecher für alle sind, welche sich ihnen mit Liebe und Glauben zu Christus nähern werden.

Aber der Richter sprach zu ihnen: «Tragt ihn weg, bis wohin ihr wollt, und tut, wie ihr selbst es [am besten] wißt[2].»

Da gingen sie hinaus und nahmen seinen ehrenvollen Leichnam aus der Erde und legten ihn in eine Sänfte mitsamt seiner Kleidung — und das herausgeflossene Blut des Märtyrers gruben sie aus der Erde heraus und ließen ganz und gar nichts auf der Erde und legten es in ein Gefäß.

Und sie legten den Heiligen auf einen zweirädrigen Wagen gleich den tapfern 40 Heiligen, denn wo sie dem heiligen Zeugen den Kopf abgeschlagen hatten, an den Toren der heiligen Kirche, welche als Haus der 40 Heiligen gegründet war, (32)

1) Vgl. Mt. 27, 64. 2) Vgl. Mt. 27, 65.

gehörte es sich auch, daß er diesen heiligen ersten Zeugen . . . auch glich.

Und als sie den heiligen Leichnam des Heiligen aus der Stadt herausgebracht und auf den Platz geschafft hatten, welcher Sagodebel [= Ort des Weinens] heißt, — denn dort sind die Gräber der Stadtleute — da nahmen sie ihn von dem Wagen herab und legten ihn auf die Erde.

Und sie nahmen Brennholz, Heu und Naphtha und gossen es auf den heiligen Leichnam und zündeten Feuer an, bis sie den Leib dieses heiligen Zeugen verbrannt hatten an jenem Orte, welcher östlich von der Zitadelle der Stadt ist, [und] den sie Sadilego [= Gefängnisplatz] nennen, über dem Rand des Felsens, der ein Klippenfelsen von großer Tiefe ist, [und] der im Osten der Stadt sich hinstreckt; er heißt Mtkuári.[1]

Aber an diesen Ort gestatteten sie keinem von den Christen hinzukommen, bis sie mit der Verbrennung des Leibes des heiligen Zeugen fertig waren; aber die Knochen des heiligen Zeugen, welche sie nicht verbrennen konnten, legten sie zusammen in eine Hammelhaut hinein und banden sie fest und nahmen sie weg und warfen sie in den großen Fluß[2] hinein unter den Brücken der Stadt, über welchen das ehrenvolle Kreuz der Brücke errichtet wurde[3].

Und das Wasser des Flusses wurde den heiligen Knochen ein Kleid, indem es sie umhüllte, und die Tiefe des Wassers ein Grab des heiligen Märtyrers, damit keiner sie freventlich berühre; so haben sie den Kämpfern Christi getan, und so hat [auch] der Glückselige eine schöne Heldentat vollbracht.

Da begann die Menge der Christen der Stadt, legte die Furcht vor den Tyrannen ab und kam an den Ort, wo sie den Leib des heiligen Zeugen verbrannt hatten; die (33) Alten liefen

---

1) Jetzt Kur, wie der Fluß. 2) Kur.

3) Brosset, hist. de la Géorgie I Seite 262 ff: Son corps fut brûlé et ses os jetés dans le Mtkwar, sous le pont, près duquel fut plus tard construite une mosquée.

Quand les chrétiens passent sur ce pont, ils ne manquent jamais, encore aujourd'hui, de se signer, en mémoire de S. Abo . . . . . J'ajoute, comme témoin oculaire, qu'auprès du pont allant de Tiflis à Awlabar se trouve encore, en effet, une jolie mosquée, et, de l'autre côté, au bas du rocher de Métekh, un petit oratoire de S. Abo, sans aucune inscription.

mit ihrem Stocke hin, die Lahmen springend wie Hirsche, Jünglinge laufend, Knaben zusammen hinstürzend. Die Mütter glichen den Salbenträgerinnen, welche Salben hatten[1], als sie zum heiligen Grabe Christi, unseres Gottes, liefen. Auch diese [näml. die Mütter] glichen ihnen wahrlich. Denn sie kamen mit Tränen und brachten Lichter und Weihrauch mit sich in ihren Händen; alle [aber] kamen mit Freude und Dank gegen Christus und nahmen Erde von dem Orte mit, und viele mit Krankheiten Behaftete wurden hingeführt und an diesem Tage geheilt. Aber der überaus starke Gott zeigte seine Gewalt noch mehr und ehrte auch seinen Märtyrer und offenbarte ein Wunderzeichen, damit alle erführen, daß auch er ein Zeuge Christi ist.

Als aber der Tag dunkelte und die erste Zeit der Nacht war, schickte der Herr einen glühenden Stern wie eine Lampe von Feuer über den Ort, welcher die ganze Zeit hindurch an dem Orte stand, wo sie den glückseligen Zeugen Christi verbrannt hatten; und er stand bis zu 3 Stunden, oder länger des Nachts, und ließ Glanz von sich ausgehen.

[Es war] Nicht wie Feuer der Erde, sondern wie Schrecken des Blitzes [= ein schrecklicher Blitz], welchen alle Städter sahen, der Richter und das ganze Volk, die christlichen Einwohner und alle Araber und Fremden, die anderswoher gekommen waren. Beständig sahen sie [wörtl.: die Pupillen ihrer Augen] hin, (34) bis sich die Tyrannen schämten; und von den Dienern des Richter-Emirs wollten einige auf den Platz kommen, um nachzusehen, denn sie dachten — ob die Christen etwa [bloß] Licht auf dem Platze angezündet hätten. Und als sie sich dem Orte nähern wollten, sahen sie, daß ein Stern sich auf der Luft erhob, und sie wagten nicht, sich dem Platze zu nähern, denn Furcht vor Gott ergriff sie[2].

Aber wiederum in der 2. Nacht gaben die Wasser noch mehr wunderbares Licht von sich. [Die Araber aber], welchen das Himmelsfeuer zwischen Erdboden und Luft seltsam erschien und die die Wunder zu verdecken wünschten, konnten doch die Wasser nicht aufhalten und die gewaltigen, kochenden Wogen

1) Mark. 16, 1 ff Luk. 24, 1 ff.

2) Ist hier und im folgenden vielleicht an den Brand einer Naphthaquelle zu denken?

nicht löschen [an der Stelle], wo sie die von Gott geehrten Knochen des hochbeglückten Zeugen hingeworfen hatten —, unter den Brücken leuchteten Lichter auf, säulengleich, wie Blitze, welche wieder die ganze Zeit über standen, und um die Ufer des Flusses herum war der Fels erleuchtet und die Brücken von oben bis unten, welche die ganze Menge der Stadt so sah, damit alle glaubten, daß er wahrlich ein Märtyrer Jesu Christi, des Sohnes Gottes ist. Und alle, die an Christus glaubten und die nicht glaubten, erfuhren, daß das Wort wahr ist, das er gesagt hat: «Wenn [jemand] mir dienen wird, so wird ihn mein Vater ehren, der im Himmel ist[1].»

Wenn er nun dem vernichtbaren Leibe solche Ehre (35) jetzt erzeigt hat, wieviel mehr wird man ihn bei der unvernichtbaren Auferstehung der Gerechten als Kranztäger von Preis und Ehre unter den Engeln sehen, und wieviel mehr werden sich wegen ihres sinnlosen Wütens die schämen, welche Christus verleugnet und seine Heiligen geschlagen und verfolgt und getötet haben; aber der Herr hat sie in seinen Himmel aufgenommen.

Aber jetzt, Geliebte, ist es Pflicht auch für uns, von nun ab noch mehr die früheren hochbeglückten Zeugen [in unsere Herzen] aufzunehmen, damit wir, nachdem wir [die Taten] von diesem neuen Zeugen gesehen haben, auch an die früheren Zeugen glauben und das Wort des glückseligen David sprechen: «Ehrenvoll ist vor dem Herrn der Tod seiner Heiligen[2]» — und ihm [dem Herrn] gebührt Preis jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen.

4. Cap. Lob des heiligen Zeugen Abo.

Jetzt laßt uns hingehen, ihr in Christo Gläubigen, und das Fest der Erinnerung an diesen neuen Zeugen, welchen uns Christus für unser ganzes Land Kharthli als Fürsprecher geschenkt hat, feiern und mit großer Freude die Schätze unserer Herzen und Gedanken öffnen, und mit fröhlichem Antlitz und einfältiger Sprache wollen wir seine Heldentat schön loben und sagen: »Freue dich, hochbeglückter Zeuge im Herrn! Denn du letzter Arbeiter unseres Heilandes, [der du erst] in der 11. Stunde [ge-

1) Joh. 12, 26 ohne »der im Himmel ist«.
2) Psal. 116, 15.

kommen bist, bist denen, die früh aufgestanden sind, gleich geworden und hast keinen geringeren Lohn erhalten[1]! Freue dich, Zeuge im Herrn! Du gleichst dem letzten Apostel Paulus darin, daß du väterliche Gesetze und Lehren von dir wiesest und dich zu Christus, dem Sohne Gottes, bekanntest! Ähnlich ihm auch durch die Abschlagung des Hauptes[2]! Könnte dich jetzt wohl jemand würdig loben (36) mit wahrhaftiger Lobrede!? Ich möchte dich loben, du überaus geliebter Zeuge Christi, aber ich wage es nicht, denn höher als mein Verstand hat sich das Lob deines guten Charakters erhoben! Und wiederum fürchte ich mich, zu schweigen, denn mit der hochbeglückenden Liebe von Christus hast du mich geliebt, solange du in diesem unserm Lande warst[3]! Es möchte denn vielleicht, wenn ich meine Zunge von deinem Lobe zurückhielte, die Ausübung deiner Fürbitte bei Christus [auch] aufgehalten werden! Jetzt aber — durch den Empfang der Gnade Christi durch dich — will ich dich loben, du vom Herrn mit Schönheit Geschmückter!

Freue dich, hochbeglückter Zeuge im Herrn, denn durch den Glauben, ohne die Augenzeugen und Diener, die heiligen Apostel Christi, gesehen zu haben, und durch den Mut des Bekenntnisses hast du die Seligkeit gewonnen!

Denn dich hat der himmlische Vater durch seinen eingeborenen Sohn zum Kranzträger gemacht und mit der Gnade des heiligen Geistes erfüllt! Dich hat der Sohn durch den Vater aufgenommen und der heilige Geist dich erhöht!

Dich hat der heilige Geist liebgewonnen und in seiner Vereinigung mit Vater und Sohn geehrt und als siegreich in [deiner] Heldentat gezeigt!

Über dich ist gestaunt worden von der Schar der Engel, denn wie ein Körperloser hast du den Tod um Christi willen erduldet! Über dich freuen sich die Patriarchen, denn der glückselige Abraam hat von seinen Nachkommen dich in seinen Schoß aufgenommen um Christi willen, der dich in sein Zelt aufge-

---

1) Das Gleichnis vom Weinberge Mt. 20, 1—16.

2) Euseb. hist. eccl. Cap. 25.

3) Der Priester Johannes ist wohl ein Freund Abos gewesen, vielleicht sein Lehrer, und hat vielleicht gerade deshalb den Auftrag erhalten, dies Martyrium zu schreiben.

nommen hat, und von ihm ist er vielen Geschlechtern als Gnade erschienen.[1](?) Du bist eine Frucht der Zeugen Christi geworden und ein Schüler der Apostel!

(37) Du bist unter den Zeugen des Himmelsherrschers in der Lebensgeschichte der Heiligen mit Namen aufgeschrieben und mit den Märtyrern ein Kranzträger geworden! Du bist bei den Bekennern aufgestellt und mit den Gerechten gepriesen!

Wir erstaunen sehr über dich, heiliger Zeuge, denn (in der Zeit) während der Größe des Königreiches der Ismaeliten hast du freiwillig Niedrigkeit um Christi willen erwählt und den mit Schwertern beherrschten Glauben verworfen und dich zu dem wahren Glauben bekannt und den Gekreuzigten angebetet als Herrn und Gott.

Von wo oder von wem hast du ein solches Wissen von Christus gelernt? Welches Wunder hat dich zur Größe des [Gottes-] Reiches geführt? Du gleichst wahrlich jenem Räuber zur Rechten, denn du hattest [auch] einen von den Gefangenen bei dir, welcher sich von Christus verirrt hatte und fremdem Gesetz folgte.

Und er ist doch wegen des Bekenntnisses zu Christus mit dir zusammen gerichtet worden, aber dieser Beklagenswerte ist wieder gestolpert und gefallen, denn aus Furcht vor dem Tode hat er diese kurze [Welt] geliebt und die ewige verscherzt! Der böse Feind hat ihn ergriffen und ein Schaf Christi ist eine Wolfsbeute geworden!

Denn er hat sich von dem guten Hirten entfernt und den Stab der Gewalt Christi aus seinen Händen geworfen! Deshalb ist er auch besiegt worden und aus der Herde der verständigen Schafe herausgekommen [eig. herausgefallen][2]!

Aber dich, hochbeglückter Zeuge, hat er [der Herr] mit dem Zepter, mit seinem Kreuze geschützt, entsprechend deinem starken Glauben an ihn! Du bist dem Räuber an Glauben gleich und in das Paradies gebracht! Du hast die Pforte des (38) Paradieses mit dem Kreuze Christi geöffnet, und die Cherubim-Wächter, die feuergleichen, haben dich nicht gerichtet [indem sie fragten]: wer bist Du?! Und was soll ich noch mehr sagen: der Herr hat für uns gelitten, unschuldig für die Schuldigen

1) Viell.: wirst du . . . . erscheinen? 2) Vgl. d. Einl.

sein reines Blut vergossen; aber du hast deine Schuld zurückbezahlt, denn auch du hast dein Blut vergossen aus Liebe zu ihm! Deshalb hat er dich auch mit dem Siegeskranz geschmückt und dich gezeigt als Bewohner seines Reiches!

Deinetwegen, heiliger Zeuge, ist die Liebe Christi zu uns und unser Glaube an ihn wieder erneuert, denn wir sind unter das fremde Volk gemengt, welches dem Glauben an Christus widersteht, unter das Volk, welches ein Freund dieser kurzen [Welt] ist, unter den Samen [= Stamm], der an den Sohn Gottes nicht glaubt, unter die Beschimpfer unseres Glaubens! Deren Handlungsweise haben wir gelernt, wir fröhnten dem Herzenswunsche unserer Herzen, sie nachahmend, wie solche, die an Christus verzweifeln und das ewige Leben vergessen haben!

Aber jetzt ist durch dich Christus uns [wieder] genähert und wir haben wieder Furcht vor ihm und Liebe zu ihm gefühlt und sind seiner Gnade wert geworden und seiner Liebe und Gunst, dadurch, daß von Tag zu Tag viele Wunder und sein Heil unter uns gezeigt worden sind!

Nicht haben diese Unvernünftigen das Wort des Herrn erfahren: «(Es soll geschehen?) Jeder, der euch töten wird, soll bedenken, daß er ein Opfer Gottes opfert[1].» Oh, Unvernunft, und mehr als Unvernuft von ihnen, daß dich zuerst jemand gerufen hat: (39) wer bist du? oder aus welchem Geschlecht? oder von welchem Volke? oder nach welchem Glauben hast du gelebt[2]? Und jetzt haben sie unfreiwillig dich als Bekenner Christi bekannt gemacht und als Märtyrer haben alle dich kennen gelernt und alle Gebornen dich geehrt!!

Denn der Himmel ist Zeuge für deine Gerechtigkeit, [die sich] dadurch [erwiesen hat], daß ein ungewöhnliches Feuer auf den Platz geschickt wurde, auf welchem du wie ein unschuldiges Lamm geopfert worden bist, mit Feuer verbrannt!

Dich hat die Erde als heiliges, wohlgefälliges Opfer für Gott aufgenommen, deshalb, weil auf ihr dein ehrenvoller Leichnam verbrannt wurde, denn sie ist dir wie der Altar Abels,

1) Citat?

2) D. h. wenn die Araber sich nicht um dich bekümmert hätten, wäre es für sie besser gewesen. Gegen ihren Willen haben sie die Sache der Christen gestärkt.

Enochs, Abraams, Elias[1] geworden, — welche Gott Ganzopfer darbrachten!

Und wieder glich der Platz deiner Opferung dem Wehen [= Wohlgeruch] Arons[2] und des Priesters Zacharias[3]! Denn über die Glut des Feuers stieg es hinauf wie der Wohlgeruch von Weihrauch von jenem deinem Leibe vor den Herrn in das Allerheiligste des Himmels!!

Dich haben jene Fluten als Märtyrer Christi aufgenommen! Aber Gott-Christus hat das Dunkel der Tiefen mit Licht des Himmels erleuchtet! Deine Landsleute haben dich zu einem Fremden und Verworfenen gemacht, aber Christus hat dich unter den Ismaeliten wie eine Rose unter Dornen ausgewählt und dich für seine Kirche erworben! Wie eine wilde Olive hat Christus dich abgepflückt und dich in seinen Erbgarten als Segensfrucht eingepflanzt! Und mit der Frucht deines Glaubens hat er die Kirche erfreut, in welcher sich freuen die Gläubigen Christi, und sie verlangen nach deinem Ruhm, nach deinem Heldentum, nach deinem (40) Mut, nach deinem Märtyrertum, nach deiner Bekränzung!! Darum will ich dich loben, siegreicher, heiliger Zeuge, denn du neuer Christusgläubiger bist uns ein Lehrer geworden!

Du hast die Gelehrten noch mehr angeregt [w.: aufmerksamer gemacht], die Schwankenden mehr gefestigt, die Gefestigten erfreut!

Die Heiden werden verlangen, Christus zu dienen, du hast uns ein Andenken an dein Märtyrertum hinterlassen, wir wollen Prediger werden, allen deinen Namen zu verkünden!!

Jetzt flehen wir deine Liebe zu Christus an; du bist ja Fürsprecher vor dem Erlöser für alle, welche dich um Gunst von Christus, unserm Gotte, bitten! Welchem sei Preis und Ehre und Macht samt dem Vater und dem hochheiligen Geiste jetzt und immer und in Ewigkeit«. Amen.

---

1) Gen. 4, 4. Altar Enochs? Gen. 12, 7; I Kön 18, 30 ff.
2) Exod. 30, 7. 3) Luk. 1, 10 f.

DIE FRAU

IM

RÖMISCHEN CHRISTENPROCESS

EIN BEITRAG ZUR VERFOLGUNGSGESCHICHTE

DER CHRISTLICHEN KIRCHE IM RÖMISCHEN STAAT

VON

FRIEDRICH AUGAR

Vorwort.

Mommsen sagt in seinem römischen Strafrecht (Buch V, Abschnitt IV, S. 955): «Während der Christenverfolgungen sind ehrbare Frauen im Strafweg in die öffentlichen Bordelle eingestellt worden. Dem Anschein nach aber ist dies nicht allgemeine Anordnung gewesen, sondern auf den Übereifer einzelner Beamten zurückzuführen.»

Um über diese Angelegenheit ein sicheres Urteil zu gewinnen, wird es nötig sein, in einem ersten Teil das vorhandene Material zu sammeln und zu prüfen und in einem zweiten Teil die strafrechtlichen Verhältnisse der Kaiserzeit, zumal die Art und die Rechtsgrundlage des Verfahrens wider die Christen zu untersuchen.

Die vorliegende Untersuchung selbst ist freilich nicht durch Mommsens Bemerkung veranlasst, sondern schon vor dem Erscheinen seines Strafrechts auf Anregung meines verehrten Lehrers Harnack begonnen worden.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

I. **Das vorhandene Material.**

A. Belege bis auf Eusebius.

1. Autores ecclesiastici 5

Tertullian (Nr. 1—3) 5

Hippolyt (Nr. 4. 5.) 10

Cyprian (Nr. 6.) 15

Eusebius (Nr. 7—12) 16

2. Acta martyrum sincera et passiones. (Nr. 1—3) 28

B. Nacheusebianisches und Verdächtiges.

1. Autores ecclesiastici 40

(Basilius?) 41

Ambrosius (Nr. 1—3.) 41

Chrysostomus (Nr. 4. 5.) 44

2. Acta martyrum 46

3. Martyrologium Hieronymianum (et Romanum) 48

C. Übersicht 52

II. **Die strafrechtlichen Verhältnisse**

A. Das Delict 54

B. Das Verfahren 59

1. Das coercitive 59

2. Das strafrechtliche 61

3. Coercitives oder strafrechtliches Verfahren gegen die Christen? 65

C. Die Strafe 70

1. im eigentlichen — strafrechtlichen — Sinn 70

a. für Landesfeindschaft (mit der Begleiterscheinung des Freiheitsverlustes) 72

b. für Majestäts- und andere schwere Verbrechen (mit der Begleiterscheinung der Servitus poenae) 78

2. im übertragenen — polizeilichen — Sinn 79

D. Schluss 80

I. Das vorhandene Material.

A. Belege bis auf Eusebius.

1. Autores ecclesiastici.

1. Tertullian schreibt im 50. Capitel seines Apologetikum: nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem confessi estis labem pudicitiae apud nos atrociorem omni poena et omni morte reputari. Harnack[1], dem Joh. Neumann[2] folgt, hat mit entscheidenden Gründen die Abfassung des Apologetikum in den Herbst des Jahres 197 gelegt. Es ist die Schrift eines juristisch gebildeten Mannes. Denn wenn es auch zweifelhaft ist, ob die in den Digesten enthaltenen Fragmente aus zwei Schriften juristischen Inhalts auf den Apologeten Tertullian zurückgehen[3], so beweisen doch dessen unbestritten echte Schriften zur Genüge die Richtigkeit der Notiz des Eusebius (h. e. II, 2): *Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ.* Von Tertullian sind also gerade in Dingen des römischen Rechts- und Strafvollzugs formell und inhaltlich correcte Angaben zu erwarten. Dies um so mehr in einer Schrift, die wie das Apologetikum gleichsam officiellen Charakter hat. Die Schrift ist adressiert an die Statthalter des römischen Reiches; Cap. 1: Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentes ad iudicandum. Im letzten Capitel, dem unsere Stelle angehört, erhebt sich der Anwalt der christlichen Sache zu einer wuchtigen Apostrophe der boni praesides (Cap. 50: sed hoc agite, boni praesides!), um mit der juristisch pointierten glänzenden Antithese

---

1) Ztschr. f. K-Gesch. II, 1878; S. 574 ff.

2) Der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Dioclet., 1890, vgl. S. 111: Im Jahre 197 wendet Tertullian sich an die Behörden mit seiner Verteidigungsschrift der Christen.

3) Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. S. 674.

zu schließen: cum damnamur a vobis, a Deo absolvimur. Tertullian wird sich nicht durch eine Übertreibung oder unbeweisbare Behauptung selbst um die Wirkung seiner Anklage- und Verteidigungsrede haben bringen wollen. Unter diesen Voraussetzungen wiegen die Worte Tertullians besonders schwer.

Er beklagt sich nicht über die Ungerechtigkeit der Richter. Wohl dürften sie nicht verpflichtet gewesen sein, diese Einstellung ins Bordell zu verhängen; das «potius» scheint ihnen vielmehr die Wahl zu lassen, die Todesstrafe mit öffentlichen Tierhetzen und ähnlichen Volkslustbarkeiten (daher damnare ad leonem; vergl. Mommsen, Buch V, Abschn. II, Nr. 6, S. 925) oder mit der Einstellung ins Bordell in Verbindung zu bringen [1]. Aber auch wenn sie das letztere tun, bleiben sie innerhalb der bestehenden Gesetze und ihrer gesetzlichen Befugnisse. Und dieser Fall ist vorgekommen — das «proxime» beweist es — in der Verfolgung des Jahres 197; die Richter waren, wie der Context zeigt, die praesides, die Statthalter selbst, bezw. einer von ihnen, von denen es im Eingang heißt, daß sie in aperto et edito, in ipso fere vertice praesident ad iudicandum.

Noch eins liegt in Tertullians Worten: bei Christen gerade und vielleicht nur bei Christen macht der Richter Gebrauch von seiner Macht, über das unglückliche Opfer seiner Capitalsentenz die Prostituierung zu verhängen. Und Tertullian hat recht. Mir wenigstens ist aus der Profanliteratur nur der eine Fall bekannt geworden, der die Tochter Sejans betrifft, und der in Teil II noch behandelt werden soll. Nur in der Bestimmung der Motive, die er den Richtern für diese von ihrem sonstigen

---

1) Die damnatio ad lenonem steht völlig parallel der damnatio ad leonem. Diese ist aber durchaus ein Todesurteil, dessen Vollstreckung nur unter Mitwirkung des Löwen im Zirkus geschieht. Daher muß auch die damnatio ad lenonem als Todesurteil gefaßt werden, nur daß der Todesweg der Verurteilten durch das Bordell führt. Der Text dieser Stelle würde auch die andere Auffassung zulassen, daß die Einstellung beim leno die ganze und eigentliche Strafe war. Aber die überlieferten Einzelfälle, die im folgenden vorzuführen sind, und die rechtlichen Verhältnisse, die im zweiten Teil dargelegt werden sollen, machen die empfohlene Auffassung wahrscheinlicher. Tertullian sagt dann also, daß die angeordnete Befleckung der zum Tode verurteilten Christin grausamer sei als jede Strafe und jeder Tod.

Verfahren abweichende Entscheidung beilegt, vertritt er eine einseitige subjective Auffassung, wie es ihm ja natürlich hier ganz unmöglich ist, eine objective Erklärung zu geben. Als Christ, der von seiner Bekehrung an auf die sittlichen Forderungen des Evangeliums starken Nachdruck gelegt hat, und als Verfolgter, der voll Bitternis gegen seine Verfolger ist, sieht er in der Entscheidung der Richter eine besondere Bosheit und Grausamkeit (atrocitas). Dagegen wird es dem, der in der Ruhe geschichtlicher Prüfung diese Dinge betrachtet, ebenso wahrscheinlich sein, daß der Richter nicht vom Standpunkt der Christen, sondern von seinem eigenen Standpunkt aus urteilte und dann glaubte, eine besondere Milde walten zu lassen. Denn ein römischer Beamter jener Zeit, der von der Ehre plebejischer Frauen einen viel geringeren Begriff als Tertullian und die Christen hat, wird die vorläufige Einstellung ins Bordell als das ungleich geringere Übel ansehen gegenüber dem sofortigen Vollzug der Todesstrafe in der grausamen Form einer Preisgabe zu Tierhetzen, zumal ja auch die vorläufige Internierung die Möglichkeit einer Begnadigung (bei eintretendem — oder simuliertem — Gesinnungswechsel) offen ließ.

Entscheiden läßt sich diese psychologische Frage mit dem vorliegenden Material nicht. Es gibt Richter, die mit den Christen als mit beklagenswerten, für das Gemeinwohl unschädlichen Opfern eines Aberglaubens Mitleid haben, nur im Zwang der Gesetze und Verordnungen gegen sie einschreiten und jedes Mittel versuchen, um sie vor der Schwere der Gesetze zu retten. Ein solcher Richter könnte aus Milde auf Prostituierung erkennen, um nicht die sofortige Vollstreckung des Todesurteils anordnen zu müssen.

Zugleich würde die Prostituierung ihm ein letztes Mittel sein, um mit Hilfe des weiblichen Schamgefühls doch noch den Abfall der Christin von ihrem Glauben herbeizuführen und so die schon dem Tode Verfallene noch zu retten. Für diese Meinung spricht auch die Beobachtung, daß nach den Berichten der wirklichen Preisgabe fast immer die Androhung dieser Maßnahme vorangeht; vielleicht haben oft sogar diese Drohungen schon genügt, die Standhaftigkeit der Angeklagten zu brechen. Es gibt andere Richter, die durch den ihnen unverständlichen Trotz der Christen gegen dieselben erbittert wurden und mit

raffinierter Grausamkeit verfuhren. Wenn ein solcher Richter von der christlichen Wertschätzung der Keuschheit erfahren hat, dann möchte bei ihm die Tertulliansche Erklärung zutreffen, daß er mit ausgesuchter Bosheit die Christinnen durch ihre Prostituierung gerade am empfindlichsten zu bestrafen meinte. Zu beachten bleibt auch der Umstand, der uns freilich in der vorliegenden Tertullianstelle nicht direct entgegentritt, sich aber an den meisten übrigen, noch anzuführenden Stellen beobachten läßt, daß es fast ausschließlich Jungfrauen, nicht Frauen sind, die dem Bordell oder der einmaligen Vergewaltigung durch Richterspruch verfallen. Zur Erklärung dieser Beobachtung reicht es nicht aus, darauf hinzuweisen, daß für öffentliche Häuser Jungfrauen vielleicht begehrter waren als Frauen; denn das würde für die einmalige Vergewaltigung nichts beweisen. Es liegt vielmehr der Gedanke nahe, daß die Schmach dieser Strafe einer Jungfrau noch gräßlicher erscheinen mag als einer Frau. Ob hier außerdem noch eine personalrechtliche Erwägung Platz greift, die zwischen der Behandlung einer verheirateten Frau und einer Jungfrau einen Unterschied bedingt, gehört der Untersuchung des II. Teils an.

2. Etwa 20 Jahre später scheint Tertullian in der montanistischen Schrift de monogamia (cap. 15) noch einmal von derselben Sache zu reden. Der Verfechter strenger montanistischer Grundsätze verwirft die zweite Ehe und stellt die zum zweiten Male Verheiratete sittlich tief unter jede Gefallene der Verfolgungszeit. Es wird nötig sein, die Stelle im ganzen Zusammenhang zu geben. Plane qui exprobrant nobis duritiam vel haeresim in hac causa aestimant, si in tantum fovent carnis infirmitatem, ut in nubendo frequenter sustinendam putent, cur illam in alia causa neque sustinent neque venia fovent, cum tormentis expugnata est in negationem? Utique enim illam magis excusari capit quae in proelio cecidit quam quae in cubiculo, quae in equuleo succubuit quam quae in lectulo, quae crudelitati cessit quam quae libidini, quae gemens devicta est quam quae subans. Sed illam quidem a communicatione depellunt, quia non sustinuit in finem; hanc vero suscipiunt, quasi et haec sustinuerit in finem. Propone quid utraque non sustinuerit in finem, et invenies eius causam honestiorem quae saevitiam quam quae pudicitiam sustinere non potuit. Et tamen nec cruentam defectionem infirmitas carnis excusat

nedum impudicam. Tertullian stellt offenbar den Wiederverheirateten die Gefallenen der Verfolgungszeit gegenüber. Aber haben diese Frauen ihr Christentum verleugnet (cf. in negationem) nur unter dem Zwang der Folter (cf. tormentis)? oder auch unter dem Druck einer schmachvollen Behandlung [1]? Wenn dies letztere der Fall ist, dann liegt hier zugleich ein Beweis vor für den Erfolg, der mit dieser schimpflichen Maßregel gewiß öfters erreicht wurde und, wie sich vermuten läßt, auch meist bezweckt war. Doch machen der rhetorische Charakter der Schrift und die Ausdrucksweise, die überall der Situation einer Wiederverheirateten antithetisch angepaßt ist, ein bestimmtes Urteil unmöglich. So viel ist aber sicher: wenn Tertullian hier eine Verletzung weiblicher Integrität während der Verfolgungen im Sinn hat, muß er an neuere Vorgänge denken. Die Ereignisse des Jahres 197 liegen zu weit zurück, als daß er sie hier — zumal in dieser sie eigentlich als bekannt voraussetzenden, rhetorischen Weise — anführen könnte. Denn die Schrift de monogamia ist mindestens 20 Jahre jünger als das Apologetikum. Harnack a. a. O. will sie lieber nach 215 als vor 215 setzen und Nöldechen [2] bringt sie unter die eine montanistische Gegenaction hervorrufende Einwirkung Kallists, also noch nach 217; über das Jahr 219 darf allerdings — wegen Cap. 3 — nicht heruntergegangen werden. Es würde also an Vorgänge zu denken sein aus der Verfolgung des Proconsuls Scapula (211 bis etwa 213), die ja auch sonst durch besondere Grausamkeit gegen die Christen bekannt ist.

3. Nach de monogamia, aber noch unter Kallist, also zwischen 218 und 222, ist die Schrift de pudicitia entstanden. In ihr entrüstet sich Tertullian über das Indulgenzedict des römischen Bischofs, das selbst schlimmen Sündern (moechis et fornicatoribus) Vergebung verspreche entgegen aller Christiani nominis disciplina, quam ipsum quoque saeculum usque adeo testatur, ut si quando eam in feminis nostris inquinamentis potius carnis quam tormentis punire contendat, id volens eripere quod vitae anteponunt

---

1) Hierauf weist cecidit in proelio als Antithese zu cecidit in lectulo, ebenso die Antithesen crudelitati cessit — libidini cessit und gemens devicta est — subans devicta est.

2) Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit., Bd. V.

(de pud., 1). Das saeculum ist die Welt, der *Κόσμος* des NT's, speciell der römische Staat (vgl. punire). Dieser bezeugt durch sein Verfahren die hohe Achtung, in der bei den Christen die sittliche Integrität steht. Sie gilt ihnen mehr als das Leben selbst; darum werden gerade an ihr die christlichen Frauen von ihm am liebsten (potius) getroffen. Die Auffassung ist dieselbe wie im Apologetikum: Das saeculum ist atrox und weiß die Christinnen mit der empfindlichsten Strafe zu belegen. Auch das «potius» kehrt wieder; für das saeculum lag also kein Zwang, sondern nur eine Möglichkeit, aber eine gern gebrauchte Möglichkeit vor, gerade auf diese Weise zu strafen. So bietet diese Stelle nichts eigentlich Neues. Aber sie zeigt, wie allgemein bekannt dies Verfahren des Staates war, und wie oft es also muß geübt worden sein. Denn Tertullian konnte von dieser Sache ganz beiläufig, zur Illustrierung des römischen Indulgenzedicts, sprechen und durfte doch voraussetzen, sofort allgemein verstanden zu werden.

4. In dieselbe Zeit wie Tertullian, nur auf einen anderen Schauplatz, führt der römische Presbyter Hippolyt. Über die Hauptpunkte seines äußeren Lebens herrscht jetzt nach der intensiven Forschung, die sich ihm in den letzten Jahrzehnten zugewandt hat, eine gewisse Einstimmigkeit. Zur Zeit des Zephyrin, aber wohl noch nicht zur Zeit des Victor gehörte er zum Klerus der römischen Kirche; sein Tod fällt vor 238. Wenn seine Schriftstellerei erst mit seinem Eintritt in den Klerus begann, dann ist der Daniel-Commentar eine seiner ersten Schriften. Der Commentar zeigt in den vorausgesetzten innerkirchlichen und theologischen Verhältnissen die zeitliche Nähe mit der ersten von ihm überhaupt bekannten Schrift, de antichristo; aber er ist von ihr durch eine schwere Verfolgungszeit getrennt, die sich in IV, 51 deutlich widerspiegelt. Hippolyt will hier die mit dem Antichrist kommende Trübsal schildern (*Χρὴ οὖν ἐνορᾶν τὴν ἐσομένην τῶν ἁγίων τότε θλῖψιν καὶ ταλαιπωρίαν*) und illustriert sie durch die gegenwärtigen Nöte, *δεῖ γὰρ ἡμᾶς ἐκ τῶν ἤδη μερικῶς γινομένων ἐννοεῖν τὰ ἐσόμενα.* Er fährt fort: *τοιαύτης ζάλης καὶ ταράχου ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ γενησομένης, καὶ πάντων πιστῶν πανταχοῦ ἀναιρουμένων καὶ κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν σφαζομένων, καὶ δικαίων αἵματος ἐκχυνομένου, καὶ ζώντων ἀνθρώπων καιομένων, καὶ θηρίοις ἑτέρων παρα-*

βαλλομένων, καὶ νηπίων ἐν ἀφόδοις φονευομένων, καὶ ἀτάφων πάντων ῥιπτουμένων καὶ ὑπὸ κυνῶν βιβρωσκομένων, παρθένων τε καὶ γυναικῶν παῤῥησίᾳ φθειρομένων καὶ αἰσχρῶς ἐμπαιζομένων, καὶ ἀναρπαγῶν γινομένων, καὶ κοιμητηρίων ἁγίων ἀνασκαπτομένων, καὶ λειψάνων ἀνορυσσομένων καὶ ἐν πεδίῳ (ῥιπτουμένων), καὶ βλασφημιῶν γινομένων. In dieser Schilderung ist ein Bild *τῶν ἤδη μερικῶς γινομένων* gegeben. Die Einzelheiten sind durchaus concreter Natur und stimmen überein mit den Strafen, die von den Juristen jener Zeit überliefert werden und auch aus den glaubwürdigen Berichten über diese und andere Verfolgungen bekannt sind, wie Feuertod, Preisgabe bei den Tierhetzen, Versagung des Grabrechts[1]. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die «offene Schändung und schimpfliche Verhöhnung von Frauen und Jungfrauen» einen officiellen Charakter. Es sind nicht Pöbelangriffe gemeint — die kamen wohl gelegentlich überall und zu jeder Zeit einmal vor und hätten nicht in die Zeichnung jener Verfolgung gepaßt, in der Hippolyt ein Vor- und Abbild des künftigen Endes sieht. Jene Verfolgung aber fiel in das Jahr 202/3 und war veranlaßt durch ein Rescript des Kaisers Septimius (vergl. dazu I, 20: *Καίσαρος*). Der Kaiser hatte es in Palästina, auf seinem Wege von Antiochien nach Alexandrien erlassen (Spartian., vit. Sev. 17). So erklärt sich, daß die dadurch entfachte Verfolgung besonders im Osten, in Ägypten und dem proconsularischen Afrika gewütet hat. Hippolyt hat sicher von dort Kunde; aber er denkt wohl zunächst an römische Vorgänge. Denn auch die römische Christenheit hat damals schwer gelitten und ihre Märtyrer gehabt[2].

---

1) Feuertod — siehe Mommsen, Strafr. S. 923; Passio Perpet. et Felic., Cap. 11, aus früherer Zeit das Martyr. des Polycarp (Cap. 13. 14), aus späterer das des Pionius (Cap. 21). Preisgabe bei den Tierhetzen — siehe Mommsen, S 925 ff; Passio Perp. et Felic. Cap. 17; Tertull., apol. 40; de spect. 21 etc., früher Euseb., h. e. V, 1, 47; später Cyprian, ep. LIX, 8 u. a. Versagung des Grabrechts — Mommsen, S. 591, 987 ff; Euseb. h. e. V, 1, 61; Tertullian, ap. 37, ad Scap. 3.

2) Die hier vertretene Ansicht über die Abfassungszeit des Daniel-Commentars und die Bedeutung des Cap. 51 wird eingehend begründet von Bonwetsch, Stud. zu den Comm. Hipp.'s in den T. u. Unters., NF, Bd. I, H. 2, 1897. Über Cap. 51 heißt es S. 72: Aus tatsächlichen Erfahrungen heraus ist, wie Hippolyt selbst sagt, jene Schilderung entnommen . . . Die lebensvolle Art dieser Schilderung hat . . die Annahme

5. Ein Stück aus Hippolyt ist vielleicht erhalten in der aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts stammenden historia Lausiaca des Palladius. Hier heißt es Cap. 148: *ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ παλαιοτάτῳ ἐπιγεγραμμένῳ Ἱππολύτου τοῦ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων εὗρον διήγημα τοιοῦτον.* Es folgt cap. 148. 149 die Geschichte einer vornehmen und schönen korinthischen Jungfrau, die *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* bei dem Richter griechischer Nationalität denunziert wird als *βλασφημοῦσα καὶ τοὺς καιροὺς καὶ τοὺς βασιλεῖς καὶ δυσφημοῦσα τὰ εἴδωλα.* Der Richter, der ihren Christentrotz nicht zu brechen vermag, stellt sie ins *πορνεῖον* mit dem Befehl an den Bordellwirt, eine bestimmte Tageseinnahme aus ihrem Erwerb abzuliefern. Sie weiß sich aber der zudringlichen Lüstlinge zu erwehren unter dem Vorwande, eine übelriechende Wunde am Körper zu haben und mit dem Versprechen, später ihnen ohne Entgelt zu Willen zu sein. Inzwischen betet sie zu Gott, der auch in einem gewissen Magistrianus die Sehnsucht nach dem Martyrium erweckt. Gegen Bezahlung tritt er bei sinkendem Abend ins Bordell, offenbart der Eingekerkerten seinen Rettungsplan und gibt ihr seine Kleidung. Unter dem Schutz der männlichen Kleidung verläßt die Jungfrau als Jungfrau die Stätte der Schande. Als am folgenden Tage die Flucht der Geretteten bekannt wird, büßt Magistrianus seine Tat und sein Christentum mit der Verurteilung ad bestias.

Soweit die Erzählung, deren Bedeutung nicht zu verkennen ist, wenn sie von Hippolyt stammt. *Κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* würde

---

empfohlen, daß dieser Commentar noch in frischer Erinnerung an die Verfolgung unter Septimius Severus geschrieben sei. Jedenfalls handelt es sich nicht um ein Gebilde der Phantasie, sondern entstammt die Darstellung vielmehr in ihren einzelnen Zügen schrecklicher Wirklichkeit.

Ebenso urteilt K. J. Neumann: Hipp. von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, 1902, S. 63 f: Der Daniel-Commentar hat dies Rescript vom Jahre 202 bereits zur Voraussetzung. Man steht mitten in der auf diesem Rescript beruhenden severischen Verfolgung . . . . (Das Ende ist das Todesurteil). Eben darauf läuft bei Hippolyt dieser Befehl auch da hinaus, wo er von den Schrecken der Endzeit ein Bild entwirft, das mit den Farben der severischen Verfolgung gemalt ist. Das Vorbild für das Wüten des Antichrists in der Endzeit bietet das Vorgehen des römischen Kaisers in der Verfolgung. Ferner S. 65 und 89. In den Worten über die Frauen und Jungfrauen sieht er «Scenen der Volkswut», «Pöbelscenen» und «Maßnahmen der obrigkeitlichen Verfolgung» vereinigt (S. 90 mit Anm. 2).

dann auf die eben erwähnte Verfolgungszeit (vgl. *κατὰ τὸν καιρὸν τῶν διωκτῶν*) des Septimius Severus gehen. Der Ort wird genannt, und der Vorgang selbst ist mit jeder nur wünschenswerten Genauigkeit erzählt. Aber stammt diese Erzählung nun wirklich von Hippolyt? Palladius ist ein ganz unzuverlässiger Autor. Trotzdem läßt sich eine Erwägung für die Richtigkeit der behaupteten Herkunft unserer Erzählung anstellen. Palladius hat eine Vorliebe für Anekdoten über Frauen. Vgl. Cap. 3, 5, 6, 35, 37, 40, 41, 117—120, 125—142, 144—148. Mit Ausnahme unserer Geschichte nennt er nur in Cap. 3, worüber noch zu handeln sein wird, und Cap. 5 eine Quelle, und zwar eine mündliche. (*ὁ μακάριος Ἰσίδωρος ὁ ξενοδόχος συντετυχηκὼς Ἀντωνίῳ τῷ ἁγίῳ καὶ μακαρίῳ γραφῆς ἄξιον διηγήσατο πρᾶγμα ἀκηκοὼς παρ' αὐτοῦ* und *διηγήσατό μοι Δίδυμος ὁ συγγραφεὺς περὶ παιδίσκης τινός.*) Die übrigen Anekdoten sind quellenlos gegeben. Lucius[1] vermutet, daß er sie — soweit sie sich nicht bei Rufin und Sozomenos finden — aus einer ihm vorliegenden Sammlung von Frauenbiographien geschöpft hat. Die Vermutung hat viel für sich. Man müßte die Benutzung dieser Sammlung aufhören lassen mit Cap. 147; Palladius macht den Epilog mit den Worten: *οὐ παρέργως δὲ τέθεικα καὶ ταύτας τὰς ἀρετὰς τούτων τῶν ἀοιδίμων γυναικῶν.* Jetzt setzt unsere Erzählung ein: *ἀλλ' ἵνα μάθωμεν ὅτι πολυτρόπως ἔστι κερδαίνειν, ἐὰν θέλωμεν, ἐκ διαφόρων προφάσεων· ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ* . . usw. Palladius läßt bei diesem Übergang so tief in seine schriftstellerische Tätigkeit blicken, daß die Vermutung von Lucius durch die Gegenüberstellung des *ἄλλο βιβλίον* zur Gewißheit wird. Aber wenn er die übrigen Geschichten auch aus einem *βιβλίον* genommen hat, warum betont er, daß er diese Erzählung in einem andern, sehr alten Buche gefunden hat? Warum gibt er hier überhaupt eine Quelle an, während er es sonst nicht tut? (Auch die unmittelbar folgende Geschichte de uxore viri senatorii beginnt: *ἐμνήσθην δὲ καὶ ἄλλης ἱστορίας*). Warum eine bestimmte schriftliche Quelle, während er sich in den beiden anderen Fällen mit einem mündlichen Berichterstatter begnügt? Renommisterei liegt hier nicht vor. Trotz aller sonstigen Unzuverlässigkeit des Palladius wird man in diesem Falle annehmen

1) Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums, in der Ztsch. f. Kirchengesch. Bd. VII, 1885.

müssen, daß er die Geschichte in einem alten Codex fand, und daß er berechtigt zu sein glaubte, in Hippolyt den Autor zu sehen. Entspricht diesem subjectiven Glauben des Palladius der objective Tatbestand? Sachlich enthält das Stück nichts, was den römischen Presbyter als Verfasser direct ausschlösse. Die Beschuldigung der Märtyrerin stützt sich auf bestehende Gesetze und entspricht einer damals öfters wiederkehrenden Anklage gegen die Christen[1]. Der Vorwand, unter dem die Internierte sich zunächst alle Belästigung fernhält, ist so eigenartig und zugleich so wenig zu dem Idealbild einer Confessorin passend, daß hier wohl ein wirklicher Vorgang zu Grunde liegen mag. Auch die Erzählung von der Verkleidung in männliche Tracht macht hier ganz anders wie etwa später bei Ambrosius (vgl. S. 42) den Eindruck des Ursprünglichen. Die beiden Plurale *τοὺς βασιλεῖς* und *τῶν διωκτῶν* (in der Formulierung der Anklage *βλασφημεῖν τοὺς βασιλεῖς* und in der Zeitbestimmung *κατὰ τὸν καιρὸν τῶν διωκτῶν*) machen allerdings Schwierigkeiten. Zwar ist es wohl möglich, daß das Rescript betreffend den Übertritt zum Christentum von Septimius Severus und seinem Sohne Antoninus zusammen ergangen ist, wie es bei dem von Spartian an derselben Stelle (vit. Sever. 17,1) genannten Rescript in Sachen der Juden bestimmt der Fall war (nach Dig. 50, 2, 3, 3). Aber trotzdem paßt dieser uneingeschränkte Hinweis auf *βασιλεῖς* und zumal auf *διῶκται* nicht in Hippolyts Zeit und für Hippolyts Feder (vgl. in Dan. I, 20: *δόγματος Καίσαρος*). Freilich ist auch nicht ausgeschlossen, daß er erst der Hand des Palladius angehört, dem natürlich jede Verfolgung im Schema der letzten großen Diokletianischen sich darstellte. Es ist überhaupt nicht auszumachen, inwieweit Palladius die benutzte Quelle treu wiedergegeben oder überarbeitet hat. Daher vermag auch keine innere Literarkritik durch Vergleich mit Hippolyts echten Schriften zu entscheiden, ob das Stück nach Stil und Ausdrucksweise ihm

1) *βλασφημεῖν τοὺς καιρούς*, murmurare contra felicitatem temporum, ist die Beschuldigung begangenen Majestätsverbrechens (vgl. Paul., Sent. V, 29, 1 — ad legem Juliam maiestatis: quod crimen non solum facto sed et verbis impiis ac maledictis maxime exacerbatur), ebenso das *βλασφημεῖν τοὺς βασιλεῖς* (vgl. Arnob., adv. gentes IV, 34: maiestatis sunt apud vos rei, qui de vestris sequius obmurmuraverint aliquid regibus). Das *δυσφημεῖν τὰ εἴδωλα* ist deutlich der Vorwurf des Sacrilegs.

angehört oder nicht. Achelis hat es in der neuen Hippolyt-Ausgabe zu den echten Fragmenten gestellt (I, 2; S. 275 ff), Harnack lehnt es ab (Chronologie der altchristlichen Literatur II, S. 255, Anm. 3): Es ist eine conventionelle Geschichte einer Märtyrerin und ist ursprünglich auf die Zeit Diokletians und seiner Mitregenten gestellt gewesen und erst später auf unerklärliche Weise dem Hippolyt zugeschrieben worden.

6. Die nächste Quelle fließt wieder in Afrika, aber von Tertullian getrennt durch die große Decianische Verfolgung. Cyprian preist in «de mortalitate» die Frommen glücklich, die durch den Tod von der Erde genommen werden und sagt von den Jungfrauen (Cap. 15): excedunt ecce in pace tutae cum gloria sua virgines venientis (Hartel hat, ohne wesentliche Veränderung des Sinnes, venientes) antichristi minas et corruptelas et lupanaria non timentes. Diese minae antichristi, corruptelae und lupanaria sind nicht Gefahren, die in dieser argen Welt beim gewöhnlichen Lauf der Dinge den Jungfrauen drohen, sondern es sind Vorgänge, die mit der Verfolgung verknüpft sind. Das zeigt der Zusammenhang des Capitels, in dem er über die matronae sagt: tormenta iam non timet delicata matrona, metum persecutionis et manus cruciatusque carnificis moriendi celeritate lucrata. Den Jungfrauen drohen corruptelae und lupanaria, den Frauen manus cruciatusque carnificis. Das zeigt ferner die Verbindung, in die der Antichrist bei Cyprian immer mit der Verfolgung gebracht wird. Man vgl. ad Fortunatum de exhortatione martyrii Cap. 1: quoniam persecutionum et pressurarum pondus incumbit et in fine atque in consummatione mundi antichristi tempus infestum appropinquare iam coepit und die aus der Flucht vor der Verfolgung geschriebene epist. LVIII, § 1: scire enim debetis et pro certo credere ac tenere pressurae diem super caput esse coepisse et occasum saeculi atque antichristi tempus appropinquasse. Zu beachten ist auch, daß die Schrift durch ihre Veranlassung mit einer Verfolgung in Verbindung steht. In der Eusebianischen Chronik findet sich zum ann. Abr. 2269 ein Zusatz des Hieronymus: Pestilens morbus totius orbis multas provincias occupavit maximeque Alexandriam et Aegyptum, ut scribit Dionysius et Cypriani de mortalitate testis est liber. Hat diese große Sterblichkeit des Jahres 253[1] den christlichen Bischof zu seiner Trostschrift be-

1) praesentis mortalitatis copia — Cap. 1.

wogen, so hat sie dagegen die heidnischen Kaiser Gallus und Volusianus zu einem Edict veranlaßt, das die Darbringung öffentlicher Opfer forderte und zugleich das Signal zu neuen Christenverfolgungen gab. Sagt doch Cyprian im Brief an Cornelius (LIX, § 8) über sich selbst: his ipsis etiam diebus, quibus has ad te literas feci, ob sacrificia, quae edicto proposito celebrare populus iubebatur, clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo. Unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Verfolgung ist der Tractat de mortalitate geschrieben. Denn nach der vita des Pontius folgen auf ihn de opere et eleemosynis und de bono patientiae. Der Tractat de bono patientiae ist aber nach epist. LXXIII, § 26 im Anfang des Jahres 256 geschrieben. Es bleiben also für de mortalitate nur die Jahre 253—255.

Im Hinblick auf die Vorgänge in dieser Verfolgung kann nun Cyprian bei den jungfräulichen Opfern der mehrere Jahre wütenden Seuche von einem «salutaris excessus» reden; sie entgehen den minae antichristi, den coruptelae, den lupanaria. Diese Aufzählung der in der Verfolgung zu fürchtenden Gefahren ist fast technisch zu nennen. Denn die ausführlicheren Berichte und besonders die Märtyreracten werden uns zeigen, daß der Verhängung jener scheußlichen Strafen fast immer die Androhungen dieser Strafe — die minae — vorausgingen. Das Schreckliche selbst aber bestand in corruptela = einmaliger Vergewaltigung und in lupanar = dauernder Einstellung ins Bordell. Cyprian ist ein scharfer Beobachter und ein getreuer Berichterstatter der Vorgänge zu seiner Zeit und in seiner Nähe. Er weiß, daß in der Behandlung der Frauen und der Jungfrauen ein Unterschied gemacht wird, und daß auch die Jungfrauen erst nach erfolglos gebliebenen Drohungen dem schmachvollsten Schicksal verfallen.

7. Eusebius von Caesarea liefert in seiner Kirchengeschichte mehrere Beiträge zu der hier vorliegenden Frage. Der älteste Fall, den er VI, 5 anführt, betrifft die jungfräuliche Potamiaena, von der er rühmt: *περὶ ἧς πολὺς ὁ λόγος εἰσέτι νῦν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις ᾄδεται.* Und zwar führt VI, 1, 1 in die Zeit des Severus und nach Alexandrien. VI, 2, 2 nennt das zehnte Regierungsjahr dieses Kaisers, also das Jahr 202/3, und die Präfectur des Laetus als eine schwere Verfolgungszeit. Damals habe Origenes *ἔτι κομιδῇ παῖς ὑπάρχων* — nach VI, 2, 12 im siebzehnten Lebensjahr — des Martyriums begehrt. VI, 3, 3 stellt

uns den Origenes als 18jährigen vor und nennt den Präfecten Aquila. Aquila ist es nun (VI, 5, 2), vor dessen Tribunal Potamiaena geführt wird. Wir stehen also in derselben Verfolgungszeit, die uns aus Hippolyt (vgl. Nr. 4 — auch Nr. 5?) bekannt ist, und unter derselben Regierung, unter der Tertullian sein Apologetikum (vgl. Nr. 1) schrieb. Es scheint demnach, daß zuerst unter Septimius Severus, unter ihm aber auch sofort an verschiedenen Orten (Africa, Rom, Korinth?, Alexandrien) das in Rede stehende Verfahren gegen christliche Jungfrauen angewendet worden ist. In allen diesen aus jener Zeit überlieferten Fällen ist es nicht das Volk, sondern der Richter, der kaiserliche Beamte (praeses, *δικαστής*, *ἡγούμενος*), der auf diese Weise verfährt. Liegt hier eine allgemeine Anordnung zugrunde[1]?

Potamiaena, durch Schönheit und jungfräuliche Sittenreinheit gleich ausgezeichnet, erleidet mit ihrer Mutter Marcella ihres christlichen Glaubens wegen den Märtyrertod in siedendem Pech. Über die Mutter wird nichts weiter berichtet. Von der jungfräulichen Tochter aber weiß Eusebius folgendes zu erzählen: *φασί γέ τοι τὸν δικαστὴν (Ἀκύλας ἦν τούτῳ ὄνομα), χαλεπὰς ἐπιθέντα αὐτῇ κατὰ παντὸς τοῦ σώματος αἰκίας, τέλος ἐφ' ὕβρει τοῦ σώματος μονομάχοις αὐτὴν ἀπειλῆσαι παραδοῦναι· τὴν δὲ βραχύ τι εἰς ἑαυτὴν ἐπισκεψαμένην, ἐρωτηθεῖσαν ὅ κρίνειε, τοιαύτην δοῦναι ἀπόκρισιν, δι' ἧς ἐδόκει νενομισμένον τι αὐτοῖς ἀσεβὲς ἀποφθέγξασθαι. ἅμα δὲ λόγῳ τὸν τῆς ἀποφάσεως ὅρον καταδεξαμένην ὁ Βασιλείδης, εἷς τις ὢν τῶν ἐν στρατείαις ἀναφερομένων, ἀπάγει παραλαβὼν τὴν ἐπὶ θανάτῳ.*

Dieser Bericht des Eusebius würde nach mancherlei Richtung bedeutsam sein; nur ist zuvor die Frage zu erledigen, ob er glaubwürdig ist. Bedenklich ist, daß die Bezeugung ziemlich spät ist. Eusebius hat die ersten 7 Bücher seiner Kirchengeschichte zwischen 303 und 312/3 geschrieben; der Vorgang selbst

1) Ist es der Fall, so würde sie mit dem Kaiserlichen Verbot des Übertritts zum Christentum in Verbindung zu bringen sein (vgl. S. 11 u. 14) und zu jenen Verordnungen gehören, von denen Lactant., div. inst. V, 11 redet (quin etiam sceleratissimi homicidae contra pios iura impia condiderunt. Nam et constitutiones sacrilegae et disputationes iurisperitorum leguntur iniustae. Domitius, de officio proconsulis libro septimo, rescripta principum nefaria collegit, ut doceret, quibus poenis affici oporteret eos, qui se cultores Dei confiterentur).

wird ins Jahr 203/4 gesetzt. Neumann (a. a. O. S. 165) denkt daher auch sehr gering über diesen Bericht: «Aber Eusebius hat selbst kein rechtes Vertrauen zu dem Berichte. Er erzählt nur, daß noch zu seiner Zeit ihr Ruhm bei ihren Landsleuten erklinge und leitet seinen genauen Bericht mit einem bedeutungsvollen ‹man sagt› ein. Und er tut wohl daran, die Verantwortung für eine Erzählung abzulehnen, die sich in nichts von der großen Zahl unzuverlässiger Acten unterscheidet.» Neumann geht in diesem Urteil aber zu weit. Das erste, was er anführt, ist richtig; das letzte jedoch nicht so unbedingt. Es ist richtig: Eusebius erzählt nur. «daß noch zu seiner Zeit ihr Ruhm bei ihren Landsleuten erklinge», weil sie, wie er hinzufügt, ein sittlich reines Leben geführt, für ihren christlichen Glauben vieles ertragen und zuletzt nach schweren Martern mit ihrer Mutter Marcella den Feuertod erlitten habe. Dies ist Potamiaenas Geschichte, wie sie noch 100 Jahre nach ihrem Tode (in Liedern? ᾄδεται) lebendig ist, und wie sie auch Eusebius als historische Wahrheit ohne jedes Bedenken gibt. Dabei ist von Aquilas Drohung nicht die Rede; aber wie sollte das auch sein, da es eben bei der Drohung blieb und nicht zur Stupration gekommen ist! Daß auch diese Drohung nicht vergessen ist, beweist eben Eusebius durch seinen «genauen Bericht». Er leitet ihn mit einem φασίν ein. Aber mußte er das als gewissenhafter Historiker nicht tun, wenn ihm die Acten oder Proceßprotokolle nicht vorlagen? Hätte er diesen genauen Bericht für unglaubwürdig gehalten, dann hätte er ihn wohl gar nicht wiedergegeben. Es geht daher nicht an, den Autor gegen die Zuverlässigkeit seines eigenen Berichts in Anspruch zu nehmen. Zu weit geht auch die Behauptung, daß der Bericht sich in nichts von der großen Zahl unzuverlässiger Acten unterscheide. Er enthält nichts von einer wirklich erfolgten Verurteilung zur Stupration oder zum Lupanar, nichts von wunderbarer Bewahrung der Virginität und gottgesandter Rettung. Dagegen gibt er Zeit und Ort des Martyriums sowie den Namen des verurteilenden Richters und knüpft sich an eine Märtyrerin, deren Martyrium wenigstens auch für Neumann eine unbestreitbare Tatsache ist. Das einzige, was zwar nicht an unzuverlässige Acten erinnert, aber doch in ähnlichen Berichten Parallelen hat, ist die nach Meinung der Heiden gottlose Antwort, die Potamiaena auf Aquilas Drohung gibt. Aber eine derartige Antwort

ist psychologisch zu verständlich, als daß sie der Anlaß sein könnte, dem Bericht jeden Wert abzusprechen. Eine bessere Meinung als Neumann scheinen daher auch Harnack-Preuschen[1] von ihm zu haben.

Besitzt der Bericht einen historischen Wert, dann ist er nach dreifacher Richtung bedeutsam. Zunächst in der unterschiedlichen Behandlung, die Mutter und Tochter erfahren. Die Mutter erleidet keine Verletzung oder Bedrohung ihrer weiblichen Ehre. Zu vergleichen damit sind die auf dieselbe Zeit zurückgehenden zweifellos echten Acten der Perpetua und Felicitas. Auch diese beiden Märtyrerinnen haben weder wörtlichen noch tätlichen Angriff auf ihre Keuschheit zu erdulden; aber auch diese beiden sind Frauen. Es wäre verkehrt, von diesen Fällen aus auf die Unglaubwürdigkeit der Angriffe zu schließen, die Potamiaena und andere Jungfrauen über sich mußten ergehen lassen. Vielmehr ist es klar, daß der Zweck dieser schimpflichen Behandlung eben nicht in einer dem weiblichen Geschlecht zuzufügenden entehrenden Gewalttat, sondern in der Deflorierung der Jungfrauen, in einer Entreißung jungfräulicher Würde und gewaltsamen Entfernung der unglücklichen Opfer aus dem Stande der Virginität bestand. Es wird darüber im zweiten Teil noch zu handeln sein. Beachtenswert ist ferner, daß der Bericht genau unterscheidet zwischen der Behandlung, die die Märtyrerin vom Richter und die sie vom Volk erfährt. Der Pöbel insultiert sie auf dem Wege zur Hinrichtung und belästigt sie mit unflätigen Redensarten. Aber der ordentliche Richter ist es, von dem die Drohung der Stupration ausgeht, und zwar im Anschluß an die Folterung, die vom Richter kraft seiner richterlichen Gewalt vorgenommen worden war. Endlich muß noch besonders betont werden, daß es bei der Drohung der Deflorierung bleibt und nicht zur Ausführung der Drohung kommt. Dieser Fall wiederholt sich. Der Richter muß also zur Verhängung dieser Behandlungsweise berechtigt, aber nicht verpflichtet gewesen sein. Bei Potamiaena unterbleibt vielleicht die Ausführung der Drohung, weil sie durch ihre gotteslästerliche Antwort den Richter zur sofortigen Verhängung und Ausführung der Todesstrafe provociert. Es würde dann auch hier die sofortige Vollstreckung der Todes-

1) Gesch. der altchr. Lit. I² 809.

strafe vom Standpunkt des Richters aus die härtere Bestrafung sein.

Eusebius hatte mitgeteilt, daß Potamiaenas Ruhm noch zu seiner Zeit bei ihren Landsleuten erklinge. Nicht auf des Eusebius Bericht, sondern auf diese mündlich fortgepflanzte Kunde geht die Erzählung zurück, die Palladius in seiner hist. Laus. Cap. III bietet. Palladius gibt als seine mündliche Quelle den hl. Isidorus an, der die Geschichte wieder dem hl. Antonius verdanke. Antonius könnte die Kunde von diesem Martyrium wohl in Ägypten erhalten haben. Aber ob nun die Vermittlung so oder anders ist, jedenfalls ist der Bericht des Palladius auf dem Wege mündlicher Fortpflanzung zu unsicher geworden, als daß es lohnte, auf seine Differenzen mit der Darstellung des Eusebius näher einzugehen.

8. Anders ist der Wert der Bezeugung zu beurteilen, die Eusebius in lib. VIII bietet. Er hat den ersten Teil dieses Buches (bis 13,7) kurz vor dem großen Umschwung, also wohl 312 geschrieben und behandelt in ihm die nächste Zeitgeschichte (Prooem.: *τὰ καθ' ἡμᾶς αὐτούς*). Cap. 2, 4 nennt das 19. Jahr Diokletians, also 303, als den Beginn der Verfolgung. 6,8 gibt die nächste Zeitbestimmung: es ist nicht mehr der Beginn der Verfolgung, aber es ist auch nicht viel später (*οὐκ εἰς μακρόν*). 12, 2 versetzt die Leser nach Antiochien. Hier spielt sich folgendes ab (lib. VIII, cap. 12, 3. 4): Eine christliche vornehme Frau mit ihren beiden ebenfalls christlichen jungfräulichen Töchtern war nach außerhalb geflohen, aber aufgespürt und nach Antiochien zurückgelockt worden. Dort werden sie alle drei von Soldaten verhaftet und weggeführt. Auf dem Wege zeigt die Mutter ihren Töchtern, was ihnen droht: *τὰ μέλλοντα ἐξ ἀνθρώπων δεινὰ τῷ λόγῳ παραθεῖσα, τό τε πάντων δεινῶν ἀφορητότερον, πορνείας ἀπειλήν, μηδὲ ἄκροις ὠσὶν ὑπομεῖναι δεῖν ἀκοῦσαι, ἑαυτῇ τε καὶ ταῖς κόραις παρακελευσαμένη.* Die drei sind eines Sinnes, bitten die begleitenden Soldaten, ein wenig zur Seite gehen zu dürfen und springen in den vorbeifließenden Fluß, in dem sie ihren Untergang finden.

Aber trotz der Güte seiner Bezeugung hat dieser Vorgang für unsere Untersuchung keinen großen Wert. Er zeigt eben nur, wessen man auf christlicher Seite gewärtig sein zu müssen

glaubte. Wichtiger ist, daß Eusebius, der diese Verfolgung miterlebte, diese Befürchtung offenbar für berechtigt hält. Denn die mütterliche Ermahnung, der er selbst doch die Worte verleiht, gibt er sichtlich als den nach seiner Meinung zureichenden Grund für den verzweifelten Schritt der drei Gefangenen.

Gehört aber die Formulierung der mütterlichen Ansprache dem Eusebius, wie denkt er sich das drohende Geschick der Töchter? Er läßt die Mutter vor der *πορνεία*, eigentlich aber vor der *πορνείας ἀπειλή* sich fürchten. Blieb es oft bei der bloßen *ἀπειλή*? Oder ging der *πορνεία* regelmäßig die Androhung dieser Strafe voraus? Wie schon bemerkt, kehrt diese *ἀπειλή* — minae — häufig wieder.

Am Ende des 4. Jahrhunderts hat Chrysostomus in Antiochien eine Lobrede auf diese drei Märtyrerinnen gehalten, die, weil erhalten, später noch eine besondere Betrachtung finden soll. 100 Jahre nach Eusebius kommt dann im Zusammenhang einer dogmatisch-ethischen Erörterung Augustin noch einmal auf diese drei unglücklichen Opfer der Verfolgung zu sprechen. Er stellt in de civit. I, 26 eine Überlegung an de his, quae fieri non licent, cum a sanctis facta noscantur, qua ratione facta credenda sint. Es heißt dort: Sed quaedam, inquiunt, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in rapturum atque necaturum se fluvium proiecerunt; eoque modo defunctae sunt, earumque martyria in catholica ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare . . . quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae? Die Tatsächlichkeit dieser Vorgänge zieht Augustin ebensowenig in Zweifel, wie die Richtigkeit der Angaben über die Veranlassung dieser Selbstmorde. Es müssen ja auch diese Ereignisse weithin bekannt geworden sein, da man zu Augustins Zeit sich auf dieselben berief zur Entschuldigung eigener Verletzungen göttlicher Gebote. Augustin beschränkt sich darauf, die Möglichkeit zu postulieren, daß diese Frauen auf einen besonderen, ihnen innerlich zugegangenen göttlichen Befehl gehandelt haben.

9. Dieser Vorgang zu Antiochien fällt in den Anfang der diokletianischen Verfolgung. Maximin (Cap. 13, 15) nun war es, der im Orient dafür sorgte, daß die Verfolgung nicht mit Diokletians Rücktritt aufhörte, sondern vielmehr einen neuen Aufschwung nahm. In Cap. 14 gibt Eusebius eine allgemeine

Schilderung dieser Zeit, also von 305 an; das Cap. selbst — wie überhaupt der Abschnitt VIII, 13, 8 bis Schl. und IX — ist bald nach dem Erlaß des Toleranzedictes, also etwa 313/4 geschrieben. Nachdem er in lebendiger Erinnerung an das unlängst Geschehene die Qualen angeführt, denen christliche Männer ausgesetzt waren, geht er in § 14 zu den Frauen über: *αἱ δ' αὖ γυναῖκες οὐχ ἧττον τῶν ἀνδρῶν ὑπὸ τῆς τοῦ θείου λόγου διδασκαλίας ἐῤῥωμέναι, αἱ μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς ἀνδράσιν ἀγῶνας ὑποστᾶσαι ἴσα τῆς ἀρετῆς ἀπηνέγκαντο βραβεῖα, αἱ δὲ ἐπὶ φθορὰν ἑλκόμεναι θᾶττον τὴν ψυχὴν θανάτῳ ἢ τὸ σῶμα τῇ φθορᾷ παραδεδώκασιν.* In dieser wüsten, von Haß und Leidenschaft zerrissenen Zeit sind es nicht mehr nur Jungfrauen, sondern allgemein *γυναῖκες*, die der Schmach verfallen. Man vergleiche hierfür auch den folgenden § 15, wo die Rede ist von den *ὑπὸ τοῦ τυράννου μεμοιχευμέναι*, *μοιχεία* ist aber der Ausdruck für Ehebruch, für die *πορνεία* mit einer Verheirateten.

Eine alexandrinische Christin, die die leidenschaftliche Begierde Maximins erweckt hat, weiß sich ihm zu widersetzen; sie wird, weil Maximin gegen sie ein Todesurteil nicht aussprechen mag, unter Konfiscation ihrer Güter verbannt. Eusebius fährt dann fort (§ 16): *μυρίαι δ' ἄλλαι πρὸς τῶν καθ' ἕθνος ἀρχόντων πορνείας ἀπειλὴν·μηδ' ἀκοῦσαι δεδυνημέναι, πᾶν εἶδος βασάνων καὶ στρεβλώσεων καὶ θανατηφόρου κολάσεως ὑπέστησαν.* Auch hier sind es wieder die Statthalter, also die ordentliche Behörde, von der dies Verfahren bezw. seine Androhung ausgeht. Es kann aber aus diesem Wortlaut nicht geschlossen werden, daß es immer bei der Drohung blieb. Vielmehr sagt der Text nur: Qualen und Tod ertrugen die Frauen standhaft (*ὑπέστησαν*); dagegen vermochten sie selbst die bloße Drohung der Entehrung nicht einmal anzuhören (*μηδὲ ἀκοῦσαι δεδυνημέναι*). Daß es oft genug in jener Zeit zur Verwirklichung dieser Drohung gekommen ist, zeigt uns

10. De mart. Pal. V, 2. 3. Eusebius hat diese Sammlung von Martyrien, die er selbst mitangesehen hat (h. e. VIII, 13, 7: *οἷς γε μὴν αὐτὸς παρεγενόμην, τούτους καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς γνωρίμους δι' ἑτέρας ποιήσομαι γραφῆς*), bald nach dem Toleranzedict d. J. 313 veranstaltet und zwar in einer längeren selbständigen Schrift und in einem kürzeren, für die h. e. bestimmten Auszug daraus — beide in griechischer Sprache. Der Auszug ist durch

die h. e. im Urtext erhalten geblieben; er trägt jetzt den Namen liber de mart. Pal. Das eigentliche Werk de mart. Pal. ist nur noch in einzelnen durch Menäen, Menologien und lateinische Übersetzungen geretteten Fragmenten und in syrischer Übersetzung erhalten. Violet hat in den «Texte u. Unters. etc.» (Bd. XIV, H. 4, 1896: Die paläst. Märtyrer des Euseb. v. Caes.) den von Cureton 1861 edierten syrischen Text übersetzt, die Überlieferung gesammelt und die Frage über das Verhältnis der beiden martyrologischen Schriften behandelt[1]. Durch die Möglichkeit, dem Bericht des Auszugs den entsprechenden Parallelbericht der längeren Schrift zur Seite zu stellen, ist der Wert dieser eusebianischen Martyriensammlung noch gestiegen, die auch ohnedies schon durch ihre den Ereignissen nahe Abfassungszeit und durch ihre Beschränkung auf Selbstgesehenes eine gute Bezeugung bietet.

Mit Cap. 4 beginnen die Martyrien der Maximinschen Zeit. Eusebius nennt an erster Stelle den Apphianus. Nach § 8 fällt Apphians Tod in die Zeit *δευτέρας γάρ τοι καθ' ἡμῶν γενομένης ἐπαναστάσεως ὑπὸ Μαξιμίνου, τρίτῳ τοῦ καθ' ἡμᾶς ἔτει διωγμοῦ*, und zwar auf den zweiten April (§ 16), daher also ins Jahr 306. Es folgt Cap. 5 *ὑπὸ δὴ τὸν αὐτὸν καιρὸν αὐταῖς τε ἡμέραις* Ulpianus. 5, 2 bringt dann das Martyrium des Aedesius als *σμικρὸν τῷ χρόνῳ ὕστερον*, aber doch noch innerhalb desselben Jahres. Denn nachdem cap. 5 Schl. noch einmal dieselbe Zeitangabe wiederholt hat, setzt 6 mit den Worten ein: *τετάρτῳ γε μὴν τοῦ καθ' ἡμῶν ἔτει διωγμοῦ*. Aedesius, der leibliche Bruder des Apphianus und ein philosophisch gebildeter Mann, wird geschildert als *ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως τὸν αὐτόθι συνιδὼν δικαστὴν Χριστιανοῖς δικάζοντα, πέρα τε τῶν προσηκόντων ἐμπαροινοῦντα, καὶ τοτὲ μὲν σεμνοῖς ἀνδράσι ποικίλως ἐνυβρίζοντα, τοτὲ δὲ γυναῖκας σωφροσύνης τῆς ἀνωτάτω καὶ αὐτοπαρθένους ἀσκητρίας εἰς αἰσχρὰς ὕβρεις πορνοτρόφοις παραδιδόντα*. Aedesius stellt den Richter zur Rede und wird dadurch zum Märtyrer.

Für das Martyrium des Aedesius liegt Eusebs längerer Bericht

---

1) Aber weder Violet noch Halmel (die paläst. Märtyr. etc. 1898) haben mich von der Priorität der kürzeren Schrift, die sie als Vorarbeit für die längere betrachten, überzeugen können.

nicht nur in lateinischer[1] und syrischer[2] Übersetzung, sondern seit dem Jahr 1897 auch in einem griechischen Fragment vor, das die Bollandisten im 16. Band der Analecta S. 126 f aus zwei Menologien veröffentlichten. Auch hier wird sein Martyrium zeitlich (*μικρὸν τοῦ χρόνου ὕστερον*) an das seines Bruders Apphianus angeschlossen, dessen Tod im vorangehenden (§ 5 u. 13) ebenfalls auf den 2. April d. J. 306 datiert ist. Ebenso wird seine philosophische Bildung eindringlich erwähnt; bemerkenswert ist die Notiz, daß er nicht nur an der Bildung der Hellenen, sondern auch an der der Römer teil hatte. Die für die vorliegende Frage in Betracht kommende Stelle lautet hier: *εἶτα μετὰ τὴν ἐν τούτοις κακοπάθειαν γίνεται ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως Ἱεροκλεῖ δὲ παρατυχών, ὃς τὴν Αἴγυπτον ἐξουσίᾳ τῇ ἑαυτοῦ πᾶσαν διεῖπεν, Χριστιανοῖς δικάζοντι. ὡς οὖν εἶδεν παρὰ τῶν προσηκόντων θεσμῶν ἐμπαροινοῦντα τοῖς τοῦ Θεοῦ μάρτυσιν παρθένους τε ἁγίας Θεοῦ πορνοτρόφοις ἐν ἀσελγείᾳ καὶ ὕβρει τοῦ σώματος παραδιδόντα, οὐχ ὑπομείνας τὴν τῶν πραττομένων θέαν κτλ.*

Beide Berichte stimmen darin überein, daß es der Richter ist, der die Einstellung ins Bordell verfügt. Die längere Recension nennt seinen Namen: Hierocles. Der Strafe mag die Drohung vorangegangen sein; aber es ist nicht bei der Drohung geblieben. Die Strafe ist wirklich vollstreckt worden. Die davon Betroffenen waren vor allem Jungfrauen, und zwar solche, die das Virginitätsgelübde abgelegt hatten. Diese werden in beiden Berichten genannt (*αὐτοπαρθένοι ἀσκήτριαι — παρθένοι ἅγιαι Θεοῦ*); nur der kürzere Bericht fügt noch als Opfer des Urteilsspruches «Frauen von höchster Keuschheit» hinzu. Erwähnenswert ist folgende Differenz in den beiden Berichten: der längere Bericht schreibt *παρὰ τῶν προσηκόντων θεσμῶν*, der kürzere *πέρα τῶν προσηκόντων*. Beide Male geht diese Notiz auf das *ἐμπαροινεῖν* d. h. auf die Mißhandlung, die ein Mehr oder Weniger gestattet, und die hier das Maß des Zulässigen überschritten hat. Vgl. Dig., 48, 18, 10, 3: tormenta moderata; 48, 18, 7: quaestionis modum magis est iudices arbitrari oportere: itaque quaestionem habere oportet, ut servus salvus sit vel innocentiae vel supplicio

1) Lipomannus, Vitae S. S. priscor. patr., Ven. 1551, Tom. VII, Fol. 44.
2) Violet, a. a. O., S. 43 f

u. a. St. Diese Beziehung der Notiz ist im längeren Bericht ohne weiteres klar; aber auch für den kürzeren muß sie festgehalten werden. Auf keinen Fall darf diese Notiz auf die Einstellung der Jungfrauen ins Bordell mitbezogen und in ihr ein Urteil des Märtyrers, resp. des Schriftstellers über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit dieser Verfügung gefunden werden. Denn hier würde es sich um ein Entweder- Oder (also vielmehr *παρὰ τοὺς προσήκοντας θεσμούς*, wie es im Schluß desselben Satzes heißt: *παραινῶν μὴ παρὰ φύσιν τολμᾶν κατὰ τῶν τοῦ Θεοῦ δούλων*) handeln und nicht um ein Mehr oder Minder, d. h. in diesem Fall um ein über das Herkömmliche und Statthafte hinausgehendes Mehr (*πέρα τῶν προσηκόντων*). Trotzdem bleibt die Differenz bemerkenswert. Euseb. hatte zuerst (nach meiner Auffassung des Verhältnisses der beiden Schriften) geschrieben *παρὰ τῶν προσηκόντων θεσμῶν*. Im Zusammenhang damit steht der Hinweis auf des Aedesius Kenntnis der römischen Bildung, d. h. doch vor allem der römischen Rechtswissenschaft. Der Syrer des Cureton (aber nicht der des Assemani) spinnt diesen Gedanken weiter aus und erzählt von Aedesius: da er große Gelehrsamkeit besaß, konnte er ihm (sc. dem Hierokles) auf Grund der Gesetze nachweisen, daß er sie überschritten hatte. Später ist Euseb. zweifelhaft geworden, ob solche *θεσμοί* wirklich existieren; er verallgemeinert daher in der kürzeren Ausgabe den Ausdruck in *πέρα τῶν προσηκόντων* und läßt den Hinweis auf des Aedesius Kenntnis der römischen Bildung fort.

11. Cap. 7, 1 führt nach Caesarea, § 3 (zusammen mit § 1) in den November d. J. 307. *ἡγεμών* (7,2) und *δικαστής* (7,4) ist Urbanus (7, 5). In dem Bericht über das Martyrium des Domninus gibt Euseb. in § 4 eine Schilderung der von Urbanus verübten Grausamkeiten. Eine Erwähnung von Frauen oder Jungfrauen findet sich hier nicht. Dies Schweigen fällt auf, sowohl wegen der übrigen Fülle der erzählten Bestrafungen wie besonders wegen des Hinweises auf eine nur an Männern vollziehbare Schändlichkeit. Das hier Vermißte ergänzt der Syrer Curetons durch seinen Bericht über «das Bekenntnis des Domninus im fünften Jahre der Verfolgung in unseren Tagen in der Stadt Caesarea». (Die Überschriften sind wahrscheinlich aus dem Original übernommen). Hier findet sich der Satz (Violet, S. 58): Doch bei den Männern konnte sich sein böser Grimm nicht be-

ruhigen, sondern er bedrohte auch das weibliche Geschlecht mit Qualen; so überlieferte er drei Mädchen[1] den Schändern zur körperlichen Entehrung.

Je nachdem man die kürzere oder längere Recension zuerst abgefaßt sein läßt, wird man bei diesem Satz von einem Zusatz in dem längeren Text oder von einer Auslassung in dem kürzeren reden. Es ergibt sich aber auch hier wieder die Wahrscheinlichkeit, daß Eusebius zuerst die umfangreichere Schrift verfaßt hat. Denn in ihr erzählt er unmittelbar nach der Notiz über die 3 Jungfrauen von anderen, ἑτέρας, ἄλλας, die ins Gefängnis geworfen wurden (Men., Synax.). Dieses Femininum hat er, da er von einem Bericht über die Behandlung des weiblichen Geschlechtes überhaupt absah, in der kürzeren Ausgabe ins Masculinum (ἑτέρους) verwandelt.

Aber warum ließ er die Notiz aus? Ich vermute, weil er von den dreien keinen Namen zu geben wußte. Der Hinweis auf das Schicksal der drei genügte in dem längeren, für heimische Leser berechneten Buch; er wäre nichtssagend gewesen in dem Anhang zu einer allgemeinen Kirchengeschichte[2].

Der Bericht selbst stimmt vollständig in das bereits bekannte Bild. Es sind Jungfrauen, die im Strafvollzug von dem zuständigen Richter ins Bordell eingestellt werden.

12. Cap. 8 führt uns ins 6. Jahr der Verfolgung (§ 1) und bietet zunächst das Martyrium zweier Jungfrauen (§ 5 ff). Nach § 9 betrifft das nächste Martyrium (*τὸ ἐπὶ τούτῳ μαρτύριον*) den hl. Paulus, der *κατὰ μὲν τὴν αὐτὴν ταύταις ὥραν ὑπὸ*

---

1) Violet sagte mir, daß der syrische Text die Übersetzung «Jungfrauen» ebenso zulasse wie die Übersetzung «Mädchen». Euseb. hat also *παρθένους* geschrieben. Der ursprüngliche Text liegt wahrscheinlich vor in dem auch von Violet herangezogenen Menaeum Bartolomaei (5. Ausg. Ven. 1890) und in dem von Delehaye in den A. S. (propyl. ad Nov.) 1902 herausgeg. Synaxarion Constant. e cod. Sirmond., beide Male unter dem 5. November.

Men.: *Καὶ παρθένους τρεῖς πορνοτρόφοις ἀκολάστοις ἐκδίδωσι· καὶ ἑτέρας δεσμοῖς κατείργνυσι.*

Synax.: *Καὶ παρθένους τρεῖς ἀκολάστοις πορνοτρόφοις ἐκδίδωσι· καὶ ἄλλας δεσμοῖς καθείργνυσιν.*

2) Vgl. in demselben § den Bericht über den *σεμνὸς καὶ ἱερὸς πρεσβύτης*, der in der längeren Recension namenlos war, in der kürzeren *Αὐξέντιος* heißt.

μίαν ἀπόφασιν τὴν ἐπὶ θανάτῳ fiel. Sein Tod wird in § 12 auf den Juli datiert; wir stehen also im Sommer des Jahres 308. Procurator von Palästina ist Firmilian (§ 1), der Nachfolger des Urbanus. Nach § 4 ist ein Trupp Gefangener aus Gaza eingeliefert worden. Den einen werden die linken Beine gebrochen und die rechten Augen ausgebohrt, wie es schon in § 1 bei Märtyrern aus der Porphyritis geschildert wurde[1]. Bemerkenswert und für das Folgende bedeutsam ist es, daß in diesem ersten Fall über diese grausamen Verstümmelungen ausdrücklich bemerkt wurde: *Φιρμιλιανὸς . . . ὡς ἂν ἐκ βασιλικοῦ νεύματος προστάττει.* Noch grausamer wird ein zweiter Teil der Gefangenen aus Gaza behandelt. § 5 setzt dann ein: *ἐξ ὧν μία τις, τὸ μὲν σῶμα γυνή, τὸν δὲ λογισμὸν ἄῤῥην, πορνείας ἀπειλὴν μὴ ἐνεγκοῦσα, εἰποῦσά τι ῥῆμα κατὰ τοῦ τυράννου ὡσὰν οὕτως ὡμοῖς δικασταῖς τὴν ἀρχὴν ἐπιτετραφότος, πρῶτον μὲν μαστίζεται, εἶτα δὲ μετέωρος ἐπὶ τοῦ ξύλου γενομένη τὰς πλευρὰς αἰκίζεται.*

Die Gazenserin (§ 8) wird nun *ἐκ προστάξεως τοῦ δικαστοῦ* aufs grausamste gequält, § 6. Valentina aber aus Caesarea, *ὁμοίως τῇ προτέρᾳ τὸν τῆς παρθενίας ἐπανῃρημένη σκοπόν*, vermag diese Behandlung nicht mit anzusehen und wendet sich aus dem Volkshaufen mit heftigen Worten *πρὸς τὸν δικαστήν.* Sie wird ergriffen und soll opfern. Mit Gewalt zum Opfertisch geschleppt, wirft sie diesen samt dem darauf befindlichen Feuerbrande mit dem Fuße um. Der Richter, wütend wie «ein wildes Tier», läßt sie grausam foltern, dann mit jener ersten zusammenbinden und den Flammen übergeben.

Aus diesem Bericht ist folgendes hervorzuheben. Es ist wieder eine Jungfrau, die das Los der Schande vor sich sieht. Der ganze Proceß, also auch die Androhung der Schändung, geschieht vom Statthalter aus, der — wenigstens bei der Verschärfung der Bergwerksstrafe durch besonders grausame Verstümmelungen — wie auf Kaiserlichen Befehl handelt. Der Anwendung der Strafe geht die Drohung voraus. Es behält bei der Drohung sein Bewenden, weil die Märtyrerin durch eine Majestätsbeleidigung den Richter zu sofortiger Hinrichtung provociert. Valentina erfährt überhaupt keine Androhung der Stupration, weil sie durch ihre sakrilegische Handlung sogleich das Leben verwirkt. Die

1) Vergl. Mommsen, Strafrecht, S. 982.

vorläufige Internierung einer Verurteilten ist also in Firmilians Augen doch noch eine geringere Härte als die unverzügliche Abführung zum Feuertode nach vorangegangener schwerer Folterung. Die Antwort auf die Androhung der Stupration, die bei Potamiaena (Nr. 7, S. 18 a. E.) nur als gottlos im Sinn der Heiden bezeichnet wurde, wird hier inhaltlich mitgeteilt; sie bestand in einer Schmähung gegen den Kaiser.

Der Bericht des Syrers über «das Bekenntnis des Paulus, der Valentina und der Ennatha im sechsten Jahr der Verfolgung in unseren Tagen» stimmt bei bedeutend ausführlicherer Darstellung in allen wesentlichen Stücken mit den Angaben der kürzeren Recension überein (Violet, S. 60 ff). Er bietet aber den Namen der Märtyrerin — Ennatha (in anderer Überlieferung z. T. zu Thea geworden) und nennt als Schauplatz Lud, griechisch Diocaesarea [1].

2. Acta martyrum sincera et passiones.

Mit Eusebius ist die Grenze erreicht, bis zu der von den kirchlichen Autoren zuverlässige Angaben über die Vorgänge aus den Verfolgungszeiten zu erwarten sind. Für unsere Untersuchung fließt aber noch eine zweite Quelle, die ungemein reich, aber gerade durch ihren Reichtum ungemein schwer benutzbar ist: die Acten der Heiligen. Sie sind in einer Fülle vorhanden, daß der einzelne sich in ihnen verliert. Es bot sich daher in ihrer Sammlung und Sichtung eine dankenswerte Aufgabe für eine ständige Körperschaft. Die Jesuiten sind es, die seit dem Jahre 1643 in der Bearbeitung dieses Riesenunternehmens stehen.

---

1) Hier liegt freilich ein Irrtum vor; Lud (Lydda — Act. 9, 38) hat später den Namen Diospolis erhalten. — Bei flüchtiger Lectüre scheint es, daß Euseb. in seinem Auszug die geschilderte Scene in Caesarea sich abspielen läßt. Das ist aber factisch nicht der Fall. Deutlich hebt sich § 4 von dem Vorhergehenden ab, mit ihm nur durch eine lose Zeitangabe (*ὧν κατὰ πόδας*) verbunden. Euseb. fügt diesen Bericht gerade hier an, weil ein Teil der Gazenser genau die im vorhergehenden (§ 1) ausführlich geschilderten Strafen erleidet. Der Schauplatz dieser Vorgänge wird nicht genannt. Aber das eine ergibt sich bereits aus diesem Bericht, daß es Caesarea nicht sein kann. Er würde sonst nicht (§ 8 Schl.) über Valentina haben schreiben können: *τὴν δ'ἑτέραν ἰστέον ἀπὸ τῆς Καισαρέων ὡρμῆσθαι.*

Die von ihnen herausgegebenen Bände acta sanctorum machen, soweit sie reichen, zusammen mit den Analecta Bollandiana den Gebrauch anderer Sammlungen, wie des Simeon Metaphrastes, Mombritius, Surius, Assemani überflüssig und bilden das eigentliche Forschungsland für Untersuchungen über Märtyrer und Heilige. Aber der Umfang dieser Foliobände steht nicht im rechten Verhältnis zu dem Umfang des Historisch-Zuverlässigen, das sie enthalten. Zumal bei einer Einzeluntersuchung wie der vorliegenden macht sich dieses Mißverhältnis stark geltend. Die Arbeit, alle vorliegenden Bände auf die hier aufgeworfene Frage hin durchzuprüfen, würde sehr groß sein; der Ertrag an gesichertem Material dagegen würde diesem Aufwand nicht entsprechen. Deshalb bleibt es für alle, die der alten Kirchengeschichte ihr Interesse zuwenden, dankenswert, daß der Benedictiner Ruinart sich der Mühe einer kritischen Sichtung des vorhandenen Materials unterzog und im Jahre 1689 seine sincera acta primorum martyrum herausgab. Diese Sammlung in der Regensburger Ausgabe von 1859 ist die Fassung, in der jene zweite Quelle hier benutzt werden soll. Ruinart bietet 5 Fälle, die in Betracht kommen. Die Furcht, daß durch diese Beschränkung auf Ruinart Wesentliches übergangen sein könnte, ist nicht berechtigt. Le Blant hat vergeblich versucht, in dem von Ruinart nicht aufgenommenen Material echte Acten zu finden. Neumann (a. a. O. S. 276 f) kann mit Recht behaupten: «200 Jahre sind seitdem (sc. seit Ruinart) vergangen und eine methodische Kritik der Martyrologien gestattet jetzt wohl größere Sicherheit des Urteils über Personen, von denen wir gar keine Acten oder doch keine echten besitzen, aber die Zahl der brauchbaren, zusammenhängenden Texte will sich für das Urteil ruhiger Leute nicht recht erweitern und das Ansehen Ruinarts wird noch in Zukunft dadurch steigen, daß man so wenig über ihn hinauskommt.» Eher ist die andere Sorge berechtigt, daß auch von Ruinart noch das eine oder andere Stück von zweifelhafter Echtheit aufgenommen sein möge. In der Tat haben Harnack-Preuschen aus jenen 5 Fällen 2 ausgeschieden und die darüber vorliegenden Acten für verdächtig erklärt. Betrachten wir zunächst die auch von ihnen als echt angenommenen Acten.

1. Passio Pionii. Sie lag bisher in einer ganzen Reihe lateinischer Handschriften vor. Neuerdings hat sie v. Gebhardt auf

Grund eines neuen Fundes in griechischer Urschrift ediert[1]. Es ist kein Zweifel, daß wir in diesen Acten wesentlich die «*γραφή*» besitzen, die bereits dem Eusebius vorlag und von ihm (h. e. IV, 15, 47) charakterisiert wird. Auch über Smyrna als den Ort der Passion besteht allgemeine Einstimmigkeit, auf Grund der Acten und der Angabe Euseb.'s (IV, 15, 46). Eine Differenz herrscht dagegen über die Zeit jener Passion. Eusebius a. a. O. bringt sie in engste Verbindung zum Martyrium des Polykarp (*ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας*), also in die Zeit des Marc Aurel oder — nach Waddington in «Mem. de l'Instit. Imp.» 24. Par. 67 — des Antoninus Pius. Die Acten lassen dagegen den Pionius dulden *ὄντος τοῦ διωγμοῦ τοῦ κατὰ Δέκιον* (Cap. 2) und datieren zum Schluß ausdrücklich sein Martyrium nach dem Proconsulat des Julius Proklus Quintilianus und dem Consulat des Kaisers Caius Mesius Quintus Traianus Decius und des Vitius Gratus (Cap. 23) auf den 12. März d. J. 250; ebenso in den Versionen. Eine Vereinigung beider Angaben ist unmöglich. Die Entscheidung zwischen ihnen muß bei ihrer unbestreitbaren Echtheit zugunsten der Acten ausfallen. Für Euseb.'s irrtümlichen Ansatz findet sich auch eine Erklärung in seiner Notiz, daß er die Passio Pionii neben anderen smyrnensischen Martyrien in derselben *γραφή* gefunden habe, die den Brief der Gemeinde in Smyrna über den Tod ihres Bischofs enthielt. Aus dieser literarischen Zusammengehörigkeit scheint Eusebius eine geschichtliche Gleichzeitigkeit gemacht zu haben. Zu diesem Irrtum kann ferner eine Notiz der Acten mitgewirkt haben, wonach Pionius am 23. Februar, dem Todestage Polykarps, verhaftet worden ist (Cap. 2).

Pionius wird mit seinen Genossen von dem *νεωκόρος* Polemo verhaftet und verhört. Der lateinische Text erklärt diese Amtsbezeichnung mit aedituus und gibt dem Polemo noch einige Büttel höherer Gerichtshöfe bei. Soviel steht fest, daß es sich um eine Verhaftung kraft obrigkeitlicher Gewalt und um eine amtliche Vernehmung handelt, wie denn über dies Verhör auch ein officielles Protokoll[2] aufgenommen worden ist (Cap. 9), das eben die Grundlage unserer Acten bildet (vgl. Cap. 19 f). Während

1) Archiv f. slav. Philolog. Berlin, 1896, Bd. XIII.
2) Vgl. Mommsen, Strafrecht, S. 516, Anm. 1.

dieses Verhörs spielt sich folgende Scene ab: Sabina, die mitverhaftete Schwester des Pionius, lächelt. *ὁ νεωκόρος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἶπον· «γελᾷς»; ἡ δὲ εἶπεν «ἐὰν ὁ θεὸς θέλῃ, ναί· χριστιανοὶ γάρ ἐσμεν. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν πιστεύουσιν ἀδιστάκτως γελάσουσιν ἐν χαρᾷ ἀιδίῳ.» λέγουσιν αὐτῇ· «σὺ μὲν ὃ οὐ θέλεις μέλλεις πάσχειν· αἱ γὰρ μὴ ἐπιθύουσαι εἰς πορνεῖον ἵστανται.» ἡ δὲ εἶπεν· «τῷ ἁγίῳ θεῷ μελήσει περὶ τούτου.»* Sabina ist unverheiratet. Sie wird einmal *ὁμολογήτρια* genannt, aber nie virgo. Kommt ihr diese Bezeichnung nicht mehr zu? Nichts deutet darauf hin. Es scheint fast probabler, daß nur ihres geringen Standes wegen dies epitheton ornans unterblieben ist; sie war eine Sklavin gewesen und stand immer noch in Furcht, wieder in die Hände ihrer heidnischen Herrin zu fallen[1]. Möglich ist auch, daß dieser Ehrentitel fehlt, weil ihn auch die zugrunde liegenden und z. T. wörtlich übernommenen, im Amtsstil abgefaßten Gerichtsakten nicht hatten. Über Sabinas weiteres Schicksal geben die Acten keine Auskunft. Aber trotz dieses Mangels bleibt die angeführte Stelle bedeutsam. Denn hier ist die Einstellung ins Bordell nicht nur als Drohung hingestellt, sondern als allgemein übliche Praxis oder als rechtlicher Grundsatz. Christinnen, die ihr Christentum nicht preisgeben mögen — das sind die *μὴ ἐπιθύουσαι* — verfallen dem lupanar. Daß diese Strafe schwer empfunden wird, ist den Richtern bekannt: Sabina wird leiden müssen, *ὃ οὐ θέλει*. Aber auch diesem drohenden Los gegenüber behält Sabina ihren christlichen Gleichmut, wie ihre Antwort zeigt. Auch Potamiaena hatte in derselben Situation eine Antwort gegeben, die nichts von Furcht verriet (S. 18 u. 28). Sie war den Heiden als sacrileg erschienen. Sacrilegisch ist Sabinas Antwort gerade nicht; aber unverständlich mußte sie den Heiden erscheinen.

2. Ebenfalls auf amtliche, durch öffentliche «Notare» bewirkte Aufzeichnungen gehen die Acten der Agape, Chionia, Irene etc. zurück. Leider fehlt der griechische Grundtext. Baronius (in den Annalen zum Jahre 304 — num. 40 — und in den Noten zum Martyrologium Romanum — 3. Apr. —) nennt sie pura atque sincera, prout a notariis excepta fuerunt; Ruinart (S. 423) vera et genuina acta proconsularia. Auch [Harnack-]

1) Vgl. Mommsen, Strafrecht, S. 962, Anm. 3.

Preuschen nehmen sie als echt an (Geschichte der altchristl. Lit. 1^2 S. 822); ebenso Harnack, Chronol. der altchristl. Lit. II S. 475. Der Anfang der Acten gibt den Ort des Martyriums — die Stadt Thessalonich; der Schluß gibt die Zeit — 1. Apr. 304. Die Märtyrerinnen sind offenbar Jungfrauen, obgleich auch ihnen dieser Titel nicht erteilt wird. Wie bei Sabina (S. 31) mag das Fehlen dieser Bezeichnung in den amtlichen Verhandlungen und Protokollen hierfür die Erklärung bieten. Eine Ausnahme bildet Eutychia, die aus der Ehe mit ihrem inzwischen verstorbenen Manne ein Kind zu erwarten hat. Der Proceß gegen sie wird darum vertagt[1]. Die Verhandlung wird geleitet von Dulcetius und amtlich protokolliert. Die Christen sind angeklagt, den Genuß heidnischen Opferfleisches — gegen das Kaiserliche Edict — verweigert zu haben. In der Verhandlung bleiben sie sämtlich in gleicher Weise bei ihrer Weigerung und ihrem Bekenntnis zum Christentum. Trotzdem wird ohne jeden ersichtlichen Grund in ihrer Behandlung ein Unterschied gemacht. Zwei, Agape und Chionia, werden nach nochmaliger, aber ebenfalls vergeblicher Aufforderung zur Verleugnung mit den poenae dignae, d. h. mit dem Feuertode bestraft. Die übrigen, nämlich ein Mann und drei Frauen, unter ihnen Irene, verbleiben zunächst im Kerker. Bis auf Irenes weiteres Schicksal berichten die Acten nichts von dem, was dann geschehen ist. Das Interesse, das bei der Niederschrift oder der Überlieferung der vorliegenden Acten waltete, beschränkt sich durchaus auf die drei Christinnen Agape, Chionia und Irene, sei es, weil nur sie aus Thessalonich stammten, wie der Eingang vermuten läßt, sei es, weil sie als leibliche Schwestern zusammengehören, wie denn das weitere Verhör mit Irene diese nahe leibliche (nicht nur geistliche) Verwandtschaft klarlegt. Nach dem Feuertode der beiden Schwestern wird nämlich Irene wieder vorgeführt. Der Richter kann bei ihr ein zweites todeswürdiges Vergehen gegen einen Kaiserlichen Befehl feststellen: in ihrem Besitz sind christliche Schriften gefunden worden, deren Existenz sie zuvor abgeleugnet hatte. Gleichwohl macht er nochmals den Versuch, sie von ihrem Glauben abzu-

1) Vgl. Mommsen, Strafr. S. 397, Anm. 4. Da es sich um einen Proceß mit voraussichtlicher Capitalsentenz handelt, kommt auch in Betracht Mommsen, ebenda, S. 911.

bringen. Irene aber bleibt standhaft. Trotz alledem und trotzdem, daß bei den beiden erstgenannten der zweiten Verweigerung des Gehorsams die Todesstrafe auf dem Fuße gefolgt war, will er nicht, daß sie eodem modo e vita sic repente discedere, sondern «per satellites ipsos et Zosimum publicum carnificem in lupanari nudam statui praecipio, e palatio singulis diebus panem unum sumentem, satellitibus ipsis non permittentibus te illinc discedere». Die Acten berichten, daß ihr auch an dieser Stätte nichts Schimpfliches widerfahren sei. In diesem Punkte bewährt sich die Güte der Acten: sie berichten nichts von Wundern und wunderbarer Errettung der gefährdeten Irene, sondern führen in schlicht-religiöser Weise ihre Bewahrung zurück auf die Gnade des hl. Geistes, der sie beschützte. Bald wird Irene wieder vorgeladen und befragt, ob sie noch immer in ihrem Trotz verharre. Auch diesmal bleibt Irene standhaft. Dulcetius verurteilt sie darauf wegen fortgesetzten Ungehorsams gegen einen Kaiserlichen Befehl zur «poena digna» d. h. zum sofortigen Feuertode. Das vom Richter selbst niedergeschriebene[1] Urteil lautet: quoniam Irene Imperatorum iussui parere diisque immolare noluit; quin immo nunc quoque in Christianorum ordine ac religione perseverat: hac de causa, ut antea duas eius sorores, ita et ipsam viventem nunc comburi iubeo. Das Urteil wird vollstreckt.

Diese ausführlichen Proceßacten gestatten mit großer Sicherheit einige Beobachtungen, durch welche bereits früher gemachte Wahrnehmungen ihre Bestätigung erhalten. Zunächst ist es wieder der Richter, der officielle Beamte, der im Gang des Processes die Einstellung ins Lupanar anordnet. Er tut es bei Irene, nicht bei Agape und Chionia, trotzdem alle drei die gleiche Schuld contrahiert haben und auch im Proceß ihrer christlichen Überzeugung gleiche Treue bewahren. Es darf daher als feststehend betrachtet werden, daß der Richter zu diesem Schritt berechtigt, aber nicht verpflichtet war. Im vorliegenden Proceß ist es eine gewisse Milde, die der Richter Irene gegenüber mit ihrer Einstellung ins Lupanar walten läßt. Er will sie dadurch zur Raison bringen; diese Einstellung ist in seiner Hand wie ein Foltermittel, den Trotz der Angeklagten zu brechen und sie doch noch der Wohltat einer Begnadigung auf Grund des erwarteten

1) Vgl. Mommsen, a. a. O., S. 447 f.

Gesinnungswechsels teilhaftig zu machen. In menschlicher Sympathie möchte er ihr die poena digna ersparen, die er erst über die unheilbar verstockte und dauernd ungehorsame verhängt. Die Acten sind zu ursprünglich, um diese psychologische Begründung des richterlichen Verfahrens zu verwischen und aus der vom Richter gewollten Milde nach dem Sinn christlicher Leser eine raffinierte Bosheit zu machen.

3. Die letzten in Betracht kommenden Acten, die einen berechtigten Anspruch auf Echtheit erheben, handeln von der Jungfrau Theodora. Ruinart gibt sie S. 428 ff unter dem Titel: acta ss. Didymi et Theodorae virginis nach einer alten lateinischen Übersetzung und verglichen mit dem griechischen Text. Ein griechischer Text ist abgedruckt in den Acta Sanctorum, April., III pag. LXIII ff. [Harnack]-Preuschen rechnen sie zu den echten Acten (a. a. O. S. 822); Harnack (Chronologie II, S. 476) hält sie für einen Roman. Die Acten geben in der Tat Anlaß zu einer verschiedenen Beurteilung. Ihr erster Teil, der die Proceßverhandlung gegen Theodora etwa bis zu ihrer Einstellung ins Lupanar enthält, ist von unbestreitbarer Echtheit. Der Gang der Verhandlung, die termini, die gestellten officiellen Fragen beweisen, daß hier ein wirklicher Proceß mit Treue geschildert oder ein amtliches Protokoll mit Gewissenhaftigkeit benutzt ist. Anders steht es mit dem zweiten Teil, der Theodoras Befreiung durch den als Soldaten verkleideten Christen Didymus und die deshalb erfolgende Verurteilung und Hinrichtung des mutigen Befreiers enthält. Dieser zweite Teil, der für den Verfasser und die Leser hauptsächlich, für uns dagegen eigentlich gar nicht in Betracht kommt, ist von einem Christen offenbar strenger Richtung geschrieben (der scheinbare Soldat spricht: in diabolicis vestimentis ingressus sum). Auch er ist alt. Ambrosius kennt und benutzt ihn schon (vgl. S. 42). Ruinart hat mit der behaupteten und in einzelnen Fußnoten nachgewiesenen literarischen Abhängigkeit des Ambrosius durchaus recht. Baronius war in den Noten zum röm. Martyrolog. vom 28. Apr. derselben Meinung. Später änderte er seine Ansicht (in den Annalen zum Jahr 309, num. 32) und fand Zustimmung bei Papebroche. Mir scheint aber die Sache nicht so einfach zu liegen, daß die Benutzung der Acten durch Ambrosius entweder bejaht oder verneint werden kann. Wie schon gesagt, hat Ruinart bewiesen, daß Ambrosius

den zweiten Teil gekannt hat. Es bedarf zu diesem Beweise nur einer Nebeneinanderstellung der parallelen Abschnitte. Aber für den ersten Teil hat er diesen Beweis nicht gebracht. Zum ersten Teil bringt er überhaupt nur zwei Parallelstellen aus Ambrosius (Not. 3 und 4), und diese beiden Stellen lassen keine directe literarische Abhängigkeit erkennen. Diese Beobachtung würde nichts bedeuten, wenn die Acten von Anfang bis zu Ende einen einheitlichen Charakter trügen; sie bedeutet aber etwas, wenn ohnehin schon zwei heterogene Teile in den Acten hervorgetreten sind. Es läßt sich sodann geradezu wahrscheinlich machen, daß Ambrosius den ersten Teil nicht gekannt hat. Die Acten beginnen: in civitate Alexandria; Ambrosius: Antiochiae nuper. Ruinart will diese Differenz erklären als einen lapsus memoriae. Aber diese Erklärung würde nur dann ausreichen, wenn diese Differenz der einzige Fehler wäre. Das ist aber nicht der Fall. Die Acten geben den Namen des Richters — Proculus oder, wenn dieser Name nach Papebroches Vermutung aus Proconsul verderbt ist, Eustratius, wie ihn der griech. Text, das röm. Martyrol. und Surius haben, und auch den Namen der Märtyrerin — Theodora. Ambrosius redet nur von einer virgo quaedam und läßt den Richter weder mit noch ohne Namen auftreten, sondern erzählt ganz allgemein: viderunt, coeperunt, iubent ohne Benennung eines bestimmten Subjects. Es kommt noch etwas hinzu. In den Acten erklärt der Richter ganz officiell (iudex dixit): Iusserunt Imperatores vos, quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Es muß hier ein Citat aus einem Kaiserlichen Erlaß vorliegen oder mindestens vom Redactor der Acten gemeint sein. Denn diese Bestimmung kehrt noch einmal mit denselben Worten wieder. Iudex dixit: . . . Imperatores statuerunt vos, quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Über die Bedeutung dieses Satzes wird noch zu handeln sein. So viel ist aber klar: wer diesen Satz zweimal in den Acten gelesen hat, kann nicht folgendes schreiben: Producitur puella, duplex professa certamen, et castitatis et religionis. Sed ubi viderunt constantiam professionis, metum pudoris, paratam ad cruciatus, erubescentem ad adspectus, excogitare coeperunt quemadmodum specie castitatis religionem tollerent, ut cum id abtulissent, quod erat amplius, etiam id eriperent, quod reliquerant Aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui iubent. Quomodo

deos suos colunt, qui sic vindicant? Nicht der Richter ist es, der verhandelt, sondern das unbestimmte Subject: «man». Und die Prostituierung der Confessorin geht nicht zurück auf einen Kaiserlichen Befehl, sondern auf einen spontan entstandenen Gedanken dieses unbestimmten Subjects. Darum handelt es sich auch nicht um eine allgemeine Regel, sondern um einen einzelnen Fall. Hier ist wirklich geändert worden, was nur geändert werden konnte. Der kritische Befund lautet also dahin, daß Ambrosius den zweiten Teil der Acten benutzt, den ersten aber in der uns vorliegenden, den Gang des Processes wiedergebenden Weise nicht gekannt hat. Erwägt man nun, daß dieser erste Teil für den christlichen Leser und Schriftsteller ziemlich bedeutungslos war, daß aber ein großes kirchliches, religiöses und menschliches Interesse sich an den zweiten Teil knüpfte, nämlich an Theodoras Einstellung ins Lupanar und wunderbare Befreiung aus demselben, sowie an das Schicksal des Retters, dann wird die Vermutung wahrscheinlich, es habe dem Ambrosius der zweite Teil allein, etwa mit einer kurzen, den Teil I summarisch wiedergebenden Einleitung vorgelegen. Vielleicht hatte dieser Hauptteil in der von Ambrosius benutzten Recension auch noch einen Schluß erhalten: wenigstens erzählt Ambrosius, daß Theodora mit ihrem Retter um die Krone des Martyriums gestritten habe, die dann beiden zuteil wurde (vgl. S. 42). Doch ist es möglich, daß Ambrosius diese Nachricht aus mündlicher Quelle hat; denn er leitet sie mit «fertur» ein: fertur puella ad locum supplicii concurrisse, certasse ambos de nece. Es läßt sich hier ein interessanter Blick tun in die allmähliche Ausgestaltung kirchlicher Märtyrergeschichten.

Teil II erzählt, wie Theodora eingestellt wird und Gott um Rettung anfleht. Der erweckt auch in einem christlichen Bruder, namens Didymus, den Plan zu einem doppelt verdienstlichen Werk; Didymus will sich selbst das Martyrium erwerben und durch sein Martyrium die Integrität der Jungfrau bewahren. Er legt Soldatenkleidung an und erreicht durch diese Maske als Erster Zutritt zu der neuen Insassin des Hauses. Vor Theodora offenbart er sich und seinen Plan. Sie wechseln die Kleidung. Unangefochten verläßt Theodora das Haus. Didymus bleibt zurück und bekennt dem Nächsteintretenden, der vor dem unerwarteten Anblick eines Mannes an dieser Stätte erschrickt, seine Tat. Dadurch erfährt der Richter das Vorgefallene und

läßt Didymus kommen. Dieser bleibt standhaft im Bekenntnis seines Glaubens; den gegenwärtigen Aufenthaltsort der Theodora will und kann er nicht angeben. Daraufhin läßt ihn der Richter in grausamer Weise hinrichten.

Dieser Teil ist für unsere Zwecke bedeutungslos. Seine Zuverlässigkeit kann also dahingestellt bleiben. Die Handlung erscheint etwas romanhaft. Dieselbe Situation und auch der Kleiderwechsel als Mittel der Errettung finden sich bei Hippolyt-Palladius (vgl. S. 12 u. 14). Andererseits ist nichts in der Darstellung, was direct als unmöglich in Anspruch genommen werden müßte.

Viel unmittelbarer erweist der erste Teil seine Authenticität. Er beginnt sofort mit dem Verhör, das der Richter in Alexandrien mit der freigeborenen christlichen Jungfrau Theodora anstellt. Die heimische Obrigkeit gibt ihr das beste Zeugnis[1]. Sie ist bisher unverheiratet geblieben, weil sie freiwillig Christo zu lieb auf die Ehe verzichtet hat. Der Richter versichert ihr zweimal mit denselben Worten, daß iusserunt Imperatores vos, quae estis virgines, aut. diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Aus Mitleid mit ihrer schönen Erscheinung und in Rücksicht auf ihre vornehme Herkunft hat er Geduld mit ihr. Er will sie auf gütlichem Wege zur Besinnung bringen. Er sucht zu überreden. Er droht, sie wie eine Sklavin foltern zu lassen. Er stellt ihr die Ausführung jenes Kaiserlichen Befehls in Aussicht — gleichzeitig zur Abschreckung der ceterae mulieres (zu beachten ist das »mulieres», wie in den vorigen Acten auch die Jungfrauen bezeichnet wurden). Sie antwortet, daß erzwungene Schande in den auf das Herz sehenden Augen Gottes keine Schande sei. Da greift der Richter zu einem letzten Mittel: er gibt ihr drei Tage Bedenkzeit; um einen Druck auf sie zu üben, stellt er sie während dieser drei Tage ins Lupanar, garantiert ihr aber auf ihre Bitte völlige Integrität. Als auch dieser letzte Versuch an Theodoras Festigkeit fehlschlägt, läßt der Richter der Gerechtigkeit freien Lauf. Perducta est itaque ancilla Dei in meritorium.

Die Acten enthalten keine Angabe über das Jahr des Martyriums. Die Amtszeit des Richters Proculus oder Eustratius läßt sich auch anderweitig nicht ermitteln. Dagegen kann ein Zweifel daran nicht bestehen, daß dies Martyrium in die letzte

1) Diese Charakterzeugnisse, meist laudationes, sind dem römischen Strafproceß eigentümlich. Siehe Mommsen, Strafrecht, S. 411 und 441.

große Verfolgung der Kirche gehört. Dafür sprechen die Allgemeinheit der Verfolgung — vgl. die ceterae mulieres, für die Theodora zum abschreckenden Beispiel werden soll — und der Erlaß über die Behandlung der Jungfrauen, der von mehreren Kaisern gemeinsam ausgegangen ist. Denn man wird das iusserunt Imperatores in diesem Sinne verstehen müssen, während es an sich ja auch einen wiederholten Befehl mehrerer zeitlich aufeinander folgender Kaiser bedeuten könnte. Ferner weist in eine jüngere Zeit auch die auf die Person des Richters deutende Versicherungsformel des Provincialbeamten Lucius: per claritatem tuam.

Bis auf das noch näher zu besprechende Edict bieten diese Acten nichts Neues, sondern fügen sich ganz in das uns bekannte Bild ein. Es ist der Richter, der verhandelt. Er möchte nicht gern scharf vorgehen und versucht zunächst die Kunst der Überredung. Er droht dann. Ja, er greift hier zu einem äußersten Mittel — zu einer Probeeinstellung ins Lupanar auf drei Tage, die eine letzte Bedenkzeit darstellen sollen. Erst als alles erfolglos bleibt, führt er den Kaiserlichen Befehl aus.

Welches ist dieser Kaiserliche Befehl? Er wird zweimal in pointierter Weise ausgesprochen. Jusserunt [Statuerunt] Imperatores vos, quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Zwei Momente in diesem Edict sind uns bereits von früher her vertraut. Einmal die Beschränkung des Befehls auf Jungfrauen. Was in fast allen angeführten Fällen als übliche Praxis beobachtet werden konnte, wird hier direct ausgesprochen: nur Jungfrauen verfallen dem Schimpf der Prostituierung. Bekannt ist uns auch die Anschauung, die der heidnische Richter über diese Schmach und Unbill (iniuria) hegt. Sie ist nicht eigentlich die entsprechende Strafe für das begangene Verbrechen des Sacrilegs und der laesa maiestas; die poena digna ist doch eigentlich immer nur die schwerste Form der Todesstrafe, der Feuertod, dem regelmäßig die Geißelung vorangeht[1]. Sie stellt vielmehr — wenn sie auch den Charakter der Strafe nicht entbehrt — vor allem noch ein Mittel dar, den Trotz der Angeklagten zu brechen, und zwar ein so furchtbares Mittel, daß meist schon die Androhung dieses Mittels als Schreckmittel wirkt. Irgendwie kommt diese Anschauungsweise auch in dem

1) Siehe Mommsen, S. 923, 4.

angeführten Erlaß zum Ausdruck. Die zweite Seite der Alternative, vor die die Jungfrauen gestellt werden, heißt: iniuria meritorii provocari. Heumann in seinem Handlexikon zu den Quellen des röm. Rechts gibt keine Stelle, an der das Wort «provocare» einfach «bestrafen» bedeutete. Vielmehr trägt dies Wort auch in der Rechtssprache, soweit es nicht der terminus für jede Appellation geworden ist, immer etwas von dem ihm in der klassischen Literatur eignenden Begriff des «Reizens», «Lockens», «Herausforderns» an sich. Also die Jungfrauen sollen durch ihre Einstellung in das öffentliche Haus gereizt werden, natürlich zum Aufgeben ihres Trotzes und zum Abfall von ihrem Glauben. Neu dagegen ist in dem Erlaß die Bestimmung, daß so verfahren werden muß. Der Erlaß kann nicht anders verstanden werden, und auch der Richter hat ihn so aufgefaßt. Zweimal spricht er es aus, daß er trotz all seines Mitleids diesen Kaiserlichen Befehl ausführen müsse, weil er sich sonst selbst wegen Ungehorsams gegen ein Kaiserliches Gebot strafbar mache. In den bisherigen Fällen stand die Anwendung dieses Verfahrens in dem Belieben des Richters. Wenn nun dies wiederholt geübte Verfahren solchen Anklang gefunden hat, daß es durch Kaiserlichen Erlaß den Richtern obligatorisch gemacht worden ist, dann muß dieser Erlaß allerdings in die letzte Zeit der großen Verfolgung gehören, freilich noch in die Periode, da mehrere Regenten herrschen (vgl. den Plural Imperatores). In jener Zeit würde er möglich sein, denn damals nahm die Feindschaft gegen die christliche Kirche die gehässigsten und abstrusesten Formen an. Und wiederum würde bei dieser Annahme es nicht verwunderlich sein, daß der Erlaß resp. seine Anwendung uns nicht mehr entgegentritt. So würde zugleich ein neuer Grund für die oben schon begründete späte Ansetzung der Acten gefunden sein.

Aber ist dieser Erlaß wirklich ergangen? Der Erlaß selbst würde das größte Novum sein, das die vorliegenden Acten bieten. Eine abschließende Antwort wage ich nicht zu geben. Zu erwägen ist, daß auch zur Zeit des Septimius dies Verfahren plötzlich an verschiedenen Orten zugleich (vgl. S. 17 nebst Anm.) auftaucht wie auf ergangene Instruction und ferner, daß Firmilian (vgl. S. 27) i. J. 308 die grausamen Verstümmelungen — infolge deren es dann zu der Bedrohung einer Jungfrau

kommt — der Bergwerksstrafe hinzugefügt hat *ὡς ἐκ βασιλικοῦ νεύματος*.

B. Nacheusebianisches und Verdächtiges.

1. Autores ecclesiastici.

Eusebius selbst bietet in dem 324/5 geschriebenen 10. Buch seiner h. e. aus der letzten Zeit der Verfolgung noch eine Stelle, die wohl zu dem hier behandelten Gegenstande gehört, für unsere Untersuchung selbst aber belanglos ist. X, 8, 13 ruft er über Licinius aus: *οἵους δ' ἐφηῦρεν ἐπὶ τούτοις ὁ μισάνθρωπος κατὰ μηδὲν ἠδικηκότων ἐξορισμούς, οἵας εὐπατριδῶν καὶ ἀξιολόγων ἀνδρῶν ἀπαγαγάς, ὧν δὴ τὰς κουριδίας ἀποζευγνὺς γαμετὰς μιαροῖς τισὶν οἰκέταις ἐφ' ὕβρει πράξεως αἰσχρᾶς παρεδίδου, ὅσαις δὲ αὐτὸς ὁ ἐσχατόγηρως γυναιξὶν ὑπάνδροις, παρθένοις τε κόραις ἐμπαροινῶν, τὴν ἀκόλαστον τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἐπιθυμίαν ἐπλήρου*. In § 12 hatte Eusebius berichtet, daß Licinius alles Recht aufhob und himmelschreiendes Unrecht kraft seiner Machtfülle legalisierte. So wäre es wohl möglich, daß sein Verfahren gegen christliche Jungfrauen (und Frauen) seinen eigenen *διατάξεις* (§ 11) entsprach. Aber selbst wenn sich dies wahrscheinlich machen ließe, so würde hieraus nichts für die Rechtslage der früheren Zeit folgen, da eben die licinianische Verfolgung nach § 11 und 12 eine eigene Episode in dem Kampf zwischen römischem Staat und Christentum darstellt. Es bleibt jedoch nach des Eusebius Schilderung noch immer die andere Möglichkeit bestehen, daß Licinius seinem Verfahren überhaupt keine allgemeine Anordnung zugrunde legte, sondern nur zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit einen schändlichen Mißbrauch von seiner Gewalt machte.

Als Eusebius dies Bild malte, kannte er die Schilderung welche Lactanz von Maximian entworfen hatte. Dieser schreibt in de mortibus persecutorum, Cap. 8: Iam libido in homine pestifero non modo ad corrumpendos mores, quod est odiosum et detestabile, verum etiam ad violandas primorum filias. Nam quacunque iter fecerat, avulsae a conspectu parentum virgines statim praesto. Cap. 21: matresfamilias ingenuae ac nobiles in gynaeceum rapiebantur. Cap. 27: mulieres corruptae, virgines violatae. Cap. 38: Bericht über Schändungen. Nur können diese

Stellen für uns nicht in Betracht kommen, da es nicht ersichtlich ist, daß es sich hier um Christinnen handelt.

In der Reihe der Autoren, bei denen sich eine Erwähnung des hier behandelten Gegenstandes findet, würde jetzt Basilius zu hören sein. In der unter seinem Namen gehenden Schrift *περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ διαφθορᾶς ἀφορμῆς* findet sich (Cap. 52) eine Stelle über die *ἐν τοῖς δυσγμοῖς ἑκάστου παρθένου. διὰ τὴν περὶ τὸν νυμφίον πίστιν ἀσεβῆσαν ἀνθρώπους ὑβρίσαι.* Der Verfasser erzählt, daß Christus den einen ihre Integrität bewahrte, indem er den Anschlag der Lüstlinge durch ein Wunder zunichte machte. Die andern mußten freilich das Schlimmste über sich ergehen lassen, aber sie erduldeten es gleichsam mit erstorbenem Körper ohne jede Gefühlserregung und bewahrten sich dadurch wenigstens ihre seelische Virginität. Soweit der Bericht. Er ist für unsere Zwecke inhaltlich wertlos. Bemerkenswert würde nur sein, daß der berühmte Vorkämpfer mönchischen und jungfräulichen Lebens von den zur Schande verurteilten christlichen Jungfrauen überhaupt redet und ihre Zahl offenbar für groß genug hält, um über ihr Los Betrachtungen anzustellen. Aber auch dies einzige bedeutungsvolle Moment der citierten Stelle fällt hin, wenn der Verfasser der Schrift eben nicht der berühmte Basilius ist, sondern ein obscurer und noch späterer Autor. Und daß diese Schrift nicht vom Basilius geschrieben ist, ist von Tillemont bewiesen worden und wird jetzt allgemein zugegeben.

Weitere Beiträge zu der vorliegenden Frage liefern erst Ambrosius und Johannes Chrysostomos — beides Männer, die die Verfolgungszeit der Kirche nicht mehr miterlebt haben.

1. Etwa im Jahre 377 stellte Ambrosius auf Bitten seiner hochverehrten Schwester Marcellina mehrere zur Empfehlung der Virginität gehaltene Predigten zu drei kurzen Büchern de virginibus zusammen, die er der Schwester widmet. In Lib. II Cap. 4 erzählt er folgendes: Antiochiae nuper virgo quaedam fuit. Mit großer Schönheit ausgestattet und von vielen begehrt, gelobt sie in der Frömmigkeit ihres Herzens Virginität. Ecce persecutio. Die Jungfrau wird vorgeführt und vor eine schreckliche Alternative gestellt. Aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui iubent. Ambrosius setzt hinzu: quomodo deos suos colant, qui sic vindicant? aut quemadmodum ipsi vivunt, qui ita iudicant?

Opfern kann sie nicht; folglich ducitur puella Dei ad lupanar. Daraufhin suchen sich viele in dies Haus zu drängen; Einlaß verschafft sich zunächst aber ein Mann in der Kleidung eines Soldaten. Der Jungfrau gegenüber aber gibt er sich als Christen zu erkennen, der gekommen ist, sie zu retten. Auf seine Bitte wechseln sie die Kleidung. Als Soldat verkleidet verläßt die Jungfrau unangefochten und unberührt das Haus. Der Zurückgebliebene bekehrt noch den nächsten eintretenden Lüstling und wird dann ergriffen und verurteilt. Die glücklich Gerettete vermag das nicht zu ertragen und streitet mit ihrem Retter um die Krone des Martyriums, die zuletzt beiden gemeinschaftlich zuteil wird.

Es ist die uns aus den Acten (vgl. S. 34) bereits bekannte Geschichte Theodoras, nur hier völlig zum Roman ausgestaltet; Ambrosius berichtet Rede und Gegenrede im Lupanar, ja selbst die Monologe der Jungfrau, und gibt dem Ganzen einen erbaulichen Schluß. Bemerkenswert bleibt jedoch, daß er, der ehemalige Statthalter der mailändischen Provinz, der nur durch 70 Jahre von der letzten großen Vorfolgung getrennt ist, den Satz zu schreiben vermag: aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui iubent. Nicht die Tatsächlichkeit des Vorgangs oder des ergangenen Urteils zieht er in Frage, sondern die Gottesverehrung und die persönliche Lebensführung der Richter, die mit einer solchen Urteilsfällung sich verträgt.

Über des Ambrosius Verhältnis zu den Acten und über den in den Acten enthaltenen historischen Kern vgl. S. 34 ff.

2. Bemerkenswert sind des Ambrosius Mitteilungen über das Martyrium der Jungfrau Sotheris, die irgendwie mit seiner Familie verwandtschaftlich verbunden ist, und über die er daher wohl eine Familientradition besitzt. In de virgin. III, 38 wendet er sich an die Schwester mit der Frage: qui enim fieri posset, ut sancta Sotheris tibi non esset mentis auctor, cui auctor est generis? Er berichtet an dieser Stelle von ihr nur: denique ... gladium, quem quaerebat, invenit. Eingehender spricht er über ihr Geschick in der Schrift exhortatio virginitatis, die wohl aus dem Jahre 393 oder 394 stammt. Cap. 12 bezeichnet er sie als domesticum piae parentis exemplum und als eine nobilis virgo, welche maiorum prosapia, consulatus et praefecturas parentum sacra posthabuit fide und fährt dann fort: immolare iussa non acquievit: quam persecutor immanis palmis caedi praecepit, ut tenera

virgo dolori cederet aut pudori. At illa ubi audivit hanc vocem, vultum aperuit, soli invelata atque intecta martyrio: et volens iniuriae occurrit vultum offerens, ut ibi martyrii fieret sacrificium, ubi solet esse tentamentum pudoris. Gaudebat enim dispendio pulchritudinis periculum integritatis auferri. Der Sotheris geschieht nichts Schimpfliches; aber sie weiß es (vgl. gaudebat) und Ambrosius weiß es auch, daß periculum integritatis und tentamentum pudoris ihr gedroht haben. Zeit und Ort des Martyriums sind unbekannt.

3. Noch eine Märtyrerin ihres Glaubens und ihrer Keuschheit nennt Ambrosius in de virgin. III, 7 und in dem Brief an Simplicianus (ep. XXXVII, bei Migne, Bd. 16, col. 1093, Cap. 38). Leider sind es dogmatische Zusammenhänge, innerhalb deren diese kurzen historischen Reminiscenzen gebracht werden. An der ersten Stelle fragt Ambrosius: quid de earum meritis existimandum sit, quae se praecipitavere ex alto vel in fluvium demerserunt, ne persecutorum inciderent manus, cum scriptura divina vim sibi Christianam prohibeat inferre. Als Beispiel führt er an: Sancta Pelagia apud Antiochiam quondam fuit, annorum fere quindecim, soror virginum et ipsa virgo. Diese war primo domi classico persecutionis inclusa, cum se a praedonibus fidei vel pudoris circumsideri videret, absente matre et sororibus, vacua praesidio, sed Deo plenior. Nach reiflicher Überlegung fertur ornasse caput, nuptialem induisse vestem. Durch freiwilligen Tod — Ambrosius erzählt den Hergang nicht genauer — entzieht sie sich dem drohenden Geschick. Ast ubi detestandi persecutores ereptam sibi viderunt praedam pudoris, matrem et sorores coeperunt quaerere. Die genannte Briefstelle fügt nichts Neues hinzu; sie lautet in des Verfassers rhetorischer Art: quid autem sublimius sancta Pelagia, quae vallata persecutoribus, priusquam tamen in eorum conspectum veniret, aiebat: volens morior, nemo me continget manu, nemo oculo protervo violabit virginem, mecum feram pudorem, mecum incolumem verecundiam.

Über Pelagia selbst wird erst zu handeln sein, wenn auch des Chrysostomos Bericht vorgeführt sein wird. Für die Ansicht, die Ambrosius über das Schicksal christlicher Jungfrauen während der Verfolgung hatte, kommt noch in Betracht de lapsu virginis consecratae, Cap. 4, falls diese Schrift überhaupt von Ambrosius herrührt. Der Autor apostrophiert eine Gefallene, die das Gelübde der Virginität gebrochen hat, und läßt sie von der hl.

Thekla, die redend auftritt, zurechtgewiesen werden: Sed dictura es forsitan: non potui sustinere, quia carnem fragilem circumferebam. Respondebit tibi beata Thecla cum suis innumerabilibus sociis: et nos eadem carne amictae fuimus, nec tamen plenum propositum castitatis nostrae aut fragilitas carnis potuit mutilare aut saevitia tyrannorum potuit per varia tormenta deicere.

Diese Stelle ist natürlich nur beweisend für die Meinung des Verfassers, nicht für die romanhaften Erlebnisse der hl. Thekla.

4. Johannes Chrysostomos liefert 2 (3) Homilien über zwei uns bereits aus anderen Quellen bekannte Martyrien. Was diese Homilien durch ihren rhetorischen Charakter an historischem Wert verlieren, das gewinnen sie durch die Situation, in der sie gehalten worden sind. Sie behandeln antiochenische Märtyrer und sind, wie ihr ganzer Tenor zeigt, vor der antiochenischen Gemeinde gehalten worden. Daraus ergibt sich ein einigermaßen günstiges Präjudiz für die historische Zuverlässigkeit der Angaben, die sie enthalten. Mit der Feststellung des Ortes, wo sie gehalten wurden, erledigt sich auch die Frage nach ihrer Abfassungszeit. Die antiochenische Wirksamkeit des Chrysostomos fällt in die Jahre 386—398. Eine nähere Fixierung des Ursprungsjahres der beiden Homilien, die wiederholt versucht worden ist, erübrigt sich für unsere Zwecke.

Die eine Lobrede ist gehalten *εἰς τὰς ἁγίας μάρτυρας Βερνίκην καὶ Προσδόκην παρθένους καὶ Δομνίναν τὴν μητέρα αὐτῶν* am Gedächtnistage der Heiligen und betrifft den Fall, der uns S. 20 f beschäftigte. Chrysostomos bestätigt vollständig den kurzen Bericht des Eusebius und fügt nur manches Detail hinzu, von dem es allerdings zweifelhaft ist, ob es eine Bereicherung und Verbesserung jenes Berichtes darstellt. Wie er die Namen der drei zu geben weiß, so nennt er auch als den Ort, wo die drei Zuflucht suchten, Edessa. Eusebius hatte kurz berichtet, daß man aus Mißgunst auf ihre bevorzugte Lage sie aufspürte und alles daran setzte, sie nach Antiochien zurückzubringen. Dort fallen sie dann in die Hände der Soldaten. Bei Chrysostomos wird das tragische Los der Frauen zu einer Familientragödie. Er weiß von einem Befehl zu berichten, der durch Vermittlung der Richter im Reiche verbreitet wird, wonach die (heidnischen) Väter ihre (christlichen) Kinder zu denunzieren und

vor Gericht zu stellen haben. Auf Grund dieses Erlasses geht Domninas Gatte mit militärischer Begleitung nach Edessa und nimmt seine Frau und Töchter gefangen. Auf dem Rückweg erfolgt die uns bekannte Katastrophe. Chrysostomos will wissen, daß man gerade bis zur Stadt Hierapolis gekommen war, als sich den Frauen die Gelegenheit zur Ausführung ihres Planes bot. Um die Soldaten vor dem Vorwurf zu schützen, daß sie ihre Gefangenen hätten entfliehen lassen, legen die drei ihre Schuhe am Ufer des Flusses nieder. Der Redner legt sich (§ 7) schließlich selbst die Frage vor: *ἀλλὰ τίνος ἕνεκεν οὐκ ἦλθεν εἰς τὸ δικαστήριον ἡ γυνή*; und gibt die Antwort: *οὐκ ἐφοβεῖτο, μή τις αὐτῇ διορύξῃ τὰς πλευράς, ἀλλ᾽ ἐδεδοίκει, μή τις τῶν θυγατέρων διαφθείρῃ τὴν παρθενίαν.*

5. Die andere Homilie ist gehalten *εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Πελαγίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ.* Eine zweite bedeutend kürzere Homilie in S. Pelagiam ist nur lateinisch vorhanden. Sie bietet nichts Neues und macht den Eindruck einer Kompilation aus der größeren Rede; wahrscheinlich stammt sie überhaupt nicht von Chrysostomos. Pelagias Schicksal ist uns bereits aus Ambrosius (S. 43) bekannt. Allein im Haus gelassen, sieht sie sich plötzlich von Soldaten umgeben, die sie vor den Richter schleppen wollen. Weil sie keinen anderen Ausweg findet, erbittet sie sich eine kurze Frist, um in ihrem Gemach die Kleidung wechseln zu können. Sie selbst wundert sich, daß ihr diese Erlaubnis arglos erteilt wird. Denn, sagt der Redner, *πολλαὶ ἴσως καὶ εἰς κρημνὸν ἑαυτὰς ἀφῆκαν καὶ εἰς πέλαγος ἔῤῥιψαν καὶ ξίφος διὰ τοῦ στήθους ἤλασαν καὶ βρόχον ἀνῆψαν καὶ πολλῶν τοιούτων δραμάτων ὁ καιρὸς ἔγεμεν ἐκεῖνος.* Bräutlich geschmückt entzieht sie sich durch einen Sprung vom Dach des Hauses ihren Verfolgern. Chrysostomos betont, daß sie sich nicht vor der Folter, auch nicht vor dem Martyrium fürchtete. *ἀλλ᾽ ἐδεδοίκει, μὴ τὸν τῆς παρθενίας ἀπολέσῃ στέφανον.* Und wieder: *εἰ μὲν γὰρ ἦν καὶ τὴν παρθενίαν διασώσασθαι καὶ τῶν τοῦ μαρτυρίου στεφάνων ἐπιτυχεῖν, οὐκ ἂν παρῃτήσατο τὴν εἰς τὸ δικαστήριον εἴσοδον. ἐπειδὴ δὲ ἀνάγκη θατέρου πάντως ἦν ἐκπεσεῖν, ἐσχάτης ἐνόμιζεν εἶναι ἀνοίας, παρὸν ἑκατέρας αὐτῇ τῆς νίκης ἐπιτυχεῖν, ἐξ ἡμισείας στεφανωθεῖσαν ἀπελθεῖν.*

Das weitere Schicksal der Familie, der sich nach Ambrosius nunmehr die Wut der Verfolger zuwandte, wird hier nicht er-

wähnt. Dagegen bringen beide Autoren Andeutungen, daß Pelagia Braut war. Aus einer Stelle in der Predigt läßt sich schließen, daß sie denunziert worden war — vielleicht vom eigenen heidnischen Bräutigam, den sie nicht erhört hatte. Zu einer richterlichen Verhandlung ist es nicht gekommen; denn Pelagia fand den gesuchten Tod. So sind wir bei der Verwertung dieses Falles ausschließlich auf Pelagias Ansicht über den zu erwartenden Verlauf des Processes angewiesen. Beide Autoren stimmen darin überein, daß Pelagia eine Gefahr für ihre Virginität fürchtete; der Pseudo-Chrysostomos legt ihr die Worte in den Mund: stuprum metuo. Ist diese Befürchtung, das Motiv ihres verzweifelten Schrittes, begründet gewesen? In diesem Fall erübrigt sich vielleicht eine solche Frage ganz. Usener (Legenden der Pelagia, Bonn 1879, Festschrift) hat es wahrscheinlich gemacht, daß die Erzählung über Pelagia eine Legende ist. Es bliebe dann als Resultat dieser Berichte nur die Feststellung, daß Ambrosius und Chrysostomos nach ihrer Kenntnis der damaligen Rechtslage und des damaligen Proceßverfahrens die Furcht einer angeklagten christlichen Jungfrau vor der Schändung als berechtigt und als hinreichendes Motiv zu einem Selbstmord ansahen.

2. Acta martyrum.

Ruinart bietet noch zwei hierher gehörige Acten, die aber von [Harnack-]Preuschen (Gesch. der altchristl. Lit. S. 827 und 830) zu den verdächtigen gezählt, von Harnack (Chronolog. II. S. 469, Anm. 1 u. S. 480) für unglaubwürdig erklärt werden und darum hier nur einer gewissen Vollständigkeit wegen ihrem Inhalt nach kurz erwähnt werden sollen.

1. Die acta Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae virginis berichten, daß in der decianischen Verfolgung die 16jährige Jungfrau Dionysia in Lampsacus ihren Unwillen über die Schwachheit eines sog. Lapsus laut äußerte. Sie wird ergriffen und zum Proconsul Optimus geführt, vor dem sie ihren christlichen Glauben bekennt. Darauf der Proconsul: tu sacrifica, ne turpiter te illusam vivam incendam. Als die Drohung fruchtlos bleibt, tunc proconsul tradidit eam duobus iuvenibus corrumpendam. Aber noch unberührt wird sie in der Nacht durch die himmlische Lichtgestalt eines Jünglings befreit. Sie findet dann doch ihren

Tod durch Enthauptung, als sie zu den Leichen zweier gesteinigter Brüder eilt.

Die von Harnack a. a. O. geltend gemachten Bedenken sind so schwerer Art, daß eine Verwertung dieser Acten als einer geschichtlichen Urkunde über die in ihnen erzählten Vorgänge nicht mehr in Betracht kommt.

2. Eigenartig ist die Passio sancti Theodoti Ancyrani et septem virginum. Die lateinische Übersetzung stammt von Papebroche, der den griechischen Text von dem vatikanischen Bibliothekar Leo Allatius erhielt. Der Autor — Nilus — gibt sich als Freund des Theodotus und als Augenzeugen seines Martyriums, ist aber im übrigen völlig unbekannt. Auch von dem Martyrium des Theodotus oder der sieben Jungfrauen Tecusa, Alexandra, Phaine, Claudia, Euphrasia, Matrona, Julitta weiß keines der älteren lateinischen Martyrologien zu berichten. Die Passio selbst kann dies allgemeine Schweigen nicht aufwiegen, denn sie enthüllt sich dem kritischen Betrachter als das mit großer Phantasie geschriebene Werk eines Dichters. Franchi de' Cavalieri (in den Studi e Testi Nr. 6, 1901) hat unter Preisgabe des Schlusses die Zuverlässigkeit der Erzählung im großen und ganzen retten wollen; aber Harnack hat ihm gegenüber in der Theol. Lit.-Zeit. von 1902, Nr. 12, den novellistischen Charakter der Schrift nachgewiesen. Hat er hierdurch dieser Passio die Glaubwürdigkeit genommen, so hat ihr der Bollandist Delehaye (acta Bolland., XXII, 1903, S. 320 ff) sogar mit gewichtigen Gründen die von ihr selbst behauptete Abfassung durch einen Mitgefangenen des Märtyrers abgesprochen. Hiernach kann diese Passio nicht mehr als hinreichende Bezeugung des von ihr erzählten Martyriums gelten.

Die Passio ist gestellt auf den letzten Abschnitt der großen Verfolgung unter Maximin, wie Harnack erkannt hat (nicht auf deren Anfang unter Diocletian i. J. 303 — so Ruinart). Als Schauplatz wählt sie Ancyra. Hier fällt Theodotus in die Hände des Consulars Thotecnus, weil er die Leichen jener sieben Jungfrauen aus einem See geborgen und in einem Grabe bestattet hat. Sie waren wegen der Treue gegen ihren christlichen Glauben in jenem See ertränkt worden. Zuvor aber hatte der Gewalthaber sie foltern lassen und der Schmach preisgegeben. lascivis adolescentibus denique tradi violandas iussit. Freilich war es ihnen durch flehentliches Bitten und durch den Hinweis auf ihr

hohes Alter von fast 70 Jahren gelungen, die Jünglinge von jeder Gewalttat abzubringen und ihre Ehre zu bewahren. Aber ein anderer Schimpf wartete ihrer: sie sollten Priesterinnen der Diana und Minerva werden und die Götzenbilder am Tage der Göttinen im See waschen. Wegen ihrer beharrlichen Weigerung dies zu tun wurden sie selbst in die Tiefe versenkt. — So weit dieser Teil des umfangreichen, flüssig geschriebenen Berichts.

3. Martyrologium Hieronymianum (et Romanum).

Außer den kirchlichen Schriftstellern und den Acten der Märtyrer würden für unsere Untersuchung noch die Martyrologien in Betracht kommen. Sie bilden freilich eine Quelle, die nur mit größter Vorsicht benutzt werden darf. Denn es wird noch vieler Arbeit bedürfen, ehe auf diesem schwierigen Gebiet sichere Resultate gewonnen sind. So viel darf aber mit Bestimmtheit behauptet werden, daß auch intensive Beschäftigung aus dem gegenwärtig vorhandenen Material nichts herausfinden kann, was für die vorliegende Untersuchung einen brauchbaren Beitrag liefern würde. Denn es steht fest, daß die älteste und daher zuverlässigste martyrologische Compilation, welche uns zugänglich ist, nur den Namen des Märtyrers, sowie Ort und Tag seines Martyriums enthielt, während wohl die früheren, aber verloren gegangenen Schichten nähere Angaben boten. Die Erwähnung einer vorangegangenen Einstellung ins Lupanar oder Stupration würde also — wenigstens der Regel nach — hier ebensowenig zu suchen sein, wie die Mitteilung der Todesart. Gregor d. Gr. schreibt nämlich i. J. 598 an den Patriarchen Eulogius von Alexandrien (Greg. epist. VIII, 29 der edit. Benedict. — bei Migne, Bd. 77, col. 931): Nos autem paene omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus, atque quotidianis diebus in eorum veneratione missarum solemnia agimus. Non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur. Duchesne vermutet in diesem Band, den Gregor in Händen hatte, das sog. martyrologium Hieronymianum (lib. Pontif. I p. CI, not. 1) la dernière partie de la phrase nos autem — ponitur décrit un martyrologe, et vraisemblablement celui, qui porte le nom de S. Jérôme. Harnack hat die Zusammenstellung dieses Werkes in die Regierungszeit Sixtus III (432—440) gelegt. Vgl. hierzu

Harnack in der Theol. Lit. Zeit., 1888, 350 ff. Ich gebe daher im folgenden aus diesem ältesten lat. Martyrologium die Namen und Todestage der Jungfrauen, über deren schimpfliche Behandlung andere Quellen berichten, und zwar benutze ich die Ausgabe von de Rossi und Duchesne in den Acta SS., Nov., tom II, p. 1 ff (1894).

Um diese trockenen Namen zu beleben, stelle ich daneben die Notizen des jüngsten lat. Martyrologiums, des martyrologium Romanum von 1584 (und zwar autore Caes. Baronio, Rom. 1586). Geschichtliche Wahrheit zu bieten, können diese Notizen freilich für sich nicht in Anspruch nehmen; es würde in jedem Fall erst die zugrunde liegende Quelle gesucht werden müssen. Doch steht bei den drei hierher gehörigen Stellen die Sache so, daß sie schon durch innere Unmöglichkeiten sich als unzuverlässig erweisen.

Lucia.

Martyrologium Hieronymianum, Id. Decemb.			Martyrol. Rom., Id. Dec.
Cod. Bern.	Cod. Eptern.	Cod. Wissenb.	
In dieser alten Recension — für sich abgedruckt als Cod. Bern. 289 in den Acta SS., tom. 13. Octob. — fehlt leider der Schluß von XI. Kal. Dec. an. Sie hat aber a. d. VIII. Id. Febr.: Seracusa passio sanctae Luciae virginis.	siracussa civitate siciliae nativitas sanctae lucae virginis.	seracusa ciuitate siciliae nativitas sanctae lucae uirginis.	Syracusis in Sicilia natalis sanctae Luciae virginis et martyris, in persecutione Diocletiani: quam cum lenones, quibus iubente Paschasio consulari tradita erat, ut a populo castitati eius illuderetur, ducere vellent, nullatenus eam movere potuerunt, nec funibus additis nec boum iugis plurimis: deinde vero picem, resinam, fervens oleum nil laesa superans, tandem gladio in gutture percussa martyrium consummavit.

Die Acten der hl. Lucia finden sich bei Surius (de probatis Sanctorum vitis, 1570 ff), 13. Dec., und erzählen in der Tat, daß der Richter die Märtyrerin ins Bordell abführen läßt. Aber diese wundersüchtigen Acten stehen auf demselben tiefen Niveau geschichtlicher Zuverlässigkeit wie die Notiz des martyr. Rom.

Agnes.

Martyrologium Hieronymianum			Martyrol. Rom.
Cod. Bern.	Cod. Eptern.	Cod. Wissenb.	
hat das Fest und seine Octave um einen Tag früher.			
XIII. Kal. Febr.	XII. Kal. Febr.		XII. Kal. Febr.
Rome Passio sanctae Agnetis virginis.	romae sanctae agnae virginis.	Romae passio agnetis virginis.	Romae passio sanctae Agnetis virginis, quae sub praefecto Urbis Symphronio ignibus iniecta, sed iis per orationem eius extinctis gladio percussa est.
VI. Kal. Febr.	V. Kal. Febr.		V. Kal. Febr.
Rome Sanctae agnetis virginis [de nativitate]. Die Notiz an den Tagen XII. und V. Kal. Febr. ist späterer Zusatz zu der Handschrift.	et romae agnae ingenuinum.	Romae nativitas sanctae agnitis virginis.	Romae sanctae Agnetis secundo.

Auch Agnes scheint eine Bedrohung ihrer Virginität erfahren zu haben. Hieronym., ep. ad Demetr. (Migne, Hieron., I, 996): Beata martyr Agnes, quae et aetatem vicit et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit. Aber trotzdem Hieronymus in demselben Briefe (Cap. 19) von omnium gentium litteris atque linguis in ecclesiis Agnes vita laudata reden kann, ist es nicht möglich, ein Bild von dem gegen sie geführten Proceß zu gewinnen. Die fälschlich unter des Ambrosius Namen segelnden

Acten sind wertlos. Was Ambrosius in seinen echten Schriften (de virg. I, 2 u. 4; de offic. I, 41) und Augustinus in seinen Predigten (273, 6; 354, 5) von ihr berichten, ist allgemein und rhetorisch gehalten. Prudentius, der peristephanon, hymn. 14 ihre Einstellung in lupanar publicum schildert, ist nicht Historiker, sondern beansprucht das Recht dichterischer Freiheit.

Das Martyrol. Roman. weiß natürlich manches zu berichten, was dem mart. Hieron. noch ganz fremd ist. Ich führe an:

Antonina.

V. Non. Mai.: Constantinopoli sanctorum martyrum Alexandri militis et Antoninae virginis, quae in persecutione Maximiani sub praeside Festo ad lupanar damnata et ab Alexandro, qui pro ea ibi remanserat, mutato habitu clam educta cum eo postmodum iussa est torqueri: et ambo simul praecisis manibus in ignem pro Christo iniecti egregio peracto certamine coronantur. Das mart. Hieron. kennt keine constantinopolitanische Antonina und bringt auch keine andere Antonina in Verbindung mit einem Alexander. Dagegen hat es a. d. VIII. Kal. Mart., und zwar

Cod. Bern.: In Nicomedia . . . . Antoninae
Cod. Eptern.: In Nicomedia . . . . Antonianae
Cod. Wissenb.: Item (sc. nativitas) in Nicomedia . . . . Antoninae

und a. d. IIII. Non. Mai.

Cod. Bern.: in Nicomedia Antoninae nimium tortae et variis tormentis afflicte; ab uno bracchio tribus diebus suspensae et in carcere biennio reclusae, a Priscilliano praeside flammis exusta obiit
Cod. Eptern.: nicia civitate nativitas antoninae
Cod. Wissenb.: In nicomedia antoniae.

Die Acten in den Acta SS., Maii tom. I., d. III., p. 385 enthalten den Befehl des praeses Festus: inducite eam in lupanar. Aber sie sind mit ihren wunderbaren Vorgängen und himmlischen Stimmen derartig, daß die bollandistischen Herausgeber sie nicht für alt halten (introd. Nr. 8). Die Erzählung erinnert an die

Geschichte der Theodora, besonders in der Darstellung des Ambrosius (vgl. S. 41 f).

Serapia.

Während das mart. Hieron. eine Serapia überhaupt nicht kennt, gibt das mart. Rom., III. Non. Sept., folgendes: Romae sanctae Serapiae virginis, quae sub Hadriano principe cum esset tradita duobus lascivis iuvenibus et minime potuisset illudi nec postmodum ardentibus facibus inflammari, iussu Berilli iudicis fustibus caesa dehinc gladio decollata est. Die Acten sind meist mit der Passio Sabinae vereinigt: Acta SS., 29 Aug. Sind die Acten gesondert, dann wird Sabina am 29. Aug. und Serapia am 3. Sept. behandelt. Auch hier wieder: praeses . . . iussit duobus iuvenibus lascivis Aegyptiis eam tradi, ut ea per integram noctem uterentur. Ein wunderbares Erdbeben aber errettet sie.

C. Übersicht.

Die Forschung in noch jüngeren Schriftstellern oder Acten verspricht kein brauchbares Resultat. Mit der zeitlichen Entfernung von der Verfolgungszeit der Kirche wächst zwar die Anzahl der Erzählungen über das hier in Rede stehende Verfahren; aber diese Erzählungen sind wertlos, soweit sie nicht auf die eine oder andere der hier gesammelten Quellen zurückgehen und daher hier bereits behandelte Fälle betreffen. Es bleibt also nur übrig, die Überlieferung, soweit sie sich als zuverlässig oder doch wahrscheinlich erwiesen hat, zusammenzustellen.

	Name	Zeit	Ort	Urteilende Instanz	Der Vorgang	Bezeugung
1.	Sejans Tochter	31	Rom	Senat[1]	Schändung	Tacitus, annal. V
2.	Christianae	197	Africa	Statthalter	Internierung (damnat. ad lenonem)	Tertull., apol.

1) Die Verurteilung hängt mit dem Proceß gegen den Vater zusammen, den der Senat entschieden hatte. Über die Kinder heißt es nur: placitum posthac, ut in reliquos Seiani liberos adverteretur (Tac., annal. V, 9 [VI, 9.]). Vgl. S. 77.

	Name	Zeit	Ort	Urteilende Instanz	Der Vorgang	Bezeugung
3.	Jungfrauen und Frauen	202/3	Rom	?	Schändung (παρρησίᾳ φθείρεσθαι)	Hippolyt
4.	1 Jungfrau	202/3	Korinth	Richter	Internierung	Hippolyt — Palladius. Die Geschichtlichkeit dieses Falles wird bestritten.
5.	Potamiaena	203/4	Alexandria	Aquila	Androhung der Schändung	Euseb., h. e.; die Zuverlässigkeit wird ebenfalls angefochten.
6.	Feminae	211	Africa	Statthalter	Schändung (inquinament. carnis)	Tertull., de monog. u. de pudic.
7.	Sabina	250	Smyrna	Polemo	Androhung der Internierung	Passio Pionii
8.	Jungfrauen	253	Africa	Behörde	Schändung und Internierung (corruptela. lupanar)	Cyprian
9.	Irene	304	Thessalonich	Dulcetius	Internierung	acta Agapes etc.
10.	Frauen	306	Orient	Richter (ἄρχοντες)	Androhung der Schändung und Schändung (ἐπὶ φθορὰν ἕλκεσθαι)	Euseb., h. e. VIII, 14
11.	Frauen u. Jungfrauen	306	Alexandria	Hierokles	Internierung	Euseb., de mart. Pal.
12.	3 Jungfrauen	307	Caesarea	Urbanus	Internierung	Euseb., de mart Pal.
13.	Ennatha	308	Diospolis	Firmilian	Drohung der Schändung	Euseb., de mart. Pal.
14.	Theodora	ca. 309	Alexandria	Proconsul?	Internierung	acta Theodorae; die Zuverlässigkeit wird bestritten.

Die gewonnenen Resultate müssen überraschen; sie widersprechen in etwas der hohen Achtung, die die Nachwelt dem entwickelten Rechtsbewußtsein der Römer und der hohen Cultur der römischen Kaiserzeit zu zollen gewöhnt ist. An der Geschichtlichkeit jener Vorgänge ist ein Zweifel nicht mehr möglich. Auch Mommsen a. a. O. erkennt die Tatsachen an. Aber in dem Bestreben, das Volk und das Rechtsleben der Römer von diesem Flecken freizuhalten, führt er diese Ereignisse auf den Übereifer einzelner Beamten zurück. Es muß daher jetzt untersucht werden, ob das Recht und das rechtliche Verfahren nicht doch auch innerhalb seines Rahmens einen Platz bietet für die Erscheinungen, die im I. Teil gesammelt worden sind. Bei der Schwierigkeit der Materie ist es unvermeidlich, die rechtlichen Verhältnisse in breiterer Ausdehnung zu behandeln. Die beste Belehrung auf diesem Gebiet bietet Mommsen selbst in seinem römischen Strafrecht. Schon vor der Veröffentlichung dieses grundlegenden Werkes hat er den Religionsfrevel für sich behandelt in Sybels historischer Zeitschrift, 64. Bd., NF. 28. Bd., 3. Heft.

II. Die strafrechtlichen Verhältnisse.

A. Das Delict.

1. Der christliche Glaube ist bei dem römischen Bürger wie bei dem Bürger jeder anderen Stadt innerhalb des Reiches zunächst Abfall von den heimischen Gottheiten. Der positive Inhalt dieser neuen Religion kommt dabei nicht in Betracht. Wer Christ geworden ist, hat jedenfalls aufgehört, ein Verehrer des angestammten Gottes oder Götterkreises zu sein. Von welcher Gottheit der Abfall geschehen, könnte eigentlich nur für jeden einzelnen Fall besonders nach der Heimat des betr. christgewordenen Abtrünnigen beurteilt werden. Eine derartige Feststellung ist aber niemals nötig. Denn factisch stehen die Götter der einzelnen Städte in einem gewissen Connex. Die verschiedenen Städte, Stämme und Völker sind durch Vertrag oder Unterwerfung der Stadt Rom angegliedert: wie konnte es ausbleiben, daß auch die Götter dieser Städte, Stämme und Völker den altrömischen angeschlossen wurden? Feierlich durch Beschluß oder

schweigend durch die als selbstverständlich betrachtete fortdauernde Verehrung ihrer Gläubigen wurden diese Götter in den römischen Himmel aufgenommen. Waren doch wie die Menschen untereinander, so auch ihre Götter unter sich verwandt. Umgekehrt sind die altrömischen Götter auch in die italischen Städte und in die Provinzen gegangen; denn in der Kaiserzeit ist das römische Bürgerrecht, damit aber auch die Pflicht zur Verehrung der römischen Götter immer weiter erstreckt worden. So existiert im römischen Reich nicht mehr eine Summe einzelner, in ihrem Geltungsbereich auf die engere Heimat beschränkter Götter, sondern ein nationaler Götterkreis und eine nationale Religion. Den nationalen Glauben gibt auf, wer dem Christentum sich zuwendet. Staatliche Pflicht aber des Bürgers ist es, den nationalen Glauben zu bewahren und seine Ceremonien zu beobachten.

Wie es heut in den Landeskirchen Tausende gibt, die dem von diesen Kirchen gepredigten Glauben fremd geworden sind und an dem Cultus sich nicht beteiligen, so ist natürlich in der römischen Kaiserzeit die Zahl der «Dissidenten» groß gewesen. Jene Zeit war eine Übergangszeit. Man fühlte die Unzulänglichkeit des Alten. Das Neue aber zog erst allmählich herauf. In solchen Zeiten gibt es Unzählige, die religiös verarmen. Als correcter Bürger wird mancher die äußere Form noch gewahrt haben, wenn auch deren Inhalt ihm verloren gegangen war. Fehlt jedoch der innere Trieb, so wird allmählich auch die Ceremonie unterlassen, zumal wenn — wie es in Rom meist der Fall war — ein staatlicher Zwang zur Ausübung des Cultus unterbleibt. Diesen Tausenden steht formell der Christ im römischen Reich gleich; auch er ignoriert wie sie den nationalen Cult. Auf den Inhalt des christlichen Glaubens kommt es dabei nicht an.

2. Aber ein Unterschied besteht doch. Der «Dissident» (mit modernem Ausdruck) hat aufgehört, überhaupt ein Gottesverehrer zu sein; der Christ hat den nationalen Cult aufgegeben, weil er einen fremden, mit dem nationalen in keiner Verbindung stehenden angenommen hat. Mithin muß notwendigerweise der Inhalt des neuen Glaubens in Betracht kommen. Es geschieht das zunächst in der äußerlichsten Form: das Christentum ist ein nicht nationaler, ein fremder Glaube. So hat das Christentum aufgehört rein negativ als Vernachlässigung des nationalen Glaubens zu gelten; es ist positiv eine nicht erlaubte, fremde, superstitiöse Religion.

3. Beschäftigte man sich nun einmal erst mit dem Inhalt der neuen Religion, so konnte es nicht ausbleiben, daß man bei ihren Adepten den Tatbestand einzelner specieller Delicte — mit Recht oder mit Unrecht — fand. Wer die Stimmung hegte und bekundete, aus der heraus z. B. die Apokalypse entstanden ist, konnte leicht als nicht concessionierter Wahrsager belangt werden. Die kräftige Parusiehoffnung der alten Christen konnte dem Staat gefährlich erscheinen, weil geeignet die Massen aufzuregen und gegen die bestehende Ordnung aufzureizen. Die Überzeugung von der Kraft des Gebetes bot überraschende Ähnlichkeit mit unerlaubter Magie. Die christliche Bruderliebe wird es schwerlich über sich gewonnen haben, sich in die engen Bedingungen des Vereinsrechts zu schicken, so daß auch Verstöße gegen die auf diesem Gebiet geltenden Bestimmungen sich finden ließen. Zu diesen Vergehen, die sich in der Tat als Begleiterscheinungen der neuen Religion finden ließen, traten dann noch die ungeheuerlichen und unbeweisbaren Anschuldigungen des Incests und des Mordes. Aber auch abgesehen von diesen durch den Haß aufgebrachten Beschuldigungen ist die Lage des Christen so, daß er beständig ein Einschreiten der staatlichen Gewalt zu besorgen hatte.

4. Insoweit teilte das Christentum die Stellung aller jener Religionen, die damals aus dem Osten importiert wurden und in jener Zeit nationaler Decomposition im römischen Reich, selbst in der Stadt Rom, ihre Anhänger fanden. Es sei erinnert an den Cult der Isis, der dea Syria, des persischen Mithras. Bei dem näheren Eingehen auf das Wesen der christlichen Religion, das durch die stets wachsende Zahl ihrer Anhänger herbeigeführt wurde, mußte sich aber bald ein Unterschied der neuen Lehre gegen alle übrigen, auch orientalischen Culte herausstellen. Diesen prinzipiellen Gegensatz gegen alle bestehenden Religionen teilte das Christentum mit dem Judentum. Beim Judentum war diese Sonderstellung schon längst ins öffentliche Bewußtsein getreten. Nun aber war das Christentum, als es in die Erscheinung trat, eng mit dem Judentum verknüpft; die jüdischen Gemeinschaften bildeten die ersten Missionsplätze der christlichen Apostel. Diese äußere Verknüpfung der beiden Religionen erleichterte die Erkenntnis ihrer inneren Verwandtschaft. Es stand bald fest, daß Juden und Christen ἄθεοι waren.

Der Gott der Christen (und auch der nachexilischen Juden)

war nicht national beschränkt. Sein in Anspruch genommenes Herrschaftsgebiet war die ganze Welt und die ganze Menschheit. Er hätte sich, selbst wenn ein solcher Senatsbeschluß möglich gewesen wäre, nicht nach Rom holen und unter oder neben den Capitolinischen Juppiter stellen lassen. Er und seine Anhänger erklärten die nationalen Götter für nichtig, für nicht vorhanden. Als bewußte Leugner aller andern Gottheiten waren die Christen ἄθεοι.

Vor diesem Vorwurf schützte sie auch nicht die Verehrung, die sie doch selbst ihrem Gott zuwandten. Jahwe sowohl wie der Vater Jesu Christi waren geistige Götter, ohne Körper und darum ohne bildliche Darstellung. Die Verehrung einer solchen Gottheit war in den Augen der Heiden kein Cultus.

Besondere Erbitterung erzeugte dieser Atheismus der Christen, weil ihm der Schutz eines eigenen Volkstums fehlte. Der Christengott nannte keine Stadt, keinen Staat sein eigen und trat doch mit dieser unerhörten Prätension auf. Seine Anhänger gewann er aus dem römischen Reich und raubte sie also der zuständigen Gottheit. In diesem Punkt war die Lage des Juden günstiger. Die Juden hatten einst einen eigenen Staat gebildet und damals auch nach römischer Auffassung das Recht zu einer besonderen, selbst exclusiven Religion gehabt. Der Staat hatte aufgehört zu sein; das religiöse Recht aber wirkte nach, da ja auch die Nationalität fortbestand. Deshalb wurde gegen den seiner Abstammung nach jüdischen Mann, der nicht zufällig zum römischen Bürger geworden war, wegen seiner prinzipiellen Feindseligkeit gegen den nationalrömischen Cult nicht eingeschritten. Um so mehr hatten die Christen deswegen zu leiden. Sie waren recht eigentlich die ἄθεοι, die sacrilegi. Ihr Verbrechen ist das crimen laesae religionis.

5. Die Feindschaft gegen die Staatsgötter bedeutet natürlich auch eine Feindschaft gegen den Staat, der unter jener Schutze steht. In dieser Erkenntnis liegt der tiefste Grund für alles Einschreiten gegen die Christen. Denn so tolerant die Römer gegen religiöse Verirrungen waren gemäß dem Satze[1]: deorum iniuriae diis curae, so empfindlich waren sie gegen jeden Angriff auf ihr staatliches Leben. Die Christen sind Feinde des Staates.

1) Des Tiberius; vgl. Tac., ann. I, 73.

In vollster Schärfe ist der Christenglaube als Perduellion gefaßt worden; die technische Bezeichnung des perduellis als eines hostis publicus wird dem Christen beigelegt (Tertull., apol. 2). Es muß Wert auf diese Feststellung gelegt werden wegen der späterhin zu ziehenden Folgerungen, die sich hieraus ergeben. Der perduellis ist der Feind der Gemeinde, des Staates (Ulpian, Dig. 48, 4, 11; Dio 48, 33 — vgl. Mommsen, Strafr. S. 538, Anm. 1). Es bedarf keiner einzelnen feindseligen Handlung; der Christenstand, das nomen, ist ein landesfeindlicher Act.

Es war factisch unmöglich diese Schärfe regelmäßig anzuwenden. Traian schrieb an Plinius, daß die Christen nicht von Staats wegen aufzusuchen seien. Andererseits konnte der Staat seine Beurteilung des Christentums als einer Landesgefahr nicht aufgeben. Der Ausweg bot sich in der Einbeziehung des Christentums in den weiten Begriff des Majestätsverbrechens. Das crimen maiestatis populi Romani imminutae umfaßt jede Verunehrung der Gemeinde und natürlich auch die Perduellion. Aber das Majestätsdelict gestattet eine verschiedenartige processualische Behandlung, die Auswahl unter schwereren und leichteren Strafen, unter Umständen sogar seine Ignorierung. Es war sodann bedeutend leichter, den Christen der Majestätsverletzung als der Landesfeindschaft zu überführen. Denn zur Constatierung eines vorliegenden Majestätsverbrechens genügte vollständig die Stellung des Christen zum Kaiser. Der Kaiser vertritt in seiner Person die maiestas populi; staatsrechtlich ist ja der Principat eine Magistratur des Volkes. Jede Achtungsverletzung dem Kaiser gegenüber ist ein Angriff auf die maiestas populi Romani. Andererseits ist der Kaiser doch vom Volk, überhaupt von den Menschen abgesondert und steht auf der Seite der Gottheit. Ob nun divus oder nur divi filius, es gebührt ihm in irgend einem Grade etwas von göttlicher Ehrung. Im Orient ist der Kaiser immer officiell als Gott aufgefaßt worden. Aber auch in den übrigen Provinzen und in Italien bürgerte es sich allmählich ein, ihm Tempel zu bauen und sein Bild unter den Götterbildern der öffentlichen Tempel und der Hauskapellen aufzustellen. Diese Verehrung des Kaisers, ja selbst nur den allgemein verbreiteten Schwur bei seinem Genius vermochte der Christ nicht zu leisten. Dieser religiösen Verfehlung gegenüber versagte die römische Toleranz; denn der beleidigte Gott war zugleich der Träger der

maiestas populi Romani. Das Religionsverbrechen fiel hier ohne weiteres mit dem Staatsverbrechen zusammen.

Tertullian bezeugt es, daß diese Construierung des Majestätsverbrechens die beliebteste und gebräuchlichste Waffe gegen die Christen gewesen ist.

B. Das Verfahren.

Jeder wohlorganisierte Staat pflegt in seinem Innern auf zweifache Weise gegen die Übertreter seines Willens vorzugehen, auf polizeilichem Wege und auf strafrechtlichem Wege. Polizei und Strafrechtspflege haben denselben Zweck: die im Staate gültige Ordnung aufrecht zu erhalten.

1. Das polizeiliche Einschreiten gegen ungehorsame Bürger ist in Rom wie in allen Staaten die älteste Form staatlicher Repression. Es geschieht von seiten der Magistraturen, die mit dem imperium ausgerüstet sind oder die aus anderen Gründen dies Recht erhalten haben. Cicero de leg. 3, 3, 6 erklärt: magistratus nec oboedientem et innoxium civem multa, vinclis verberibusve coerceto, ni par maiorve potestas populusve prohibessit, ad quos provocatio esto. Der Beamte hat den schuldigen Bürger zu strafen und so durch die Zufügung der Strafe für die Verschuldung eine Vergeltung und für die gestörte Ordnung eine Wiederherstellung zu schaffen. Er hat aber auch den Trotz des Contravenienten zu brechen und durch Anwendung von Zwang den widerstrebenden Willen dem Gesetz zu conformieren. Anders ausgedrückt: Der Beamte hat begangenes Unrecht zu strafen und künftiges zu verhindern. In dieser doppelten Tätigkeit findet die volle Gewalt des römischen Beamten ihren Ausdruck. Diese Gewalt ist zu groß, als daß sie ganz von dem heutigen Ausdruck «Polizei» umfaßt würde; sie soll deshalb mit dem alten technischen Namen der Coercition benannt werden.

Diese römische Coercition war ursprünglich unbeschränkt in ihrem Geltungsbereich, in ihren Zwangsmitteln und in ihrem Verfahren. Die Unbeschränktheit in diesem letzten Punkt ist ihr geblieben; sie gehört zu ihrem Wesen. Es steht durchaus im Belieben des Beamten, ob er nur auf Denunziation hin einschreitet oder selbst nachforscht, ob er den Verdächtigen zu einem Geständnis zwingt oder von dem begangenen Unrecht durch

dessen Notorietät sich überzeugt. Die Überzeugung von dem Vorhandensein einer Verfehlung muß er haben, ehe er einschreitet; aber wie er die Schuld constatieren will, steht in seinem Ermessen.

Der Geltungsbereich der Coercition war ursprünglich so unbegrenzt wie das imperium, aus dem sie fließt. Der Beamte durfte jede Verfehlung vor sein Forum ziehen, soweit ihm nicht ein anderer Beamter mit gleicher oder höherer potestas entgegentrat. Später sind dann dieser Willkür Schranken gezogen worden. Durch Gesetz oder Herkommen sind bestimmte Verfehlungen, meist schwerer Natur — Delicte — bezeichnet worden, gegen welche von Gemeinde wegen eingeschritten werden mußte; mit diesen bestimmten Delicten verband das Gesetz bestimmte Strafen. Die Anwendung dieser Gesetze kann einem Geschworenencollegium oder auch dem Beamten übertragen sein. Aber auch wenn sie in den Händen des Beamten liegt: sie ist nicht mehr Coercition, sondern Strafrechtspflege. — Diese Beschränkung der Coercition hat durchaus in Rom, weniger in Italien und noch weniger in den Provinzen gegolten. Aber selbst in Rom war es nicht ausgeschlossen, daß ein Magistrat coercitiv in das Gebiet eingriff, das eigentlich dem Strafrichter vorbehalten war. Schutz gegen solche Übergriffe bot nur die tribunicische Intercession.

Unter dem Principat mußte notwendigerweise die Coercition wieder erstarken. Der Kaiser hatte ein so gewaltiges imperium, daß er kraft desselben — auch ohne Anwendung bestehender Strafgesetze — seinem Willen überall Geltung verschaffen konnte. Mehr als er selbst haben aber seine Mandatare in den Provinzen, die Statthalter, die bequeme Form der Coercition gebraucht, um die Staatsraison durchzusetzen.

Geleugnet soll nicht werden, daß auch bei strengster Gesetzesbeobachtung manches Vergehen sowohl eine strafrechtliche wie coercitive Behandlung zuläßt; die Wahl des Verfahrens hängt dann durchaus von dem Gesichtswinkel ab, unter dem der Statthalter die Verfehlung betrachtet. Ich erinnere daran, daß seit einigen Jahren in Berlin derselbe Unfug, der sonst von der Polizei geahndet wird, vor den Strafrichter kommt, wenn er zufällig in der Neujahrsnacht angestellt worden ist. Erträglich wird diese Willkür dadurch, daß zwar nicht prinzipiell, aber factisch die Coercition in ihrem Verfahren und in ihren Strafen sich dem ordentlichen Strafproceß möglichst assimiliert haben wird.

Die Zwangsmittel des Beamten waren ursprünglich ebenso unbegrenzt wie sein Machtbereich. Das Provocationsgesetz und die daran sich anschließende Entwicklung haben ihm die Todesstrafe, die Geißelung und die Geldstrafe über eine bestimmte Höhe für den römischen Bürger entzogen; nur im Wege der Urteilsfällung kann er diese Strafen verhängen. Es bleiben ihm als Zwangsmittel die Einsperrung, die Vermögensentziehung, die kleine Mult und die Pfändung. Aber der Statthalter hat über die Nichtbürger die alte unbeschränkte Macht der Magistratur; er darf, wenn er eine Coercition für nötig hält, ohne Proceß jedes Übel über den Missetäter verhängen. Die Sitte redet bei der Auswahl dieser Übel mit, aber die Sitte hat nie eine entscheidende Stimme.

2. Die Strafrechtspflege hat sich, wie bereits angedeutet wurde, aus der Coercition entwickelt durch deren Beschränkung. Entzogen wurde der polizeilichen Willkür das sacrale Gebiet. Es hat sich in Rom ein Sacralrecht entwickelt mit Festsetzung von Sacraldelict und Sacralproceß. Aber unter dem Druck der Staatsomnipotenz ist es so früh wieder untergegangen, daß sich selbst zur Zeit der späteren Republik von ihm nur noch einzelne Überbleibsel, besonders der Vestalinnenproceß, finden. Für unseren Gegenstand, der ausschließlich der Kaiserzeit angehört, fällt das Sacralrecht gänzlich aus.

Auf dem nicht sacralen Gebiet ist die Coercition beschränkt worden durch das Staatsgesetz. Das Gesetz bestimmt die Verletzungen der gültigen Ordnung, gegen welche von Gemeinde wegen eingeschritten werden soll; es ordnet das Ermittelungsverfahren; es setzt eine Strafe fest für den Übeltäter. Wo nach einem solchen Gesetz verfahren wird, findet nicht mehr Coercition, sondern Judication statt.

Die Staatsgesetze gelten nur im Frieden. Für den Kriegszustand bleibt die unbeschränkte Macht des zuständigen Beamten bestehen. Dem wirklichen Kriegszustand gleich steht der Zustand, der unmittelbar in den Krieg überführen kann und daher das Vorhandensein eines militärischen Imperiums fordert. Der Träger eines militärischen Imperiums außerhalb der Stadt, vor allem in den Provinzen, übt unbeschränkte Coercition.

Die staatliche Judication kann eintreten zugunsten eines einzelnen Verletzten, der für die ihm zugefügte Unbill durch

Vermittlung des Staates Ersatz fordert. Dies Gebiet wird umfaßt von dem römischen Privatrecht.

Wir haben es zu tun mit dem römischen Criminalrecht, kraft dessen der Staat selbst durch seine Vertreter von dem Schuldigen Strafe heischt. Nicht ausschließlich, aber hauptsächlich handelt es sich dabei um Verbrechen, die gegen ihn selbst begangen sind. Im Criminalrecht finden sich daher auch die Delicte wieder, die eigentlich dem — factisch obsoleten — Sacralrecht angehören, sofern gegen dieselben überhaupt strafrechtlich eingeschritten worden ist. Der Vertreter des Staates ist der Magistrat. In denselben Händen ruht also Coercition und Judication. Auch von dieser Seite her stoßen wir wieder auf das Nebeneinander von Coercition und Judication. Wählt der Beamte eine Strafe, deren Verhängung über seine coercitive Competenz geht, so ist er Richter. hat sich an die vom Gesetz vorgeschriebene Proceßform zu halten und ist gebunden an die Entscheidung der comitialen Berufungsinstanz. Cicero l. c.: cum magistratus iudicassit inrogassitve, per populum multae poenae certatio esto. Legt derselbe Beamte aber die Hand auf einen Sklaven oder eine Frau, oder ist er gezwungen außerhalb der Stadt gegen einen Bürger einzuschreiten, so übt er Coercition. In der Judication ist der Richter gebunden; in der Coercition ist der Träger polizeilicher Gewalt frei. Aber natürlich wird der Beamte im wesentlichen sein polizeiliches Einschreiten dem strafrechtlichen assimiliert haben.

Die Strafrechtspflege hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Ursprünglich liegt sie fast gänzlich in den Händen des Magistrats; er instruiert und entscheidet den Proceß. Die Entscheidung ist endgültig, wenn es sich um Unfreie, um Frauen oder sonst von der Provocation ausgeschlossene Personen handelt oder um Processe außerhalb der Stadt. Hier fällt Judication und Coercition zusammen. Handelt es sich um eine Capitalsentenz wider einen Bürger, so gibt es für den Verurteilten eine Berufungsinstanz in den Comitien. — In diesem magistratischen oder magistratisch-comitialen Verfahren ist für einen Ankläger kein Platz vorgesehen. Es kann einen Denunzianten geben, aber keinen Ankläger und keine Parteien. Das Verfahren ist ein Inquisitionsverfahren, eine Cognition.

Die Strafrechtspflege ändert sich, als das Institut der Geschworenen aus dem Privatproceß in den öffentlichen überführt

wird. Für gewisse Kategorien von Delicten werden bestimmte Quästionen mit magistratischem Vorsitz gebildet; sie üben eine schiedsrichterliche Function mit Rechtszwang des Endurteils zwischen der klagenden Gemeinde und dem Beklagten. Die Vertretung der Gemeinde durch einen besonderen Ankläger wird geregelt. Vor den Geschworenen, die gleichsam an die Stelle der Comitien getreten sind, treten sich die Proceßparteien gegenüber. Das Verfahren ist ein Accusationsverfahren geworden.

Der magistratisch-comitiale Proceß konnte nur in Rom stattfinden, weil nur hier der Sitz der Comitien war. Der Quästionenproceß ist annähernd auch über Italien, allerdings kaum in den Provinzen verbreitet worden. Seit Sulla hat er den älteren Proceß verdrängt und ist der Criminalproceß der späteren Republik geworden. Erhalten hat er sich bis in die ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit.

Allerdings verliert diese Proceßform unter dem Principat immer mehr ihre Bedeutung und Geltung und verschwindet endlich ganz. An ihre Stelle war das consularisch-senatorische Gericht getreten. Der Senat ersetzte das Geschworenencollegium; den Vorsitz führt der Consul.

Aber der Strafrechtspflege der Kaiserzeit drückt nicht der consularisch-senatorische Proceß das Gepräge auf, sondern der Proceß vor dem Kaiserlichen Gerichtshof. Im Kaisergericht lebt wieder der alte magistratische Strafproceß auf und hier ohne comitiale Beschränkung. Das Ende der Entwicklung kehrt zum Anfang zurück. Darum war es nötig, diese geschichtliche Skizze zu geben.

Der Kaiserliche Gerichtshof verdrängt alle anderen. War der consularisch-senatorische Proceß ebenfalls wieder an Rom gebunden, so hat dagegen der Kaiser seine jurisdictionelle Macht überallhin an seine Vertreter mandiert. Der Proceß vor dem Kaisergericht ist der alte magistratische Strafproceß mit gelegentlichen Reminiscenzen an die dazwischenliegende Entwicklungsperiode. Es kann ein Ankläger zugelassen werden; es genügt aber auch ein Denunziant; in anderen Fällen schreitet der Mandatar des Kaisers von sich aus ein. Das Verfahren kann als Accusations- und auch als Inquisitionsverfahren verlaufen. In gewissen Fällen ist eine Appellation an den Kaiser selbst gestattet; über die Mehrzahl der Fälle ist das Urteil ein definitives.

Es ergibt sich, daß am Ende der geschichtlichen Entwicklung Coercition und Judication sich wieder so nahe stehen wie einst am Anfang. Wieder liegen sie in derselben Hand; wieder sind sie der Ausfluß desselben Imperiums. Da die Coercition natürlich sich den Formen des Strafprocesses und Strafvollzugs annähert, da andererseits der Strafproceß alle festen Formen verliert, ist es im einzelnen Falle nicht immer möglich zu entscheiden, ob der Richter oder der Träger polizeilicher Gewalt gehandelt hat.

Betrachten wir kurz diese doppelseitige Stellung und Macht bei dem Kaiserlichen Statthalter, der in den Christenprocessen meist das Forum bildet.

Der Statthalter hat in der Kaiserzeit das höchste Imperium in seiner Provinz. Er ist verantwortlich für die Ruhe und Ordnung in seinem Sprengel und daher berechtigt, kraft seines Imperiums gegen jede Störung einzuschreiten, soweit dies nicht oder nach seiner Meinung nicht in genügender Weise von seiten der Localbehörden geschieht. Seine Coercition erstreckt sich über jedermann und ist — anders als bei dem Träger eines Imperiums in Rom selbst — auch gegen den römischen Bürger hinsichtlich ihrer Strafmittel fast unbeschränkt. In der letzten republicanischen Zeit fehlte ihm die Capitalcoercition über den römischen Bürger; das Kaiserliche Commando, dessen Mandatar er später war, hat ihm auch diese wieder gegeben. Gewiß wird aber auch in der Kaiserzeit der Statthalter nicht leichtfertig mit der Capitalcoercition wider den Bürger vorgegangen sein. Seine gänzlich unbeschränkte Macht über Gut und Blut der Provincialen stand niemals in Frage. Und um diese hat es sich in den Christenverfolgungen hauptsächlich gehandelt.

Ist der Statthalter einerseits der Inhaber des Imperiums, so ist er andererseits der praeses (ursprünglich consilii, später provinciae); dieser von seiner richterlichen Tätigkeit hergenommene Ausdruck wird seit dem ersten Jahrhundert immer mehr zur technischen Bezeichnung für das Statthalteramt selbst. Civilrichter ist der Statthalter — der propraetor — immer gewesen; seit Augustus ist er auch zum Strafrichter geworden. Seine Criminaljustiz ist magistratische Cognition. Ein Ankläger ist nicht ausgeschlossen, aber nicht unbedingt nötig. Die verschiedenen Delictkategorien und Strafsätze sind von Rom übernommen. Wenn auch meist ein consilium hinzugezogen wird, so ist es

doch der Statthalter, der das Urteil findet, und zwar mit zwingender Rechtskraft über den Peregrinen. Der römische Bürger dagegen hatte bei einem Capitalproceß das Recht der Provocation an den Kaiser und durfte vom Statthalter weder hingerichtet noch gefesselt oder gezüchtigt werden — falls nicht der Statthalter vom Kaiser das Specialmandat des ius gladii erhalten hatte. Der Statthalter «mit Schwertrecht» hat die volle Capitaljurisdiction wie über den Nichtbürger, so über den Bürger; nur die römischen Standespersonen (die honestiores) haben immer das Recht der Provocation besessen. In den Christenprocessen hat es sich natürlich meist um die Eingeborenen der Provinz, höchstens noch um Römer niederen Standes (humiliores) gehandelt; der Statthalter war für sie die höchste Instanz mit Gewalt über Leben und Tod. Für Processe, in die ein Römer verwickelt ist, war er unmittelbar und allein zuständig. Aber auch die Delicte der Peregrinen konnte er im einzelnen Fall oder nach generellen Grundsätzen vor sein Forum ziehen, wie es ihm auch freistand, jeden von den Municipalbehörden schon verhandelten Proceß zur Bestätigung oder Revision sich vorlegen zu lassen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Kaiser wie auch der statthalterliche Mandatar des Kaisers volle Capitalcoercition und volle Capitaljudication besaß. Von welcher Gewalt er im einzelnen Falle Gebrauch machen wollte, hing wesentlich von ihm und seiner Beurteilung des betr. Falles ab. Bei der Ähnlichkeit, die sein coercitives Handeln immer mit seiner richterlichen Tätigkeit getragen haben wird, wird es sich selbst nachträglich im einzelnen Falle nicht immer ausmachen lassen, von welcher Gewalt er Gebrauch gemacht hat.

3. Mommsen untersucht in seiner Abhandlung die Frage, von welcher rechtlichen Grundlage aus gegen die Christen eingeschritten worden sei und neigt dazu, in diesem staatlichen Einschreiten nur Coercition zu sehen. Und gewiß wird ihm zugegeben werden müssen, daß die römische Obrigkeit oft und mit Recht die bequeme Form coercitiven Vorgehens gewählt haben wird. Andererseits muß durchaus betont werden, daß der römische Staat die Christen (um diese handelt es sich hier; Mommsen untersucht den Religionsfrevel im allgemeinen und mag für die übrigen fremden Religionen recht haben) auch strafrechtlich behandelt hat, und daß diese stattgehabten Criminalprocesse die

Auffassung des zwischen Staat und Christentum bestehenden Verhältnisses bei Römern und Christen bestimmt haben.

Daß in materieller Hinsicht die Christen unter das Criminalrecht fallen, ist bereits in Abschnitt A dargelegt, wo von den Delicten die Rede ist, welche gegen die Christen construiert werden konnten. Factisch ist es vor allem das Majestätsverbrechen gewesen, auf Grund dessen Anklage erhoben worden ist.

Mommsen vermißt aber vor allem nach der formalen Seite die Merkmale des Criminalprocesses (S. 410) — nämlich die feste Benennung der Contravention, die festen Normen für den Tatbestand, die fest geordnete Proceßform und die fest normierten Strafsätze. Hierzu ist zu bemerken:

Eine feste (technische) Benennung, die eigens für den strafrechtlichen Charakter des Christentums geprägt wäre, fehlt allerdings; aber sie fehlt nur, weil das Christentum kein eigenes Delict unter den verschiedenen Delictkategorien bildet, sondern subsummiert wird unter das Majestätsverbrechen. Der Christ ist ein Verbrecher wider die maiestas populi Romani, und der Majestätsverbrecher verfällt dem Capitalproceß. Daß das Epitheton des Majestätsverbrechers dem Christen fast regelmäßig beigelegt wird, bedarf für den Kenner der Überlieferung keiner Nachweisung. Er ist der hostis publicus, der ἀσεβής, der sich einer ἀσέβεια = Verletzung der maiestas schuldig gemacht hat. In diesen Bezeichnungen tritt das politische Moment durchaus in den Vordergrund; auf das religiös-nationale (und darum erst in zweiter Linie politische) Moment deuten die Bezeichnungen sacrilegi, ἄθεοι. Diese beiden zur Eröffnung eines Majestätsverfahrens hinreichenden Anschuldigungen sind ununterbrochen gegen die Christen erhoben worden; gegen diese beiden Vorwürfe wehren sich die Apologeten (vgl. Justin in Verteidigung gegen Crescens II, 3, 2; Tertullian, besonders im apologet.; auch Vettius Epagathus bei Euseb., h. e. V, 1). Diese Bezeichnungen hängen dem Christen so sehr an und haben sich so vollständig im Bewußtsein der Heiden mit dem Christennamen amalgamiert, daß das nomen Christianum selbst — nicht streng juristisch, aber nach dem common sense — zur hinreichenden Bezeichnung des Verbrechens und zwar des Majestätsverbrechens geworden ist.

Mommsen vermißt feste legislatorische Normen für den Tatbestand der religiösen Contravention. Und er weist allerdings

nach, daß solche Normen für den Religionsfrevel im allgemeinen nicht bestehen. Aber für die Beurteilung und Behandlung des Christentums hat Traian diese Norm in seinem bekannten Rescript an Plinius geschaffen. Ordnet es zunächst auch nur einen einzelnen Fall, so ist es doch factisch maßgebend geworden für das ganze Reich und für die ganze Zeit bis Decius. Daß von Decius an «die criminelle Auffassung des Religionsfrevels» zugegeben werden muß, hat auch Mommsen anerkannt (S. 415). Aber auch das Traiansche Rescript zeigt bereits diese Auffassung: das nomen Christianum ist das Verbrechen, das der Strafe verfällt. Einige Sätze in diesem Rescript sind politischer Natur und ändern an der Rechtslage nichts, so die Bestimmung, daß die Behörde nicht als Anklägerin auftreten soll, daß anonyme Anzeigen keine Beachtung finden sollen, daß der Reuige straflos — wenn auch unter polizeilicher Beobachtung — bleiben soll. Wie wenig diese staatspolitischen Erwägungen an der Rechtslage geändert haben, zeigt Euseb., V, 1, 14: *δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς*, wie ja auch Plinius anfangs getan hat, ferner Celsus bei Origenes, contra Cels. VIII, 72: *ὑμῖν δὲ καὶ πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην.* Der Statthalter der Lugdunensis ist auch gegen die *ἔξαρνοι* eingeschritten, bis der Kaiser es inhibierte. — Das Traiansche Edict sanctioniert auch die bereits von Plinius angewandte specielle Norm zur Feststellung des Tatbestandes. Plinius verlangte von dem angeklagten Christen ein Opfer vor dem Bild der Götter und des Kaisers. Traian billigt dies Beweismittel. Nur als solches kann dies Opfer in Betracht kommen; nicht aber als eine Provocierung, die den Christen durch seine Weigerung zu opfern entweder ein Verbrechen begehen läßt, dem nun die Strafe auf dem Fuße folgt (so Sohm, Kirchengesch. im Grundriß, S. 12 [3] und Neumann, der röm. Staat und die allgem. Kirche u. s. w.), oder seine bereits vorliegende Strafwürdigkeit noch consummieren läßt (so Maassen, Über die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christentum S. 16). Aber dies Beweismittel zeigt, unter welchem Gesichtswinkel man das Christentum auffaßte: als eine Verletzung der den Staatsgöttern und dem Kaiser geschuldeten Ehrfurcht.

Mommsen weist auf den Mangel einer festgeordneten Proceßform hin. Nach den Darlegungen dieses Abschnittes unter Nr. 2

gibt es derartige feste Proceßformen eigentlich nur in Rom — bei den Geschworenenhöfen, die aber immer mehr gegen das consularisch-senatorische und besonders das rein Kaiserliche Verfahren zurücktreten. So ist es gar nicht wunderbar, daß wir keinen Christenproceß kennen, der vor dem zuständigen Geschworenengerichtshof verhandelt worden wäre; kennen wir doch überhaupt nur wenige Processe aus der Stadt Rom selbst. Und diese wenigen Processe sind vom Kaiser selbst oder dessen Mandatar — und darum allerdings ziemlich formlos — entschieden worden. Vgl. Pomponia Graecina unter Nero (Tacit., ann. 13, 22), Angehörige des Flavischen Kaiserhauses unter Domitian (Dio 67. 15), Ptolemaeus unter Pius vor dem Stadtpräfecten Urbicus (Justin, II. apol.). Diesen wenigen Processen steht die Fülle jener gegenüber, die vor den Statthaltern geführt worden sind. Daß hier, zumal bei Provincialen, von feststehenden Formen nicht geredet werden kann, ist bereits dargelegt worden. Aber die Proceßacten, auch die unzweifelhaft echten, zeigen doch den ganzen Apparat einer richterlichen Verhandlung, der dem Wesen eines bloß coercitiven Verfahrens widerspricht. Auch das verdient Erwägung, daß Plinius sowie der Statthalter der Lugdunensis (Euseb., V, 1, 47) wegen der römischen Bürger in Rom anfragt. Bei einem bloß coercitiven Einschreiten wäre eine solche Anfrage überflüssig gewesen; dagegen war sie in Rücksicht auf das Provocationsrecht der Bürger bei einem Capitalproceß für den Statthalter geboten.

Der letzte von Mommsen beanstandete Punkt betrifft das Fehlen fest normierter Strafsätze. Über die Strafe wird im nächsten Abschnitt zu handeln sein. Hier sei nur erwähnt, daß auch das Criminalverfahren eine Differenzierung der Strafen nach Stand und Geschlecht kennt. Vgl. betr. das Majestätsverbrechen Paulus. sentent. V, 29, 1: nunc humiliores bestiis obiciuntur. honestiores capite puniuntur.

Hiernach kann nicht mehr geleugnet werden, daß neben aller polizeilichen Repression der Staat gegen die Christen die Waffe des Strafrechts gebraucht hat. Nicht das polizeiliche Einschreiten, sondern die Criminalprocesse sind es, die das Verhalten des römischen Staates gegen die Christen charakterisieren. Es mag zugegeben werden, daß nur gegen den christlichen Religionsfrevel Rom diesen Weg gegangen ist. Aber es ist bereits im

ersten Abschnitt dargelegt worden, wie auch nur bei den Christen die Verhältnisse sich so zuspitzten, daß die Wucht des Strafrechts in Kraft treten konnte. Mommsen sucht ein einheitliches Bild von dem Verhalten des römischen Staates gegen jeden Religionsfrevel zu geben und kommt daher dazu, die Coercition ausschließlich zu betonen. Aber in dies einheitliche Bild paßt jeder Religionsfrevel — nur nicht der christliche[1].

1) Eine nachträgliche Bestätigung der hier entwickelten Ansicht finde ich bei Conrat (Cohn), die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen, Leipzig, 1897. Bei aller Anerkennung der religionspolizeilichen Functionen römischer Magistrate (S. 46 ff) betont Conrat doch ausdrücklich den strafrechtlichen Charakter des Christenprocesses (S. 7: Die Verfolgungen, welche die Christen im römischen Reiche von Nero bis zur Anerkennung des Christentums unter Constantin dem Großen im Beginn des 4. Jahrh. erfuhren, sie haben sich vollzogen im Wege Rechtens, in den Formen des gesetzlichen Strafverfahrens und gemäß dem römischen Strafgesetze). Nur scheint mir, daß er diesen Strafproceß zu häufig — auch für die Anfänge der christlichen Kirche zu häufig — auf die Anklage wegen Incests und Kindermords instruiert werden läßt (S. 29 ff). Von der Zeit Domitians an, d. h. da die neronische Verfolgung ganz eigenartige Verhältnisse aufweist, von Anfang an prävaliert vielmehr die Anklage auf maiestas (vgl. die Apokalypse); Conrat läßt sie erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts häufiger werden (S. 64 u. not. 106). Seine Ausführungen über den Christenproceß als Majestätsproceß (S. 53 ff) stellen die logische Unterscheidung zwischen dem Tatbestand der Zugehörigkeit zum Christentum und dem Tatbestand des begangenen Majestätsdelicts zu sehr in den Vordergrund. Daher kann Conrat auch behaupten, daß «die Zugehörigkeit zum Christentum als solche bzw. das Christentum als solches niemals verboten und darum niemals verfolgt resp. bestraft worden ist» (S. 21), sondern daß nur «der christliche Glaube des Angeklagten für die Verfolgung causal geworden ist oder mit anderen Worten, daß der Christ keine Anfechtung erfahren hätte, wenn er nicht Christ gewesen wäre» (ebenda). Aber Conrat weiß selbst (S. 62 ff), wie es nur eines geringen Anstosses — einer Anzeige, eines Anlasses zur Eidesleistung etc. — bedarf, um den Tatbestand des Christenstandes in den Tatbestand des begangenen Majestätsdelicts zu überführen. Was hier logisch geschieden wird und vielleicht ursprünglich einmal auch factisch geschieden war, das ist später in praxi, für das wirkliche Leben, auch für das Bewußtsein des Richters zusammengefallen: Christ sein heißt (latenter) Majestätsverbrecher sein. Conrat erkennt implicite diesen Sachverhalt auch an in dem Satz (S. 76): «Wenn ihnen (sc. den Christen) aber niemals Befreiung (sc. von der Verpflichtung zum Kaisercult) gewährt worden ist, so wird diesen Umstand nicht sowohl die Überzeugung von der Gefährlichkeit der Cultverweigerung, als vielmehr von der Gefährlichkeit des Christentums veranlaßt haben.»

C. Die Strafe.

Strafe im eigentlichen Sinn ist nur das durch Urteilsspruch über einen Schuldigen verhängte Übel. Es wird später auch die Rede sein müssen von den Coercitionsmitteln, die die römischen Beamten als Polizeiorgane gegen die Christen anwandten. Zunächst handelt es sich aber um die Bestrafung der Christen infolge einer richterlichen Verurteilung.

1. Die Verurteilung des Christen hätte sich, wie gezeigt, wegen mancherlei Verbrechen, die man in der neuen Religion finden konnte, herbeiführen lassen; sie ist, wie auch schon erwähnt, in Wirklichkeit meist erfolgt auf Grund der richterlichen Annahme, daß im Übertritt und Bekenntnis zum Christentum ein Majestätsverbrechen vorliege. Die Bestrafung dieses Verbrechens ist nicht immer und regelmäßig eine capitale gewesen; aber es zeigt sich seit Beginn der Kaiserzeit — also in der Zeit, die für die Christenprocesse allein in Betracht kommt — immer mehr die Neigung eine capitale Strafe zu verhängen. Die in dem cornelischen und später in dem julischen Gesetz für die Majestätsquästion angeordnete Strafe war ursprünglich die Interdiction von Dach, Wasser und Feuer auf Lebenszeit; von Tiberius an aber werden die capitalen Majestätsprocesse häufig, und in den Rechtsbüchern des III. Jahrhunderts ist die ordentliche Strafe

---

Diese Straffälligkeit der Christenqualität als solcher hat gegen Conrat lebhaft verteidigt Weis, Christenverfolgungen, München, 1899. Aber unter Mommsens Einfluß sieht er in dem staatlichen Einschreiten gegen die Christen lediglich — darin über Mommsen noch hinausgehend — magistratische Coercition, trotzdem sich auch ihm an einzelnen Punkten der strafrechtliche Charakter des Verfahrens aufdrängt (vgl. S. 13, 15, 91, 146, 173) und nur künstlich geleugnet wird. Gekünstelt bleibt auch der Versuch, in der Geschichte dieser staatlichen Repression von der Zeit der Apostel bis zur Zeit Diokletians eine zusammenhängende, lückenlose Entwicklung zu erkennen (vgl. S. 141 f, 160—176). Denn zu einer solchen Construction ist für einzelne Zeitabschnitte das vorhandene Material zu gering.

Besondere Beachtung verdient Harnacks Artikel «Christenverfolgungen» in der 3. Auflage der Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, Bd. 3. Über den gegenwärtigen Stand der Frage und die vorhandene Literatur unterrichtet Weis a. a. O., S. 1—7, freilich ohne der Untersuchung Conrats ganz gerecht zu werden.

für das Majestätsverbrechen die capitale. Vgl. Paulus, sentent. V, 29, 1: his antea in perpetuum aqua et igni interdicebatur, nunc humiliores bestiis obiciunter, honestiores capite puniuntur. Zu beachten bleibt auch, daß in der Kaiserzeit diese Processe nur selten als wirkliche Accusationsprocesse vor der Majestätsquästion geführt worden sind, viel häufiger dagegen als sog. befreite Processe vor dem consularisch-senatorischen Gerichtshof und besonders vor dem Kaisergericht und den Gerichten der Kaiserlichen Delegaten. Und bei diesen befreiten Gerichtshöfen ist bald nach ihrer Begründung die capitale Bestrafung des Majestätsverbrechens die Regel geworden. Es darf daher, soweit es sich um Christenprocesse handelt, lediglich die capitale Bestrafung des Majestätsverbrechers in Betracht gezogen werden.

Die verschiedene Bestrafung hängt zusammen mit einer verschiedenen Beurteilung des Verbrechens. Beschränkt sich die Strafe auf eine Geldbuße oder auf eine milde Form der Verbannung, dann ist das zugrunde liegende Delict fast als ein bloßes Vergehen, nicht als Verbrechen betrachtet worden. In der späteren Republik neigte man dazu, das crimen maiestatis populi Romani imminutae milde aufzufassen im Sinn einer bloßen Verunehrung der Gemeinde und milde, jedenfalls nicht capital, zu bestrafen. Eine Änderung trat ein, als der Staat eine persönliche Spitze erhielt. Gewiß war auch dann noch nicht jedes Verbrechen an der Maiestas des Princeps schon ein Verbrechen am Staat; aber jedes wirkliche Staatsverbrechen bezog sich zugleich auch auf die Majestät des Kaisers und erhielt durch diese persönliche Beziehung — wenigstens im Verfahren — eine Verschärfung. Tatsache ist jedenfalls, daß der Principat auf diesem Gebiet wie auf vielen anderen des Strafrechts zu den strengeren Anschauungen der älteren Zeit zurückkehrte. Schwerer wurde die Bestrafung; es ist schon gesagt, daß nunmehr Capitalsentenzen gefällt wurden: ernster und strenger wurde aber auch die juristische Beurteilung des Verbrechens. Wie in den ältesten Zeiten fand man jetzt wieder innerhalb des weiteren crimen maiestatis ein engeres Gebiet der perduellio. Der perduellis oder hostis ist der Staats- und Landesfeind; er hat nach jeder staatlichen, besonders aber nach römischer Anschauung das schwerste Verbrechen begangen, das überhaupt begangen werden kann. Ob Römer oder Nichtrömer: er hat sich an dem höchsten Gut der Römer, dem

Staat, vergangen und sich dadurch aller Rechte eines Staatsbürgers begeben.

Wird zugegeben, daß die Christen überhaupt mit Hilfe des Majestätsbegriffes criminalrechtlich beurteilt und behandelt worden sind, so wird auch zugestanden werden müssen, daß auf sie die engere und schärfere Auffassung dieses Delicts Anwendung fand. Der Christ ist der öffentliche Feind; der technische Ausdruck hostis (publicus) wird auf ihn übertragen (Tertull., apol. 2). Tertullian sagt, daß der kein Römer mehr sei, der durch Nichtbeobachtung der nationalen Religion ein Feind des nationalen Staates geworden sei, apol. 24: nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus. Mommsen (Strafr. S. 569, Anm. 2) constatiert in diesem Zusammenhang: «So scharf wie von Tertullian wird die rechtliche Grundlage der Christenprocesse sonst nirgends ausgesprochen, aber die Berichte und namentlich auch die Strafen passen völlig zu seinen Angaben.»

a) Bevor die einzelnen Strafen betrachtet werden können, bedarf es noch einer anderen Bemerkung. An die schwere Kategorie des Majestätsverbrechens, die Perduellio, und nur an diese knüpft sich nämlich die juristische Construction, daß der Täter durch seine Tat selbst und im Moment seiner Tat aus dem Bürgerverband ausscheidet und sich in den Kreis der Landesfeinde stellt. Das Verfahren findet also statt gegen einen, der nicht mehr die Rechte eines römischen Bürgers genießt; es versteht sich daher von selbst, daß gegen ihn die Folter angewendet werden darf, und seine eigenen Sklaven zum Zeugnis wider ihn vernommen werden können. Das gefällte Urteil hat keinen condemnatorischen, sondern lediglich einen declarativen Charakter. Es bringt nur zum Ausdruck, daß der Übeltäter ein Landesfeind ist, der sich an der maiestas des römischen Volkes vergangen hat und daher kein Recht der Existenz, kein caput, mehr besitzt. Da der perduellis sich in der Gewalt der römischen Obrigkeit befindet, ist seine Stellung gleich der eines kriegsgefangenen Sklaven, nur daß er nicht auf die Milde eines siegreichen Feldherrn zu hoffen hat. Von hier aus kann man mit großer Sicherheit Vermutungen hegen über die Strafen, die gegen derartige Staatsverbrecher werden verhängt worden sein. Es werden besonders schwere und besonders entehrende Strafen gewesen sein, da die Übeltäter sich selbst schon durch ihre Tat rechtlich in die Stellung

eines Sklaven begeben hatten. Der Befund bestätigt diese Vermutung nach beiden Seiten.

Es sei hierzu folgendes bemerkt, wobei jedoch eine Vollständigkeit nicht angestrebt wird. Als Strafe für die schwere Form des Majestätsverbrechens und seit der späteren Kaiserzeit überhaupt für das Majestätsverbrechen erscheint in den Berichten die Todesstrafe. Aber während sonst die Todesstrafe mit dem Beil oder dem Schwert vollstreckt wurde, treten bei diesem Verbrechen die grausamsten Formen der Hinrichtung auf. Mommsen sagt hierüber (S. 591): «Geschärfte Execution, besonders Feuertod und Volksfesthinrichtung werden häufig verfügt.» Es liegt in der Natur der Sache, daß diese grausamen und verschärften Executionsformen zugleich entehrender sind als die einfache Enthauptung. Doch werden oft an die entehrende Strafe selbst noch entehrende Zusätze geknüpft, z. B. regelmäßig Versagung des Grabrechts, Verbot der Totentrauer, Entziehung des ehrenhaften Gedächtnisses — vgl. passio sancti Theodoti Ancyrani et septem virginum[1]. Zu dem von Mommsen genannten Feuertod (vgl. die zweifellos echten Martyrien des Polykarp und des Pionius) treten noch als die von altersher specifische Strafe des Parricidiums das Säcken (vgl. Euseb., de mart. Pal. 5, 1) und als die besonders entehrende, sonst fast nur über Sklaven (servile supplicium — Tacit., hist. IV, 11) verhängte Strafe die Kreuzigung.

«Das Säcken haftet an dem Parricidium», sagt Mommsen und führt dies S. 921 ff weiter aus. Diese Strafe vereinigt eine große, in den Einzelheiten der Execution beliebig zu steigernde Härte mit der besonderen Schmach, daß dem Gesäckten von selbst das Grab entzogen wurde. Da diese Strafform dort, wo Wasser fehlt, nicht vollstreckt werden konnte, substituierte Hadrian in diesem Fall für die Säckung die Volksfesthinrichtung (Dig. 48, 9, 9 pr.), und Paulus (V, 24) bezeichnet die Säckung sogar als abgekommen und als ersetzt durch den Feuertod oder die Volksfesthinrichtung.

Die Volksfesthinrichtung d. h. die Hinrichtung in der Form der Preisgabe bei den öffentlichen Thierhetzen (daher die technische Bezeichnung bestiis obici, vgl. Tertull., de spect. 21; apolog.

---

1) Und, da die Abfassungszeit dieser Passio zweifelhaft ist, Hippolyt, in Daniel., IV, 51 und die bei Behandlung dieser Stelle sonst noch gegebenen Hinweise. S. 11, Anm. 1 Schl.

40 etc.: (Christiani) ad leonem!) oder ähnlichen Volkslustbarkeiten «gehört dem Kriegsrecht an und ist in republicanischer Zeit nachweislich nur auf Befehl des Feldherrn gegen Kriesgefangene zur Anwendung gekommen, namentlich gegen freie oder unfreie römische Überläufer» (Mommsen, 926). Sie hat den Charakter des Entehrenden nie verloren und soll daher eigentlich nicht über Standespersonen ausgesprochen werden. Paulus, V, 29, 1: nunc humiliores bestiis obiciuntur, honestiores capite puniuntur. Bei Euseb., h. e. V, 1, 47 läßt der Statthalter der Lugdunensis nach Anfrage bei dem Kaiser Marcus die verurteilten Christen, welche römische Bürger sind, enthaupten, *τοὺς δὲ λοιποὺς ἔπεμπεν εἰς τὰ θηρία*. Aber diese Grenze wurde nicht immer eingehalten bei solchen Verbrechern, die sich durch ihr Verbrechen selbst aller bürgerlichen Rechte verlustig gemacht hatten. Gerade wegen ihres entehrenden Charakters und wegen der mit ihr verbundenen Grausamkeit, die sich beliebig steigern ließ, empfahl sich diese Strafe als Sühne für das schwere Majestätsverbrechen; sie tritt daher in diesem Zusammenhang häufig auf (vgl. auch Sueton., Gai. 27 multos honesti ordinis ..... ad bestias damnavit). Dabei ist sie nicht direct vorgeschrieben; so fehlt sie auch in der Aufzählung der Strafen bei Paulus, V, 17, 2. Denn wie das Säcken, so kann auch sie nicht immer vollzogen werden. An Polykarp z. B. konnte diese Strafe nicht vollstreckt werden, weil der Asiarch erklärte, daß die *κυνηγέσια* bereits vorüber seien; er wird daher zum Feuertod verurteilt (mart. Polyc. Cap. 12). Dagegen lohnte es sich, für die Hinrichtung der zahlreichen lugdunensischen Christen ein besonderes Volksfest anzusetzen.

Es steht also im Belieben des Richters, die Verurteilung zur Hinrichtung auszusprechen in der Form einer Verurteilung zur Volksfesthinrichtung; nur gilt diese Form der Execution als eine besonders schwere Schärfung der Todesstrafe (cf. Sueton., Claud. 14: in maiore fraude convictos legitimam poenam supergressus ad bestias damnavit). Wie die Wahl dieser Todesart, so stehen auch die verschiedenen Formen ihrer Vollstreckung im Belieben des Richters oder dessen, dem er die Vollstreckung überläßt. Gebraucht nämlich der Kaiser oder der Statthalter die von ihm Verurteilten nicht zur Ausstattung eines eigenen Festes, so kann er — wie auch jedes andere verurteilende Gericht — sie einem anderen magistratischen oder sacerdotalen Festgeber auf dessen

Bitte überlassen. Vergl. passio Pionii, Cap. 18: *τῷ δὲ Ἀσκλεπιάδῃ Τερέντιος ὁ τότε ἐπιτελῶν τὰ κυνήγια εἶπεν· σὲ αἰτήσομαι κατάδικον εἰς τὰς μονομάχους φιλοτιμίας τοῦ υἱοῦ μου*, cf. auch Dio, 76, 10. Die einfachste Form dieser Hinrichtungsart ist nun, daß der betreffende richterliche oder nichtrichterliche Festgeber die Verurteilten den Tieren preisgibt. Hierbei können je nach der Veranstaltung des Festes schon sehr verschiedene Modalitäten vorkommen; vergl. z. B. Euseb., h. e. V, 1, 41 und acta Perpet., Cap. 17. Aber auch jede andere Form der Verwendung, soweit sie zur Volkslustbarkeit dient und schließlich mit der Tötung endet, steht dem Richter oder dem von ihm ermächtigten Festgeber frei. Keine Grausamkeit, keine Schmach ist ausgeschlossen; es handelt sich ja um rechtlose Sklaven, um corpora vilia. So sind Verurteilte verwandt worden zu tragischer Inscenierung des Sterbens (Strabo, VI, 2, 6 S. 273; Martial., spect. 7; Tertull., apol. 15) oder zur Fütterung der wilden Tiere (Suet., Gai. 27) oder zur Erleuchtung der Arena (Tacit., annal. XV, 44). Mommsen urteilt über diese Verwendung (S. 927, Anm. 6), sie sei «ebenso legitim wie die gewöhnliche Form der Hinrichtung; die juristische Consequenz läßt nichts zu wünschen übrig.» Ich stelle noch einige hierher gehörige Fälle zusammen, um zu zeigen, wie weit das freie Belieben des Richters oder Festgebers sich erstreckt, wie stark entwickelt die dabei waltende Phantasie und Erfindungsgabe war, und wie häufig — nach diesem literarischen Niederschlag zu urteilen — dies freie Belieben und diese entwickelte Phantasie in Anwendung gekommen sind.

Epist. ad Hebr. 10, 32: *ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι* — vergl. dazu Tacit., annal. XV, 44 u. Severi chron. 2.

Tertull., de pudic. 22: Hier scheint mit dem Feuertode die Darstellung Ixions verbunden worden zu sein.

I Clemens 6: *διὰ ζῆλος διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι, αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι, ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν.* Vergl. dazu Arnold, Neronische Christenverfolgung, S. 37 f[1].

1) Werden überhaupt verurteilte Frauen zu solchen Darstellungen verwandt, dann lag der Gedanke nahe, dem lüsternen Publicum durch Darstellung obscöner Scenen eine Freude zu bereiten. Es sind hierzu zu vergleichen Aelian, nat. anim. VII, 4; Sueton., Nero 12; Martial., spect. 5 (auch 8 u. 21); Lamprid., Heliog. 25, 4: in mimicis adulteriis ea, quae

Acta Perpet. et Felic., Cap. 18: et processerunt de carcere in amphitheatrum .... Et cum delati essent in portam et cogerentur habitum induere, viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereri, etc. Vergl. dazu die Anm. von Harris: it was apparently not an uncommon thing to make the Christian convict represent some mythological charakter or to engage in some idolatrons ceremony[1].

In diesen Zusammenhang gehört die Hinrichtung weiblicher Verurteilter, die vorher zwar nicht dem Volk zur Belustigung, aber einzelnen zur Befriedigung sinnlicher Begierde gedient hatten, und die Einstellung solcher Missetäterinnen ins öffentliche Lupanar mit dem Ausblick auf frühere oder spätere Hinrichtung[2]. Ich meine, daß auch diese Verwendungsform weiblicher corpora vilia unter Mommsens Urteil: «legitim und juristisch consequent» fallen müßte. Diese Behandlung hängt vom Belieben des Richters oder seines Beauftragten ab; tritt sie aber ein, so gilt sie als rechtlich vollständig zulässig. Dies selbe Resultat ergab sich aus der Betrachtung der glaubwürdig überlieferten Fälle, die — soweit es sich um Christinnen handelte — im ersten Teil zusammengestellt worden sind.

Auch die weitere im ersten Teil gemachte Beobachtung, daß der Richter die Einstellung ins Bordell als eine Milde gegenüber der sofortigen Hinrichtung betrachtet, paßt durchaus ins römische Strafrecht. Denn in der Tat werden Personen weiblichen Geschlechts wegen derselben Verbrechen häufig minder schwer bestraft als Männer — vergl. Cyprian, epist. 80. Allerdings droht ja auch nach der Stupration oder der Einstellung der Tod. Aber einmal erscheint auch eine bloße Hinausschiebung der Execution als Milde, und zweitens läßt die Internierung einen Gesinnungs-

---

solent simulato fieri, effici ad verum iussit. Es ist wohl möglich, daß unter diesen Darstellerinnen, von denen alles verlangt wurde, verurteilte Frauen waren.

1) Handelt es sich hier um mimische Darstellung, so wird dagegen in der passio sancti Theodoti Ancyrani et septem virginum von den septem virgines verlangt, daß sie — wenn auch nicht wirkliche Priesterinnen — so vielleicht Dienerinnen des Tempels werden sollten. Vergl. S. 48.

2) Auch bei der Preisgabe zu Tierhetzen und Volksspielen erfolgt später die Hinrichtung (meist Jugulation, — vgl. mart. Perpet. Cap. 21), wenn der Tod nicht während und infolge der Aufführung eingetreten ist.

wechsel erwarten, mit dem bei dem christlichen Majestätsverbrechen fast regelmäßig eine Begnadigung verbunden war.

Zu den im ersten Teil gesammelten, der christlichen Kirchengeschichte angehörigen Fällen tritt noch ein Fall aus der Profangeschichte. Er betrifft die Tochter Sejans. Auch hier handelt es sich um die Sühne eines Majestätsverbrechens, allerdings entgegengesetzt aller sonstigen römischen Praxis[1] um eine Sühne, die nicht nur vom Übeltäter selbst, sondern auch von seinen Kindern gefordert wird. Es heißt hierüber bei Tacit., annal. V, 9 (VI, 9): placitum posthac, ut in reliquos Seiani liberos adverteretur, vanescente quamquam plebis ira ac plerisque per priora supplicia lenitis. igitur portantur in carcerem, filius imminentium intelligens, puella adeo nescia, ut crebro interrogaret, quod ob delictum et quo traheretur; neque facturam ultra, et posse se puerili verbere moneri. tradunt temporis eius auctores, quia triumvirali supplicio adfici virginem inauditum habebatur, a carnifice laqueum iuxta compressam; exim oblisis faucibus id aetatis corpora in Gemonias abiecta. Dio Cassius VIII, 11, 5 hat: *τὰ δὲ παιδία αὐτοῦ κατὰ δόγμα ἀπέθανε, τῆς κόρης, ἣν τῷ τοῦ Κλαυδίου υἱεῖ ἠγγυήκει, προδιαφθαρείσης ὑπὸ τοῦ δημίου, ὡς οὐχ ὅσιον ὂν παρθενευομένην τινὰ ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ διολέσθαι.* Sueton., Tib. 61, 5: Immaturae puellae, quia more tradito nefas esset virgines strangulari, vitiatae prius a carnifice, dein strangulatae. Für jetzt genüge es festzustellen, daß dieses jungfräuliche Mädchen vor der Hinrichtung in officieller Weise geschändet worden ist. Die formelle Berechtigung der urteilenden Instanz zur Anordnung dieser Schmach kann füglich nicht bestritten werden. Über die Begründung, die die Schriftsteller für diese wirklich erfolgte Anordnung der Stupration geben, werden später noch einige Ausführungen zu machen sein.

Erwähnt sei noch, daß zwischen der Volksfesthinrichtung und der Prostituierung mit nachfolgender Todesstrafe nicht nur ein innerer, sachlicher Zusammenhang besteht, wie dargelegt worden ist, sondern auch ein äußerlicher, localer. Die Volksfesthinrichtungen fanden im Cirkus statt, in dessen Zellen die Verurteilten bis zum Fest gefangen gehalten wurden. Hier am Zirkus befanden sich aber auch die meisten öffentlichen Häuser, in denen

1) Vgl. Dionys. Halicarn., antiq. Rom. VIII, 80, 1; Cicero, d. d. n. III, 38.

die körperliche Preisgabe der unglücklichen Opfer stattfinden konnte. Vgl. dazu Iuvenal., sat. III, 65, sat. VI (mit Schol.); Lampridius, Heliog. 26. Antholog. lat. (ed. Riese) I, 190. Cyprian, de spect. 5. Hieronym., in Isai, Cap. 2, 7.

b) Es ist die Möglichkeit zuzugeben, daß nicht nur auf Grund der angeblichen Landesfeindschaft (d. h. wegen des Majestätsverbrechens in schwerer Form), sondern allgemein wegen Majestätsverbrechens oder wegen irgendwelcher sonstwie construierter schwerer Verbrechen gegen die Christen ein Capitalverfahren eröffnet wurde. Denn seit Severus ist die Todesstrafe für alle schweren Verbrechen zur ordentlichen Strafe geworden. Statt der Todesstrafe kann als nächstschwere Strafe die lebenslängliche Einstellung ins Bergwerk eintreten; vgl. Cyprian, ep. 76—79. Ihr steht gleich die Einstellung in die Fechtschule. Während die Preisgabe an die Tierhetzen oder Volkslustbarkeiten als Hinrichtung gemeint ist, ist diese Einstellung als lebenslängliche Strafe gedacht, der freilich bei der Niederlage des Verurteilten durch den Tod, bei bewiesener Bravour durch eine etwaige Begnadigung ein vorzeitiges Ende entstehen kann.

Bei diesen Verurteilungen tritt nicht wie bei der Verurteilung wegen Landesfeindschaft der Verlust der Freiheit als unmittelbare Folge der zur Verurteilung führenden Tat ein. Aber diese Verurteilten verlieren ihr Bürgerrecht infolge der über sie erkannten Strafe. Denn etwa seit Tiberius hängt an der Verurteilung zum Tode, an der Bergwerksstrafe und an der Einstellung in die Fechtschule der Verlust der Freiheit. Die Verurteilten gehen in das Eigentum des Staates über und werden zu servi poenae.

Wenn auch mit anderer juristischer Begründung, so ist also doch die Lage dieser Verurteilten dieselbe wie die der verurteilten «Landesfeinde». Auch sie sind rechtlos, servi. Es ist daher wohl denkbar, daß auch an diese Verurteilten Anforderungen entehrender Art gestellt wurden. Mommsen stellt in diesen Zusammenhang die Überweisung christlicher Frauen ins öffentliche Bordell (S. 955).

In der Tat sind Fälle bekannt (Dig. 48, 19, 8, 8. 28, 6. 49, 15, 6), daß Frauen zur Bergwerksstrafe verurteilt worden sind, wie ja auch die — allerdings mildere, die Freiheit nicht aufhebende — Einstellung in die Kaiserlichen Webereien häufig über Frauen verhängt worden ist (Lact.. de mort. 21; Sozomenos,

h. e. 1, 8). Aber es ist mir kein Fall bekannt, wo die Einstellung ins Bordell als eigentliche dauernde Strafe auftritt. Die im ersten Teil gesammelten Fälle führen sämtlich (entweder zu einer Befreiung oder) zur endlichen Hinrichtung. Außerdem würde zu dieser dauernden Prostituierung die einmalige Stupration mit folgender Hinrichtung nicht in Parallele treten. Es muß vielmehr — wie unter a gezeigt wurde, daran festgehalten werden, daß die christlichen, zum Tode verurteilten und zu servae gewordenen Frauen und Jungfrauen der Volksfesthinrichtung verfielen mit der Modification, daß für das Volksfest die Preisgabe an den Henker, die Gladiatoren oder im öffentlichen Bordell substituiert wird.

2. In den Erörterungen unter 1 (a und b) handelte es sich um Strafe im eigentlichen Sinn, d. h. um die Verurteilung auf Grund eines Strafverfahrens. Läßt sich Landesfeindschaft oder ein anderes Capitalverbrechen gegen die Christen construieren, so kann — das hat sich unter 1, a und b, ergeben — über christliche Frauen unter aller Form Rechtens die Prostituierung in der einen oder anderen Form verhängt werden. Offen ist bis jetzt die Frage, ob auch die Coercition, hauptsächlich die der Statthalter, die in dem Vorgehen gegen die Christen die Hauptrolle spielen, zu diesem Strafmittel greifen darf. Es ist bereits gezeigt worden, daß in der Kaiserzeit die Coercition der Criminaljudication sehr nahe getreten ist, zumal beide in der Hand des Statthalters ruhen. In der Coercition ist der Statthalter sogar — sowohl was die Wahl der Zwangsmittel, damals auch einschließlich der Todesstrafe, als was die Möglichkeit des Einschreitens betrifft — freier als in der Judication. Auf jeden Fall vermochte in jener Zeit die Coercition auch über Bürger ohne Anwendung rechtlicher Formen factisch dasselbe, was die Judication auf Grund der Gesetze leistete. Trotzdem wird der Statthalter sich meist gescheut haben, gegen römische Bürger und Bürgerinnen seine ganze discretionäre Macht anzuwenden. Dagegen kann es nicht zweifelhaft sein, daß er gegen schuldige Nichtbürger und Sklaven ohne weiteres kraft seines Imperiums so verfahren durfte, wie er es ja selbst gegen römische Bürger nach einer Verurteilung auf Grund der bestehenden Gesetze und auf Grund eines ordentlichen Strafprocesses tun konnte. Christinnen aus der Provinz oder aus dem Sklavenstande, die von ihrem

Christentum nicht ließen, konnten sehr wohl auf coercitivem Wege der unter 1 (a und b) geschilderten Bestrafung verfallen, d. h. der Volksfesthinrichtung (resp. der Hinrichtung mit vorangehender Prostituierung) oder auch der dauernden Einstellung ins Bergwerk (resp. Bordell).

D. Schluss.

Zwei Fragen bleiben übrig. Wenn nämlich die Prostituierung der unglücklichen Opfer des römischen Majestätsbegriffes aus ihrer Verstoßung in den Sklavenstand erklärt worden ist, so bleibt die Frage, ob nicht auch Sklaven gegen eine derartige Handlung rechtlich geschützt waren. In Betracht käme die lex Julia de adulteriis et de pudicitia. Aber sie findet ihre Anwendung nur auf freie Frauen. Papinian (Dig. 48, 5, 6 pr.) sagt es ausdrücklich: inter liberas tantum personas adulterium stuprumve passas lex Julia locum habet, und Modestin (Dig. 48, 5, 35 pr.) erklärt: stuprum committit, qui liberam mulierem consuetudinis causa, non matrimonii continet, excepta videlicet concubina. Welcher Gesichtspunkt bei der Verführung oder Vergewaltigung einer Sklavin rechtlich allein maßgebend ist, sagt Paulus (sentent. II, 26, 16): ancillarum sane stuprum, nisi deteriores fiant, aut per eas ad dominam adfectet, citra noxam habetur. Und dieser Gesichtspunkt scheidet im vorliegenden Falle gänzlich aus. Denn etwaige «Beschädigung» kann nicht strafwürdig erscheinen, da diese Opfer bereits zum Tode verurteilt sind, und ferner ist kein Herr oder Herrin vorhanden, die durch diese Sachbeschädigung beeinträchtigt oder durch diesen Vorgang selbst gefährdet würden. Der Herr dieser Sklaven, sowohl derer, die durch ihre Landesfeindschaft sich zu Sklaven gemacht haben, wie derer, die durch ihre Verurteilung zu servi poenae geworden sind, ist der Staat. Auch die lex Julia de vi publica (Dig. 48, 6, 3, 4: praeterea punitur huius legis poena, qui puerum vel feminam vel quemquam per vim stupraverit) bezieht sich nur auf Freie. Vgl. Dig. 48, 6, 6: qui puerum ingenuum rapuerit.

Über den rechtlichen Schutz der Sklavinnen sagt Papinian (Dig. 48, 5, 6 pr.): quod autem ad servas pertinet, et legis Aquiliae actio facile tenebit et iniuriarum quoque competit. Doch setzt der Strafantrag auf Grund der lex Aquilia oder wegen iniuria

einen Herrn voraus, der den Antrag stellt. Das Fehlen eines persönlichen Herrn macht im vorliegenden Fall auch eine Verfügung des Severus illusorisch, die zum Schutz der Sklavinnen gegen Preisgabe durch ihre eigenen Herren ergangen ist (Dig. 1, 12, 1, 8).

Erwähnt sei noch, daß auch ein etwa vorhandener Ehemann nicht für seine Gattin eintreten kann; denn der Verlust der Freiheit hebt jede bestehende Ehe auf.

Eine zweite Frage ist die, ob sich aus der rechtlichen Lage ein Grund erkennen läßt für die im ersten Teil gemachte Beobachtung, daß besonders Jungfrauen, nicht Frauen, der Prostituierung verfielen. Nun zeigt sich in der Tat die merkwürdige Erscheinung, daß der römische Magistrat im allgemeinen sich scheute, gegen das weibliche Geschlecht einzuschreiten und, wo ein Einschreiten erforderlich war, den Proceß mit Urteilsfällung dem Ehemann oder dem Hausgericht der Verwandten übertrug. Sueton., Tib. 35. Tacit., annal. 13, 32; vgl. auch Liv. 32, 2, 11. Mußte aber doch ein eigentliches Criminalverfahren eröffnet werden, wie es sich öfter nicht vermeiden ließ, z. B. bei den häufig von Frauen verübten Giftmorden (Liv. 8, 18; 39, 41, 5; 40, 37. 43; ep. 48), so wurde doch die Execution der verhängten Strafe dem Manne oder den Verwandten übertragen. (Liv., ep. 48. 39, 18, 6. Tacit., annal. 2, 50). So findet sich denn in der Tat in der ganzen Überlieferung nur ein Fall von magistratischer Hinrichtung einer Frau (Val. Max. 5, 4, 7. Plinius, h. n. 7, 36, 121 — bei Festus p. 209 v. pietati ist es ein Mann), und dieser eine Fall ist apokryph. Noch größere Scheu hinderte den Magistrat in den meisten Fällen, gegen eine Jungfrau strafrechtlich einzuschreiten oder gar an ihr eine Capitalsentenz zu vollziehen. Bekannt ist die Ehrerbietung, die nicht nur den heiligen Jungfrauen der Vesta, sondern überhaupt den Vertreterinnen jungfräulicher Würde gezollt wurde. Hieronym., adv. Jovin. I, 41: certe Romanus populus quanto honore virgines semper habuerit, hinc apparet, quod consules et imperatores et in curribus triumphantes, qui de superatis gentibus trophaea referebant, et omnis dignitatis gradus eis de via cedere solitus sit. Die Hinrichtung einer Jungfrau läßt sich in der Überlieferung überhaupt nicht nachweisen und würde den Gewährsmännern des Tacitus als unerhört gelten (inauditum — annal. V, 9). Die Vestalinnen, die dem Hungertode preisgegeben wurden,

waren keine Jungfrauen mehr (vgl. auch Val. Max. 6, 1, 3. 6), und die einzige Jungfrau, deren Hinrichtung in der Profanliteratur berichtet wird, Seians Tochter, wird vorher geschändet. Es besteht kein Grund, die von Tacitus acceptierte Annahme abzulehnen, daß die jungfräuliche Würde des Mädchens eine Hinrichtung als unerhört erscheinen ließ und daher auf schändliche Weise zuvor beseitigt wurde[1]. Von hier aus würde sich erklären lassen, daß in den Christenprocessen viel eher die Jungfrauen als die Frauen vor ihrer Hinrichtung der Stupration oder dem Bordell verfielen, wiewohl auch die letzteren vor diesem Schicksal nicht sicher waren.

1) Die Annahme, daß das kindliche Alter ein Hindernisgrund war und durch die Stupration gewissermaßen die Altersreife vorgespiegelt werden sollte, ist künstlich, selbst wenn sich Dio 47, 6, 6 (*καὶ ἄλλα τε διὰ τοῦτο πολλὰ παρηνομήθη, καὶ παιδίσκον τινὰ ἐς ἐφήβους ἐσήγαγον, ἵν' ὡς ἐς ἄνδρας ἤδη τελῶν ἀποθάνῃ*) eine Parallele bietet. Die Stupration beseitigt in der Tat die Virginität, aber doch nur scheinbar die Unmündigkeit.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

(Fortsetzung von der zweiten Umschlagseite.)

Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —

Resch, A., Der Paulinismus u. die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. VIII, 656 S. 1904. (NF. XII. Bd.) M. 20 —

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6 —

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** NF. V, 4) M. 5 —

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.80

Sickenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4 —

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. **Schmidt**)

Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50

Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13 —

Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —

Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** NF. II, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.50

Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380 —
Zweite Reihe (13 Bände bis jetzt vollständig). M. 336 —

In gute Halbfranz-Bibliotheksbde. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 10 Bde.) zu je M. 2.50 geb. vorrätig

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND 4. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 4

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — VIERZEHNTER BAND

DER GANZEN REIHE XXIX. BAND

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1906

INHALT DES 14. BANDES DER NEUEN FOLGE

(DER GANZEN REIHE XXIX. BAND)

Bauer, Ad., Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121. Nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus maris magni von O. Cuntz. Mit einer Abbildung im Text und 5 Tafeln. VI, 288 Seiten. 1905. — Heft 1

Goltz, Ed. v. d., *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate). Eine echte Schrift des Athanasius. IV, 144 Seiten. 1905. — Heft 2a

Goltz, Ed. v. d., Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche. 67 Seiten. 1905. — Heft 2b

Leipoldt, Joh., Didymus der Blinde von Alexandria. III, 148 Seiten. 1905. — Heft 3

Berendts, A., Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello Judaico“ des Josephus. IV, 79 Seiten. 1906. — Heft 4

DIE

CHRONIK DES HIPPOLYTOS

IM MATRITENSIS GRAECUS 121

VON

ADOLF BAUER

NEBST EINER

ABHANDLUNG ÜBER DEN STADIASMUS MARIS MAGNI

VON

OTTO CUNTZ

MIT 1 ABBILDUNG IM TEXT UND 5 TAFELN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

Als Fortsetzung zu den

GRIECHISCHEN
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLERN
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften

erschien vor kurzem:

Koptisch-gnostische Schriften. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Mit Einleitung und dreifachem Register. (27½ Bogen). [Koptisch-gnostische Schriften Bd. I] 1905. M. 13.50

Früher erschienen:

Adamantius. Der Dialog περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Herausg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (19⅝ Bogen) 1901. M. 10—

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. Herausgegeben von Otto Stählin. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27¼ Bogen). [Clemens Alexandrinus Bd. I] 1905. M. 13.50

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Hrsg. v. J. A. Heikel. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (29⅛ Bogen). [Eusebius, Band I] 1902. M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von Ed. Schwartz und Th. Mommsen (†). I. Hälfte (31⅞ Bogen). [Eusebius, Band II, 1] 1903. *M. 16—

— Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. Klostermann. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15⅜ Bogen). 1904. [Eusebius, Band III, 1] M. 8—

— Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. v. H. Gressmann. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (15⅝ Bogen). 1904. [Eusebius, Band III, 2] M. 9.50

Buch Henoch. Herausgeg. von Joh. Flemming und L. Radermacher. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11¼ Bogen) 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente d. Kommentars zum Hohenliede. Herausg. v. G. N. Bonwetsch. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgeg. von H. Achelis. 25¾ u. 20 Bogen). [Hippolyt., Band I] 1897. M. 18—

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von Joh. Geffcken. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18½ Bogen). 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausg. von P. Koetschau. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅜ und 34⅝ Bogen). [Origenes, Band I/II] 1899. M. 28—

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. v. E. Klostermann. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (25¼ Bogen). [Origenes, Band III] 1901. M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Hrsg. v. E. Preuschen. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (48½ Bogen). [Origenes, Band IV] 1903. M. 24.50

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.

*Vorläufig nur in Interimskartonage je 50 Pf.

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite.

DIE

CHRONIK DES HIPPOLYTOS

IM MATRITENSIS GRAECUS 121

VON

ADOLF BAUER

NEBST EINER

ABHANDLUNG ÜBER DEN STADIASMUS MARIS MAGNI

VON

OTTO CUNTZ

MIT 1 ABBILDUNG IM TEXT UND 5 TAFELN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE XIV. BAND 1. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

ALFRED VON GUTSCHMID

UND

THEODOR MOMMSEN

ZUM

GEDÄCHTNIS

Sigla der Handschriften.

Im Text des liber generationis I

B: ein Berolinensis aus dem 9. Jahrhundert, der die Chronik des Hieronymus, die Chronik und die Fasten des Hydatius und am Schluß Fol. 184 ff, am Ende verstümmelt, den lib. gen. I enthält. Ältere Bezeichnungen der ursprünglich aus Trier stammenden, dann in Sirmonds Besitz befindlichen Hs. sind: Paris. Claromontanus no. 636, Meermannianus no. 715, Philippsianus no. 1829; in Schönes Ausgabe des Hieronymus und bei Frick, chron. min., wird die Hs. mit M bezeichnet; B^1, B^2 bezeichnet die erste und zweite Hand in diesem Codex.

CG: gehen, wie Mommsen, chron. min. I p. 80 zeigte, auf denselben Archetypus zurück; C^1, C^2, G^1, G^2 bezeichnet die erste und zweite Hand in diesen Codices.

C: Philippsianus no. 12266 aus dem 10./11. Jahrhundert, enthält den dem Eusebios zugeschriebenen lib. gen. I nebst verschiedenen auf Biblisches bezüglichen Traktaten.

G: Sangallensis no. 133 aus dem 9. Jahrhundert; dem auf Fol. 454 beginnenden lib. gen. gehen ähnliche Traktate vorher wie in C, andere folgen.

F: Parisinus Lat. 10910 aus dem 7./8. Jahrhundert, die beste Hs. des Fredegarschen Corpus; bei Frick mit P bezeichnet.

H: Londiniensis, Mus. Britt. 5251 aus dem 9. Jahrhundert.

O: bezeichnet die Hss., die nur den Diamerismos des lib. gen. I unter dem Titel «scarpsum ex cronica Origenis» enthalten:

a) einen Cavensis des 11. Jahrhunderts.

b) den Parisinus Lat. no. 7418 aus dem 14. Jahrhundert; bei Frick mit Pi bezeichnet.

c) den Matritensis A 16 der Nationalbibliothek in Madrid aus dem 12. Jahrhundert.

Im Text des liber generationis II

V: Vindobonensis no. 3416 aus dem 15. Jahrhundert, enthält den Chronographen von 354.

Im Text des liber genealogus a. 427

F: zwei Florentiner Handschriften (S. Maria novella no. 623 und Laur. plut. 20, 54) aus dem 10./11. Jahrhundert.

G: Sangallensis no. 133 s. oben.

L: Lucensis no. 490 aus dem 8. Jahrhundert.

T: Taurinensis I 6. VI 28 aus dem 7. Jahrhundert; bei Frick mit B bezeichnet und unter dem Titel origo humani generis abgedruckt.

Näheres über die genannten und sonst vorhandenen Handschriften bieten Frick und Mommsen in den praefationes der chronica minora.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

1. Beschreibung und Herkunft der Handschrift 3
2. Der erhaltene Text der Chronik des Hippolytos 20
   Beilage I Cod. Vindob. theol. 153 135
   Beilage II Die Liste der 72 Völker im Matr. 121 136
3. Die Chronik des Hippolytos 140
   Beilage III Hippolytos *κατ. παθ. αἱρ.* X 30, 31 158
4. Nachwirkung der Chronik des Hippolytos 162
   a) Epiphanios von Kypros 163
   b) Der liber genealogus a. 427 167
   c) Die Alexandriner 169
   d) Die Byzantiner; die Osterchronik und Synkellos p. 85, 1ff . 175
   e) Die von einer kürzenden Zwischenquelle abhängigen Byzantiner 194
   f) Die Antiochener, der Synkellos p. 82, 10ff, der Parisinus 1712 und Kedrenos 209
   g) Die Syrer und Armenier 222
   h) Ergebnis 231
5. Der Stadiasmus Maris Magni von Otto Cuntz 243

Indices 277

Nachträge und Berichtigungen 288

Beigaben.

Die alte Quaternionenbezeichnung und die des K. Laskaris auf Folio 67 Recto 13

Tafel am Schlusse

Die Handschrift des K. Laskaris auf Folio 30 Recto I
Schluß der Chronographie des Nikephoros, Folio 50 Verso mit Notizen des K. Laskaris II
Anfang der Chronik des Hippolytos, Folio 51 Recto mit der Quaternionenbezeichnung des K. Laskaris III
Anfang des Stadiasmos, Folio 63 Verso IV
Die Bearbeitungen des Diamerismos V

Einleitung.

Im folgenden wird nachgewiesen, daß der anonym überlieferte Text des Cod. Graec. 121 der nach 1712 begründeten Madrider Nationalbibliothek auf Folio 51 Recto bis zum Schlusse Fol. 82 Verso die griechische Originalfassung des Anfanges der Chronik des Hippolytos von Rom enthält[1].

Die zur Wiederherstellung des bisher verlorenen griechischen Originales vorliegenden Hilfsmittel sind zuletzt und am vollständigsten bei A. Harnack (Gesch. d. altchristl. Literatur I 626 ff, II, 2, 236 ff, 549 ff) zusammengestellt. Ducange hatte zuerst die Ansicht ausgesprochen, die von Mommsen, A. v. Gutschmid, H. Gelzer u. a. geteilt und näher begründet wurde, daß die beiden sogenannten libri generationis und die ihnen entsprechenden Abschnitte bei dem sogenannten Barbarus des Scaliger drei voneinander unabhängige lateinische Übersetzungen der Chronik des römischen Gegenpapstes seien. Ebenso war

1) Vgl. meine Mitteilung an A. Harnack in dessen Gesch. d. altchr. Lit. II 2, 239ff und die Veröffentlichung des Proömiums in dem Privatdruck: „Drei Proömien unserem Freunde W. Gurlitt überreicht zum 7. März 1904". Ich habe die ursprünglich zu anderen Zwecken erbetene Handschrift (vgl. meine und J. Strzygowskis Publikation: Eine alexandrinische Weltchronik, Denkschr. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akademie 51. Bd.) im Sommer 1903 auf der Grazer Universitätsbibliothek durch längere Zeit benutzen können. Dafür sage ich auch hier dem Vorstand der Nationalbibliothek, Herrn Menendez y Pelayo, den verbindlichsten Dank; er gestattete auch die Anfertigung der beigegebenen photographischen Tafeln. Ebenso danke ich den k. k. Ministerien des Unterrichts und des Äußeren sowie der k. u. k. Gesandtschaft in Madrid, die die Entlehnung der Handschrift vermittelten. H. Schenkl habe ich für eine Kollation meiner Abschrift mit dem Original, der Wiener Hofbibliothek für die Übersendung von zwei Handschriften, dem Kloster der Mechitaristen in Wien für Zusendung der Jerusalemer Ausgabe der Chronik des Mar-Michael, H. Schuchardt für eine Übersetzung dieses armenischen Textes und H. Gelzer für eine Abschrift seiner Kollation des Cod. Paris. 1712 zu danken.

durch inhaltliche und formelle Übereinstimmungen dieser Übersetzungen mit späteren, besonders zwei byzantinischen Autoren (Osterchronik und Synkellos) bekannt, daß die Chronik des Hippolytos in sehr zahlreichen Brechungen in späteren Chroniken sich erhalten hat. Mommsen (Mon. Germ. auct. antiquiss. IX chron. min. I p. 86) konnte daher für einen Rekonstruktionsversuch die folgende Anweisung geben: Librum Hippolyti Graece deperditum, qualem auctor emisit, aliqua tenus restituere poterit qui rem aggredietur adhibitis subsidiis omnibus tam Graecis quam Latinis: nam excerpta inde multa supersunt apud scriptorem chronici paschalis et apud Georgium Syncellum aliosque auctores complures, quorum conspectum dedit Alfredus de Gutschmid [Kl. Schr. V 240 ff, 585 ff]; quaeque in Latinis versionibus culpa interpretum librariorumve obscurata sunt, plerumque statim explanat adhibita recensio Graeca . . . . . nos ut noluimus Hippolytianorum chronicorum restitutionem aggredi, Latinas versiones quae supersunt in hac editione proposuimus ita plenas et ita correctas, ut per libros expleri et emendari potuerunt, abstinentes a coniecturis, ne per eas incideremus in ipsius libelli retractationem a nostri operis consilio et fine alienam.

Die Grundlage dieser in der Ausgabe der Werke des Hippolytos in den «griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte» zu lösenden Aufgabe ist jedoch in jüngster Zeit bestritten worden. K. Frick trat in der praefatio seiner Ausgabe der chronica minora (Leipz. Teubner 1892 p. XXIX sqq.) für die Ansicht ein, daß in den libri generationis die Chronik des Hippolytos — opus satis amplum et a libro generationis longe alienum — nur gelegentlich neben anderen Quellen benutzt sei, C. Wachsmuth (Einleitg. in d. Stud. d. alten Gesch. 158 ff) schloß sich diesen Ausführungen an und bezeichnet die libri generationis geradezu als Pseudo-Hippolytos. Widerspruch ist dagegen nur von Harnack (a. a. O. I 645, II. 1. 149 Anm.; 2. 237) und von Lightfoot (Clem. of Rome II 399) erhoben worden.

Die folgende Abhandlung wird beweisen, daß die Ansicht Fricks wenigstens für den Anfang der Chronik, einschließlich des Diamerismos, nicht zutrifft[1]. Die ältere Ansicht ist richtig:

1) Für die auf den Diamerismos folgenden Abschnitte trifft jedoch Fricks Vermutung insofern zu, als sich unten einige Anhaltspunkte dafür ergeben werden, daß die Übersetzer in diesen gekürzt haben.

die libri generationis sind in der Hauptsache eine bloße Übersetzung aus Hippolytos; noch genauer als diese beiden Übersetzer gibt jedoch der Barbarus den Wortlaut des Hippolytos wieder. Die von Mommsen gekennzeichneten Voraussetzungen für die Rekonstruktion des griechischen Originales sind also nach wie vor gegeben. Den wichtigsten Behelf dazu bietet jetzt der Matritensis 121, soweit darin der Text der Chronik erhalten ist. Aber auch für die auf den Diamerismos folgenden Abschnitte liegt jetzt ein hoffentlich gleichwertiges neues Hilfsmittel in der noch unveröffentlichten armenischen Übersetzung vor, die Gregor Chalatiantz in zwei Handschriften in Venedig und Etschmiadzin aufgefunden hat[1].

1. Beschreibung und Herkunft der Handschrift.

Die Blätter der von Iriarte (Regiae bibl. Matr. codd. Graec. mss. p. 480) mit 121 bezeichneten Pergamenthandschrift[2], die jetzt die Signatur 4701 trägt, messen 15 cm in der Breite und 20 cm in der Höhe. Die beschriebene Fläche ist 10,5 cm breit und 13,5 cm hoch. Auf jeder Seite stehen 17 Zeilen einer schönen, zierlichen Minuskel. Die Handschrift ist keineswegs so schlecht erhalten, als die Beschreibung Iriartes vermuten läßt.

---

1) Vgl. G. Chalatiantz in der Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes XVII, 182ff; J. Dräseke, Ztschr. f. wissensch. Theologie XLVII 108ff; A. Harnack a. a. O. II. 2, 549. Wenn die Übereinstimmung dieses armenischen Textes mit dem der libri generationis so genau ist, wie Chalatiantz angibt, so sehe ich keinen Grund zu bezweifeln, daß die von ihm aufgefundene Compilation aus Moses von Chorene, Andreas (um 350) und Ananias Schirakatzi (7. Jhdt.) am Anfang eine Übersetzung der Chronik des Hippolytos als Einlage enthält. Es gelang mir nicht, von dem Entdecker eine Abschrift dieses für den Vergleich mit dem Matr. und den lib. gen. wichtigen Textes zu erhalten; Chalatiantz kündigte nur das Erscheinen des armenischen Textes nebst lateinischer Übersetzung für das Ende 1904 an.

2) Die Handschrift war ursprünglich mit 120 bezeichnet, die Nummer 121 trägt der bei Iriarte (a. a. O.) als Nr. 120 beschriebene Codex. Die Vertauschung der Ziffern, welche die Durchstreichung der älteren Signatur (120) auf der Innenseite des Deckels zur Folge hatte (s. oben im Text), ist vermutlich nur eine von Iriartes nicht seltenen Flüchtigkeiten.

Iriarte wies sie fälschlich dem Anfang des 14. Jahrhunderts zu. Dies berichtigten schon E. Miller, der sie ins 9. Jahrhundert setzte, und A. Martin, der sie dem 10. oder 11. Jahrhundert zuwies (die Stellen vgl. unten). Ich werde später nachweisen, daß der Matr. 121 von demselben Schreiber geschrieben ist, wie der Matr. 71, den Iriarte ebenfalls zu spät ins 13. Jahrhundert datierte. Matr. 71 zusammen mit dem einzigen griechischen Codex der Biblioteca Vittorio Emanuele in Rom, einem Pergamentcodex in 4^{0} mit 33 Zeilen Text auf jeder Seite, bildeten ursprünglich eine, Iliasscholien enthaltende Handschrift. Es ist daher bei der Zeitbestimmung der Schrift des Matr. 121 auch darauf Bezug zu nehmen, wie competente Forscher diesen von mir nicht verglichenen Codex (Romanus + Matr. 71) datierten. Den Matr. 71 wies nun ein so vorzüglicher Kenner wie Ch. Graux (die Stellen vgl. unten) dem 9. oder 10. Jahrhundert zu, während Ruelle und Torstrik meinten, bis ins 11. und 12. Jahrhundert herabgehen zu müssen. Den Cod. der Biblioteca Vittorio Emanuele datierte Ch. Graux ins 11. Jahrhundert — wohl hauptsächlich deshalb irrtümlich so spät, weil er dessen Schreiber fälschlich für identisch mit dem des Cod. Escorialensis der Ilias hielt — O. v. Gebhardt dagegen bemerkte, daß der Romanus der Iliasscholien «noch aus dem 10., schwerlich aus dem 11. Jahrhundert sei». Mir scheint am wahrscheinlichsten, daß der Matritensis 121 und somit auch der Cod. der Iliasscholien (Roman. + Matr. 71) im 10. Jahrhundert geschrieben sind, das späteste mögliche Datum ist der Anfang des 11. Jahrhunderts.

Der Codex ist in Pergamentdeckel halb steif gebunden, die Nähte des Einbandes sind mit zusammengedrehten grünen und roten Seidenfäden hergestellt. Auf dem Rücken des Einbandes steht der Länge nach von einer etwa dem 16. oder 17. Jahrhundert angehörenden Hand: Chronicon anonimo und unten über quer geschrieben die Bezifferung No. 120 (vgl. oben S. 3 Anm. 1), ebenda befindet sich der jetzige Signaturzettel mit der Bezeichnung Mss. 4701 aufgeklebt. Auf der Außenseite des Vorderdeckels steht am oberen Rande in der Mitte die Zahl 114, vermutlich eine Signatur des Codex aus der Zeit, bevor er in den Besitz der Nationalbibliothek kam. Auf die Innenseite des Vorderdeckels ist ein Papierblatt niedergeklebt, auf dem links oben in der Ecke noch einmal das jetzige Signaturzettelchen

angebracht ist. Darunter steht von einer Hand des 17. oder 18. Jahrhunderts die Bemerkung: Del Sor Conde de Miranda No. 120. Diese Zahl ist später mit Bleistift ausgestrichen (vgl. S. 3 Anm. 1). Der rückwärtige Deckel, auf dessen Innenseite ebenfalls ein Papierblatt angeklebt ist, trägt keine schriftlichen Bemerkungen. Dasselbe Papier wie auf der Innenseite der Deckel wurde auch für zwei nach dem letzten Pergamentfolio am Schlusse der Handschrift eingebundene leere Blätter verwendet.

Auf den Vorderdeckel folgt ein Vorsteckblatt, das aus zwei aneinandergeklebten Papierblättern besteht. Das erste ist aus demselben Papier geschnitten, das auf den Innenseiten der Deckel und am Ende der Handschrift verwendet wurde. Das zweite für das Vorsteckblatt verwendete Papierblatt ist dagegen viel älter und diente wahrscheinlich als Umschlagblatt, bevor die Handschrift ihren jetzigen Einband erhielt. Auf der Vorderseite dieses Vorsteckblattes steht von einer, wie es scheint, der auf dem Rücken vorfindlichen Schrift gleichzeitigen Hand oben: Genealogia de Adan en griego No. 120. Dieser Text ist mit Tinte, die Zahl mit Bleistift durchstrichen, darunter steht von einer späteren, wohl erst dem 19. Jahrhundert zuzuweisenden Hand: chronologicum compendium incerto auctore. Auf der Rückseite des Vorsteckblattes steht oben von einer Hand vielleicht noch des 16. Jahrhunderts: Chronicon et stadiasmus auctoris Anonymi vale una dozena de R^{les}.

Auf das Vorsteckblatt folgen 82 oben rechts von einer Hand des 18. Jahrhunderts bezifferte Blätter[1]. Die 29 ersten sind aus Pergament, dann folgen als Folio 30 und 31 zwei von der

1) A. Paz y Mélia, Vorstand der Handschriftenabteilung an der kgl. Bibliothek zu Madrid, hält auf meine Anfrage für möglich, aber nicht für sicher, daß die Paginierung der Handschrift von Iriarte herrührt. Unter den Notizen auf dem Deckel und dem Vorsteckblatt jedoch rührt nach seiner Angabe sicher keine von Iriarte her, sie sind von verschiedenen unbekannten Händen des 16. bis 19. Jahrhunderts geschrieben. Aus diesen Notizen, dem Einband und anderen äußeren Anhaltspunkten ließen sich die Schicksale der Handschrift seit dem Tode des Laskaris wahrscheinlich noch genauer feststellen; allein für die Entstehung des Fonds grec der Madrider Nationalbibliothek fehlt bis jetzt ein gleich vorzügliches Hilfsmittel, wie es Ch. Graux' Essai für die Bibliothek des Escurial bietet.

gleichen Hand wie die vorhergehenden bezifferte mit eingebundene Papierblätter; die Folien 32—82 sind wiederum aus Pergament, auf Folio 82 folgen endlich die zwei schon erwähnten nicht bezifferten und leeren Papierblätter.

Die Blätter 30 und 31 bestehen aus einem schönen, weichen, von dem sonst in dem Codex vorhandenen ganz verschiedenen Papier, wie solches im 15. Jahrhundert verwendet wurde, auch die Hand, welche diese beiden Blätter beschrieben hat, gehört dem 15. Jahrhundert an. Dieselbe Hand begann schon am Ende des vorhergehenden Pergamentblattes (29 Verso) die in der Handschrift selbst mit Basileios I. (867—886) endende Liste der byzantinischen Kaiser zu vervollständigen; auf den beiden Blättern 30 und 31 wird sie bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken fortgesetzt[1], und anläßlich dieses Ereignisses gedenkt der Continuator des älteren Chroniktextes auch des Umstandes, daß er selbst dabei von den Türken gefangen genommen worden sei: *καὶ αὐτὸς σὺν πολλοῖς ἄλλοις ἐνταῦθη καὶ ἐγὼ αἰχμάλωτος γέγονα.* Der Inhalt allein macht es schon zweifellos, daß dieser Zusatz von dem bekannten Gelehrten Konstantinos Laskaris herrührt; aus dessen Besitz stammt also die Handschrift.

K. Laskaris pflegte in die ihm gehörenden Codices häufig ähnliche auf seine Person bezügliche Eintragungen zu machen. Eine solche enthält z. B. die ganz von ihm geschriebene und verfaßte Chronik Cod. Matr. 72 auf Folio 140 ff (Iriarte a. a. O. p. 265), einen ähnlichen Zusatz fügte er zu der von ihm in Rhodos erworbenen Handschrift Matr. 85 auf Fol. 257 hinzu (Iriarte p. 352), desgleichen zu der in Neapel gekauften Handschrift Matr. 22 (Iriarte p. 84). Von den 125 bei Iriarte beschriebenen Codices, die sich in dem mit N bezeichneten Schrank der Madrider Nationalbibliothek befinden, stammen überdies mehr als die Hälfte, 76[2], aus dem einstigen Besitz dieses ge-

1) Die Anfangsbuchstaben der Namen der Kaiser sind mit roter Farbe geschrieben (vgl. Taf. I).

2) Ein beträchtlicher Teil griechischer Handschriften der Madrider Bibliothek, die aber in Iriartes Katalog nicht angeführt sind, stammt aus dem Besitz des Francesco de Mendoza y Bobadilla, des Kardinals von Burgos, wie Ch. Graux, Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial, Bibl. de l'école des hautes études, sciences phil. et hist. fasc. 46, p. 61

lehrten Griechen. Endlich beweist auch ein Vergleich der beigegebenen Schriftprobe dieses Zusatzes (Taf. I) mit dem Facsimile der Hand des Konstantinos Laskaris bei Graux und Martin, Facsimilés de manuscrits grecs d'Espagne Pl. II, No. 6, Pl. XVIII, No. 60 und 62[1], daß er den Zusatz auf Fol. 30 und 31 im Matr. 121 geschrieben hat.

Dies ist schon von Iriarte (a. a. O. p. 480) richtig erkannt worden. Nach K. Laskaris besaß den Codex 121 ein Graf Miranda[2], wie aus der Notiz auf der Innenseite des Vorderdeckels und überdies aus einer Angabe Iriartes (a. a. O.) zu entnehmen ist. Durch den Grafen Miranda kam die Handschrift Ende des 18. Jahrhunderts (Iriarte sagt in seinem 1769 gedruckten Katalog: cod. nuper ex comite Mirandae inter alios comparatus) in die Nationalbibliothek.

Ungewiß bleibt, ob die Handschrift aus dem Besitze des K. Laskaris direkt in den des Grafen Miranda kam. Obwohl die Schicksale der Bibliothek des Laskaris noch nicht genau festgestellt sind, so muß doch als wahrscheinlich gelten, daß die Handschrift durch verschiedene Hände ging, ehe sie Graf Miranda erwarb.

Über die Büchersammlung des K. Laskaris liegen nur folgende Nachrichten vor. Graux-Martin (im Text zu den Facsimilés de manuscr. grecs d'Espagne p. 121) geben an, daß Laskaris nach seinem am Anfang des 16. Jahrhunderts erfolgten Tode seine Bibliothek der Stadt Messina vermachte, daß sie dann nach Palermo und von da nach Spanien gebracht wurde. Bei der Überführung nach Spanien intervenierte Juan Francisco

---

gezeigt hat. Über diese Handschriften, deren Katalogisierung Iriarte zwar beabsichtigt, aber nicht ausgeführt hatte, vgl. E. Miller, Notices et extraits des mss. de la bibl. Nationale XXXI/2. p. 1 ff.

1) Das eine dieser Facsimilia gab Ch. Graux schon in einem Aufsatz über K. Laskaris im Annuaire de l'assoc. pour l'encouragement des études grecques XI (1877) p. 147; danach wiederholt in den Oeuvres de Ch. Graux II p. 531.

2) Aus dem Besitz dieses Grafen Miranda stammen auch zwei Handschriften des Escurial (Graux, Essai p. 70, 71). Sie gehören einer Gruppe von 21 Handschriften an, die teils von A. Darmarios, teils von Kalosynas geschrieben sind und stammen teils aus dem Besitze Mirandas, teils aus dem von Velasco, gehörten also nicht zu dem Fonds des Kardinals von Burgos.

Pacheco y Mendoza, Herzog von Uzède und Statthalter von Sizilien zur Zeit Philipps V., des Begründers der königlichen, jetzigen Nationalbibliothek zu Madrid [1]. Damit ist aber nur das Schicksal des Großteiles der aus Laskaris' Besitz stammenden, jetzt im Schrank N der Nationalbibliothek aufbewahrten Codices bezeichnet, andere haben andere Fata gehabt; z. B. das schon erwähnte Stück einer Handschrift der Iliasscholien, das jetzt in der Biblioteca Vittorio Emanuele in Rom sich befindet (oben S. 4). Dieses Bruchstück einer Handschrift, deren Rest nach Madrid kam, besaß ursprünglich Muret (1526—1585), seit 1563 befand es sich in Rom, wo es in das 1622 gegründete Jesuitenkollegium de propaganda fide und von da 1870 an dessen jetzigen Aufbewahrungsort kam (Maaß, Hermes XIX, S. 559 ff). Aber auch in die Bibliothèque nationale nach Paris und in andere Bibliotheken kamen Handschriften aus dem Besitze des Konstantinos Laskaris (vgl. die Nachweise bei Gardthausen, Griech. Paläogr. S. 318 und Byzantinisches Archiv, Heft 3) [2].

---

1) Diese Angabe geht auf Iriarte zurück (a. a. O. der praefatio); sie ist bei Valentinelli, Delle bibliotheche della Spagna, Sitzungsber. d. Wiener Akad. XXXIII (1860), p. 22 und bei Ch. Graux, Rapport sur une mission en Espagne in den Archives des missions scientifiques 3ème série vol. V, p. 124 wiederholt. Etwas genauere, auf Galli, Annali di Messina t. II, p. 437 beruhende Angaben macht Legrand, Bibliographie Hellénique t. I introd. p. LXXXIII. Danach vermachte Laskaris seine Bibliothek dem Klerus von Messina — come noi letto abbiamo nella schedola originale di suo proprio carattere. Sie wurde in einem Zimmer des tesoro publico von Messina aufbewahrt, durch den Grafen von Santo-Stefano aber 1679 nach Palermo und von da nach Spanien gebracht.

2) Zwei im Vatikan befindliche und einen Ottobonianus aus dem Besitz des Konstantinos erwähnt W. Weinberger in seiner Tryphiodorausgabe (Leipzig, Teubner, praef. p. VI, VIII). Nach dem Zeugnis des Angelo Rocca besaß ferner F. Ursinus 1584 in seiner Bibliothek Bücher der beiden Laskaris, unseres Konstantinos und seines Bruders Johannes (Janus), vgl. Nolhac, La bibliothèque de Fulvio Orsini 1887, Bibl. de l'école des hautes études, sciences phil. vol. 74, p. 110, 151 ff. — Diese Brüder Laskaris werden gelegentlich verwechselt, z. B. Hermes XI 301, wo es sich um eine Mailänder, von Janus Laskaris auf seiner 1492 nach Griechenland unternommenen Reise (E. Piccolomini, Rivist. di filologia II [1874], p. 401) erworbene Handschrift des Dionysios von Halikarnaß handelt. Diese war also weder in Messina (vgl. Hermes XII 511) noch in Spanien zu suchen, wo sich jetzt die Mehrzahl der Handschriften des Konstantinos

Da nun nach Iriartes ausdrücklicher Angabe der Codex 121 erst Ende des 18. Jahrhunderts und zwar durch einen Grafen Miranda in die Nationalbibliothek kam, so kann er nicht zu dem Hauptstock der Erwerbungen in dem mit N bezeichneten Schrank gehören, die J. F. Pacheco y Mendoza vermittelt hatte. Meine Bemühungen, über diesen Grafen Miranda und seine Bibliothek näheres festzustellen, waren jedoch vergeblich. A. Paz y Mélia, Vorstand der Handschriftenabteilung der Madrider Bibliothek und zugleich Archivar des Herzogs von Alba, auf den der Titel der Grafen von Miranda überging, konnte mir keine nähere Auskunft geben. Die Papiere der secretarie der Herzöge von Alba liefern über Verkauf oder Schenkung von Büchern an die Nationalbibliothek keinerlei Anhaltspunkte. A. Beer in Wien, dem Verfasser der Handschriftenschätze Spaniens, verdanke ich die Nachricht, daß die Nationalbibliothek auch noch andere als griechische Handschriften besitzt, die aus dem Besitz eines der Grafen von Miranda stammen, die seit Heinrich IV. diesen Titel führen und früher de Zuñiga hießen. A. Beer vermutet, daß der Besitzer jener Bibliothek, aus der der Matr. 121 stammt, der bei Zedler, Universallexikon LXIV (1759) S. 369 als damals jüngster Sproß der Familie genannte Emanuel Franz de Zuñiga XIII., Graf von Miranda sei, der sich 1728 vermählte. Es muß also vorläufig dahingestellt bleiben, welche Schicksale der Matr. 121 seit dem Tode des Laskaris

befindet, während die des Janus meist in Bibliotheken Italiens und Frankreichs aufbewahrt sind. Über Janus Laskaris ist die vorzügliche Arbeit von K. K. Müller, Centralblatt f. Bibliotheksw. I, S. 332ff maßgebend, zu der jedoch die Nachträge bei Weinberger, Jahresbericht üb. d. Fortschritte der klass. Altertumsw. Bd. 98, S. 214ff zu vergleichen sind. Über Konstantinos Laskaris handeln nach Legrand, Bibliogr. Hell. I, p. LXXIff Nolhac (a. a. O.) und Ch. Graux (a. a. O.) am ausführlichsten. Zu den bei diesen und bei Gardthausen (a. a. O.) gegebenen Literaturnachweisen trägt W. Weinberger brieflich noch nach: Villemain, La vie de C. Lascaris, Paris 1825, auch in deutscher Übersetzung erschienen. Über die Familie Laskaris ist ferner zu vergleichen Amati, Archivio storico Italiano 3me serie III (1866), p. 161. L. Dorez, Revue des biblioth. V 325 unterscheidet neben dem bekannten Janus Laskaris, der sich früher Johannes nannte, noch einen dritten Bruder, der ausschließlich den Namen Johannes führte; in seiner Abhandlung sind einige auf ihn bezügliche Nachrichten abgedruckt.

(nach 1500) bis zu seiner Erwerbung durch die Nationalbibliothek in Madrid gehabt hat[1].

Allein über seine Schicksale in der Zeit, bevor ihn Konstantinos Laskaris für seine Bibliothek erwarb, läßt sich doch noch etwas feststellen.

Die Pergamentblätter zeigen nämlich, außer der schon erwähnten Foliierung rechts oben, noch zwei Quaternionenbezeichnungen: die eine unten in der Mitte, die andere rechts unten. Die eine stammt aus dem 15. Jahrhundert, die andere ist sehr viel älter und, wie die Schrift des Codex selbst, dem 10., spätestens dem Anfang des 11. Jahrhunderts zuzuweisen. Von beiden Bezeichnungen bieten die Tafeln und unten S. 13 Proben. Ferner fügte dieselbe Hand des 15. Jahrhunderts, die die jüngere der beiden Quaternionenbezeichnungen geschrieben hat, auf der letzten Seite eines jeden Quaternio rechts unten in der Ecke als Custos die Anfangsworte der ersten Seite des nächsten Quaternio hinzu. Dies geschah, um die richtige Reihenfolge der losen Quaternionen festzuhalten vor oder beim Einbinden.

Die Quaternionen bestehen normal aus 4 Blattlagen, also 16 Seiten. Auf der ersten Seite eines jeden sind von der Hand des 15. Jahrhunderts unten in der Mitte des Blattrandes die Ziffern α—ι eingetragen. Der erste in dieser Weise auf Fol. 1 mit α bezeichnete Quaternio war vor dem Einbinden defekt, denn er wird jetzt durch einen Rückenfalz aus Pergament noch besonders zusammengehalten. Der dazu verwendete Streifen ist auf Folio 1 Recto zum Teil über die Initiale A des ersten Wortes *Ἀδὰμ* und über die folgenden Ordnungszahlen vor den Namen der Erzväter übergeklebt, weshalb auch die Initiale auf dem Streifen nochmals nachgemalt wurde. Noch übler muß der Zusammenhang des zweiten Quaternio vor dem Einbinden gewesen sein, denn dessen Blätter sind nicht nur gleichfalls durch einen Pergamentstreifen in besonderem Falz gefaßt, sondern es ist sogar jedes einzelne Blatt von derselben Hand, die die Quaternionenziffern und Custoden schrieb, um die Reihenfolge zu sichern, überdies noch mit den Ziffern α—ζ in der Mitte unten

1) Bei K. K. Müller, Centralblatt f. Bibliothekswesen I, S. 350 finde ich die Notiz aus dem Cod. Laur. 28, 20: olim Laurentii de Medicis repertus inter libros comitis Johannis Mirandulani. Sollte diese Angabe mit dem „Grafen Miranda" etwas zu tun haben?

bezeichnet. Bei den folgenden Quaternionen waren solche Nachhilfen nicht erforderlich, sie tragen auf der ersten Seite lediglich ihre Ziffer. Auf der letzten Seite des zehnten Quaternio Fol. 82 Verso steht rechts unten gleichfalls das erste Wort einer folgenden, jetzt fehlenden Seite: *ἀχρωτήριον* als Custos (vgl. unten die Abhandlg. von O. Cuntz). Daraus ist zu schließen, daß, als vor Anfertigung des jetzigen Einbandes die Quaternionenbezifferung und die Custoden geschrieben wurden, mindestens noch ein Blatt der Hs. vorhanden war.

Bei diesen Eintragungen unterlief dem Schreiber einmal ein Versehen, das er tilgte. Auf Folio 65 Verso steht unten rechts in der Ecke weggewischt, aber noch leserlich das erste Wort von Folio 66 Recto und auf diesem unten in der Mitte *ϑ*, was zu tilgen vergessen wurde. Der neue Quaternio beginnt nämlich erst mit Folio 67 Recto; nachdem der auf Fol. 65 V. und 66 R. begangene Fehler bemerkt und an der ersten Stelle auch getilgt worden war, erfolgte erst richtig auf Fol. 66 Verso die Ansetzung des Kustos und der Zahl *ϑ* auf Folio 67 Recto. Dieselbe Hand, von der diese Quaternionenziffern und die Custoden herrühren, hat endlich am Rande der Handschrift eine Anzahl mehr oder minder ausführliche Randnotizen eingetragen[1]. (Vgl. Taf. II oben.)

Diese Ziffern, Custoden und Randnotizen rühren, wie ein Vergleich mit der Eintragung auf Folio 29 Verso und auf den beiden Bombyzinblättern 30 und 31 (oben S. 6) lehrt, sämtlich von Konstantinos Laskaris her[2]. Er erwarb also den jetzigen Codex Matritensis in einem sehr schlimmen Zustand. Er bestand damals aus einem Bündel einzelner Blätter und Quaternionen, die erst Laskaris ordnete, bezifferte und späterhin bei seinen Studien mit Zusätzen ausstattete. Gebunden wurde die Handschrift noch später, wobei das oder die auf Folio 82 folgenden

---

1) Es finden sich ferner an den Außenrändern der 50 ersten Blätter von dem Schreiber der Handschrift selbst herrührende, durch Beschneiden häufig verstümmelte Marginalien, kurze Inhaltsangaben des nebenstehenden Textes (vgl. Taf. IV die einzige derartige Notiz auf fol. 51—82).

2) Schon Iriarte, dem die Hand des Konst. Laskaris aus den zahlreichen Handschriften der Nationalbibliothek genau bekannt war, bemerkte richtig, daß der auf dem letzten Blatt Folio 82 Verso erhaltene Custos unzweifelhaft von K. Laskaris geschrieben sei.

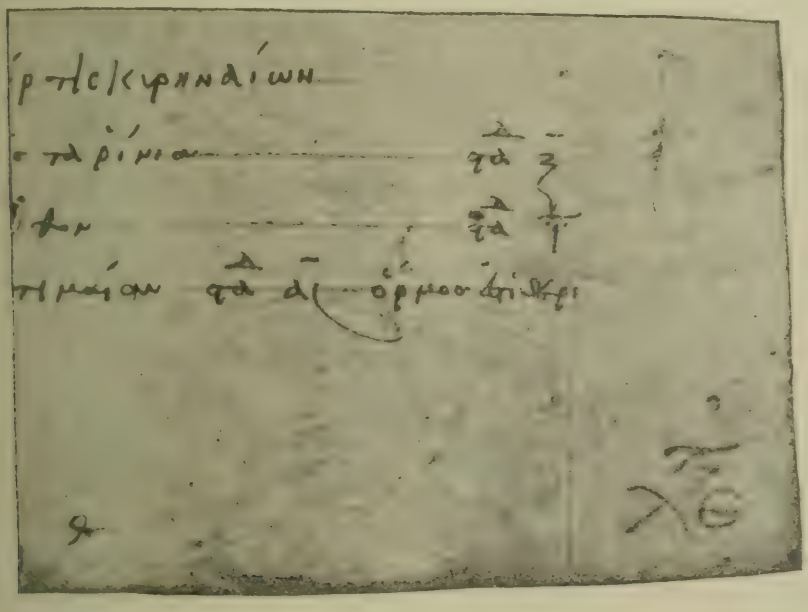
Blätter, die zu Laskaris' Zeit noch vorhanden waren, verloren gingen. Auf diesen Einband wurde, noch bevor die Handschrift nach Madrid kam, die Zahl 114 als Nummer (vielleicht der Bibliothek Miranda) eingetragen. Iriarte sah sie schon in ihrem jetzigen Einband, denn er gibt an, daß sie aus 88 Blättern bestehe; diese Ziffer erhält man aber, wenn man zu den numerierten Pergament- und Bombyzinfolien (82) die 2 leeren Blätter am Ende, ferner die beiden jetzt auf die Deckel niedergeklebten Papierblätter und endlich das Vorsteckblatt sowie das alte, mit diesem jetzt nur lose, also anscheinend später bei einer Reparatur zusammengeklebte Papierblatt (oben S. 5) hinzurechnet.

Was Konstantinos Laskaris erwarb, war aber nicht nur ein loses Bündel einzelner Blätter und Quaternionen, sondern auch bloß ein kleiner Rest eines ursprünglich sehr umfangreichen Codex. Dies lehrt die zweite, ältere, der Niederschrift des Textes gleichzeitige, also dem 10/11. Jahrhundert angehörende Quaternionenbezifferung. Auf der ersten Seite jedes Quaternio finden sich nämlich rechts unten in der Ecke, anfänglich energisch, später lässiger radiert, durch Beschneiden der Blätter überdies zum Teil verstümmelte Zeichengruppen, die ebenfalls zur Numerierung der 8 Blätter umfassenden Quaternionen dienten. Sie bestehen aus einem τετράδιον aufzulösenden Zeichen und darunter stehenden Ziffern (vgl. Abb. S. 13; auf Taf. III sind bei der Reproduktion die schwachen Spuren nicht zum Vorschein gekommen). Auf dem abgegriffenen und schmutzigen Folio 1 Recto ist davon jede Spur verschwunden, Folio 9 Recto erkennt man die Ziffer $\varkappa$, Folio 17 Recto $\varkappa$ und Spuren eines ϑ, Folio 25 ein λ, Folio 35 (richtig wäre 33, hier sind aber bei der jetzigen Bezifferung ebenso wie bei allen folgenden die beiden Papierfolien 30 und 31 mitgezählt) λ und Spuren von α, auf Folio 43 und 51 Recto sind die Reste des Zeichens für τετράδιον erkennbar, die darunter stehenden Zahlen aber weggeschnitten. Vollkommen deutlich ist dagegen die Bezeichnung mit den Zahlen $\overline{\lambda\delta}$, $\overline{\lambda\varepsilon}$, $\overline{\lambda\varsigma}$ auf den Folien 59, 67 und 75 Recto erhalten (vgl. die Abbildung auf S. 13).

Dem jetzigen und schon zu K. Laskaris' Zeit ersten Quaternio gingen also ursprünglich noch 26 vorher und dem letzten, dem 36., folgte in dem vollständigen Codex noch eine Anzahl

Quaternionen (auf denen mindestens noch der Rest des Stadiasmus und der Chronik des Hippolytos stand). Die Blätter, die Laskaris erwarb, bildeten also nur die mittleren 10 Quaternionen einer einst sehr umfangreichen Handschrift.

Vermutungsweise läßt sich endlich noch feststellen, woher K. Laskaris die Handschrift bezog. Er hatte die Gewohnheit, in sehr viele der von ihm gekauften Handschriften den Ort des Ankaufs und das Datum einzutragen; diese Notizen finden sich



Cod. Matr. 121, Folio 67 Recto
Die alte und die Quaternionenbezeichnung des K. Laskaris
(im Maßstab des Originals)

zumeist am Ende der Codices (Beispiele bei Iriarte, Graux, Annuaire XI. Nolhac, bibl. de l'école etc. vol. 74, Weinberger, Tryphiodor). Eine solche Eintragung fehlt nun allerdings in dem Matritensis 121 vermutlich nur deshalb, weil dessen letztes oder dessen letzte Blätter nach Laskaris' Tod in Verlust gerieten. Allein der von demselben Schreiber wie Matritensis 121 geschriebene Matritensis 71[1], dessen Anfang in dem früher er-

1) Daß einerseits der Romanus der Iliasscholien und Matr. 71 und anderseits Matr. 121 von derselben Hand geschrieben sind, lehrt ein Vergleich der dieser Abhandlung beigegebenen Tafeln mit dem Facsimile bei Graux-Martin pl. II 5. 6. Auch die Formate beider Handschriften

wähnten Romanus (oben S. 4) erhalten ist, enthält eine solche Provenienzangabe. Sie ist bei Graux-Martin pl. II 6 facsimiliert, und danach hat Laskaris diese Handschrift in Messina erworben, wo er spätestens seit 1466 lebte. Alle Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, daß auch der Matritensis 121 zur selben Zeit und am selben Orte von Laskaris gekauft wurde, da er ursprünglich aus derselben, zu Laskaris' Zeit in den Handel gebrachten, spätestens seit dem 10. Jahrhundert bestehenden Bibliothek stammte wie Matr. 71.

Diese Annahme wird zur Gewißheit, weil der Matritensis 71, abgesehen von der gleichen Schrift, auch dieselbe äußere Beschaffenheit aufweist, die an dem Matritensis 121 beobachtet wurde (oben S. 10ff). Ich entnehme deren Beschreibung Ruelles vortrefflichem Bericht in den Archives des miss. scientifiques 3ème série vol. II p. 572 ff[1]. Der Matr. 71 zählt 178 Folien, deren Format nicht angegeben ist; wenn das Facsimile pl. II 5 bei Graux-Martin in natürlicher Größe angefertigt ist, so war das Format identisch mit dem von Matritensis 121. Auf Folio 177 Verso steht von der Hand des Konstantinos Laskaris: *Κωνσταντῖνος ὁ Λάσκαρις καὶ τοῦτο ἐν Μεσσν τῆς Σικελίας ὠνήσατο.* Le fol. 2 commence le deuxième quaternion; le fol. 6 commence le troisième, marqué d'un chiffre à demi rasé par la reliure; le

---

sind dem Facsimile zufolge gleich, die Zahl der Zeilen auf der Seite ist dagegen verschieden (33 und 17). Bei Graux und Martin (Text p. 14 ff) werden als Besonderheiten der Minuskelschrift von Matr. 71 folgende hervorgehoben: Einzelne Worte wie *ουκ, υδωρ, κηρυξ, λαξ* zeigen am Schluß einen Apostroph, der Circumflex und beim Artikel *τον, την* der Gravis stehen häufig erst über dem auf den Vokal folgenden Buchstaben, das *ι* subscriptum fehlt vollständig, die Schrift steht nicht über, sondern unter den mit dem Griffel vorgerissenen Linien, der Doppelpunkt bei anlautendem *ι* und *υ* ist selten angewendet, Kürzungen finden sich ebenfalls nur ganz wenige: *και, ου* und am Zeilenende *ας*, ebenso sind die Uncialformen selten, von *λ* kommt keine vor, dagegen von *ν* am Wortende. Endlich zeigen *α* und *σ* am Ende der Zeilen mitunter einen Schwanz. Alle diese Eigentümlichkeiten finden sich in dem gleichen Ausmaß auch in der Schrift des Matr. 121, die meisten sind auch auf den beigegebenen Tafeln in Beispielen vertreten.

1) Ruelle wies in diesem Aufsatz schon darauf hin, daß der Matr. 71 die Fortsetzung des Romanus der Iliasscholien enthält. E. Maaß hat dann Hermes XIX S. 559 ff. und Schol. Graeca in Hom. Iliadem vol. V praef. p. XXII gezeigt, daß der Romanus und der Matritensis Bestandteile einer und derselben Handschrift bilden.

fol. 12 commence le quatrième quaternion. Je conclus de ces observations que le volume n'est pas arrivé complet dans les mains de Lascaris; que le savant grec se sera empressé de numéroter les quaternions, lesquels ne sont pas égaux entre eux; que, dans le temps écoulé entre l'achat et la reliure, le premier quaternion et peut-être aussi ceux qui terminent le manuscrit auront perdu quelques feuillets, et que la pagination, qui se suit sans interruption, est venue postérieurement au travail du relieur. Diese Beschreibung schildert genau denselben Sachverhalt, der soeben bezüglich des Matr. 121 festgestellt wurde; wir dürfen daher als sichergestellt erachten, daß K. Laskaris sowohl den Matr. 71 als auch den Matr. 121 während seines Aufenthaltes in Messina, also Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts von demselben Händler, beide in demselben üblen Zustand gekauft hat. Dieser Händler war augenscheinlich in den Besitz arg zugerichteter Handschriften vorläufig unbekannter Herkunft[1] gekommen, die er überdies, um höheren Gewinn zu erzielen, noch zerlegte und bruchstückweise an verschiedene Liebhaber verkaufte[2]. Da sich nun in dem Romanus, den nachweislich zuerst Muret besaß, der Anfang zu dem von K. Laskaris erworbenen Matr. 71 hinzugefunden hat, so darf die Hoffnung nicht ganz aufgegeben werden, daß auch zu dem Matr. 121 vielleicht der fehlende Anfang oder das fehlende Ende noch hinzugefunden werden.

Der Matritensis 121 war bisher keineswegs ganz unbekannt, ja der darin enthaltene Text ist zum Teil schon veröffentlicht.

Schon Iriarte (a. a. O.) hatte richtig bemerkt, daß auf den

---

1) K. Laskaris hat Handschriften an sehr verschiedenen Orten Italiens und Griechenlands erworben und zum Abschreiben entlehnt (vgl. Legrand, Bibl. Hell. I p. LXXV note 2). Einer derjenigen, die ihm Handschriften zum Abschreiben liehen, war Sergios Stissos aus Tarent; vgl. die bei Nolhac, Bibl. de l'école des hautes études 74. p. 153 u. 448 publizierte Subskription des K. Laskaris aus dem Jahre 1498 in einer griech. Handschrift der Pariser Nationalbibliothek. Derselbe Sergios versorgte aber auch Janus Laskaris mit Handschriften, vgl. K. K. Müller, Centralbl. f. Bibliotheksw. I. S. 361 u. 402 ff.

2) Daß auch der Romanus aus Laskaris' Bibliothek stammt, wie E. Maaß annimmt, ist nicht richtig, da Laskaris sonst auf dem Matritensis 71 die Quaternionenbezeichnung nicht mit α begonnen hätte. Sein erster nachweisbarer Besitzer ist vielmehr Muret.

50 ersten, bisher noch nicht gedruckten Blättern der Handschrift unter der Überschrift + *Χρονογραφία σύντομος ἀφ' οὗ ἡ οἰκουμένη ἐκτί | σθη καὶ ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* das sogenannte *χρονογραφικὸν σύντομον* des Patriarchen Nikephoros von Konstantinopel enthalten ist[1]. Der Text der eigentlichen Chronik des Nikephoros endet auf Folio 29 Verso von erster Hand mit dem Kaiser Basileios I; er wurde, wie schon bemerkt (oben S. 6), von Konstantinos Laskaris hier und auf den folgenden beiden eingefügten Papierblättern 30 und 31 fortgesetzt bis zur Eroberung Konstantinopels. Hierauf folgen Folio 32 ff die noch zur Chronographie des Nikephoros gehörigen Listen der römischen Kaiserinnen, der Bischöfe von Konstantinopel usw., geschrieben wiederum von der ersten Hand; sie enden auf Folio 50 Verso mit dem üblichen Computus, der die Chronographie des Nikephoros in den Handschriften beschließt (s. Taf. II).

Auf Folio 51 Recto (s. Tafel III) beginnt unter der Überschrift + *συναγωγὴ χρόνων καὶ ἐτῶν ἀπὸ κτίσεως κό | σμου ἕως τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας* eine zweite, ebenfalls anonym gelassene Chronographie, die bis zum Schlusse der Handschrift Folio 82 Verso reicht und, wie sich zeigen wird, eben die Chronik des Hippolytos ist.

Von diesem zweiten Teil des also ursprünglich eine Sammlung verschiedener Chronographien enthaltenden umfangreichen Miscellancodex ist schon einiges gedruckt; man hat jedoch durchgängig verkannt, daß von Folio 51 Recto bis 82 Verso die Abschrift eines und desselben Werkes vorliegt, dessen Schluß mit den auf 82 folgenden Folien verloren gegangen ist.

Iriarte (a. a. O. pag. 484) unterschied in seiner sehr mangelhaften Inhaltsangabe irrtümlich vier anonym überlieferte Schriften. Als erste bezeichnete er richtig die Chronographie des Nikephoros. Die zweite nach seiner Meinung von Folio 51 Recto bis Folio 55 Recto reichende Schrift sollte eine kurze Darstellung des Diamerismos, d. h. der Verteilung der Erde unter die Söhne Noës und ihre Nachkommen enthalten. Darauf sollte von Folio 55 Recto bis 63 Verso eine zweite, von einem anderen Verfasser

1) Es ist zuletzt herausgegeben von C. de Boor, Lpzg., Teubner 1880 Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica p. 79 ff. Der Text des Matritensis gehört zu den erweiterten Fassungen dieser Chronographie; ich werde darüber an anderem Orte berichten.

herrührende ausführlichere Fassung desselben Gegenstandes als dritter Teil folgen, und der Rest, Folio 63 Verso bis 82 Verso, sollte den unvollständigen, von einem vierten Autor herrührenden σταδιασμὸς τῆς μεγάλης θαλάσσης enthalten[1]. In seinem teilweisen Abdruck der Anfänge dieser Schriften unterließ es Iriarte, gerade das Wichtigste mitzuteilen: die Folio 51 ff erhaltenen Capitelüberschriften und die Vorrede zu der Chronik, woraus Hippolytos als Verfasser alles Folgenden sich durch den Vergleich mit den beiden libri generationis längst hätte feststellen lassen. Aber auch keiner von den Forschern, die nach Iriarte die Handschrift eingesehen haben, schenkte diesen Blättern genügende Aufmerksamkeit.

Iriartes irrige Unterscheidung dreier verschiedener Werke auf den Folio 51 Recto folgenden Blättern beruht auf Überschätzung einer Äußerlichkeit der Schrift und auf mangelhaftem Studium des Inhaltes; Iriarte hielt nämlich die durch größere Schrift ausgezeichneten Überschriften einzelner Abschnitte desselben Werkes für die Titel besonderer Schriften. Ein Blick auf die ganz gleichen, mit größeren Buchstaben geschriebenen Überschriften einzelner Abschnitte innerhalb der Chronographie des Nikephoros (s. Taf. II) hätte ihn vor diesem Irrtum bewahren müssen, den A. v. Gutschmid (Kl. Schriften V 614 ff) vermöge seiner überlegenen Sachkenntnis scharfsinnig wenigstens teilweise schon berichtigte. Aus Iriartes Angaben über den Inhalt stellte dieser Forscher zunächst fest, daß auf Folio 51 Recto bis 63 Recto nicht zwei verschiedene, eine kürzere und eine längere, sondern nur eine Fassung des Diamerismos vorliegt[2]; v. Gutschmid glaubte aber (a. a. O. 705), da er die Handschrift nicht gesehen hatte, daß sie gleich dem Matr. 84 und dem Vind. 171

---

1) Diesen Stadiasmus maris magni druckte Iriarte vollständig, aber mangelhaft ab, Letronne (Journal d. Savants 1844 p. 301) ließ sich aus Madrid eine neue Kollation besorgen, die jedoch nur an 6—7 Stellen von Iriartes Abdruck abwich.

2) Iriarte hielt nämlich den ersten auf Japhet und seine Nachkommen bezüglichen Abschnitt des Diamerismos fälschlich für eine kürzere Recension des ganzen Werkes und machte sich darüber keinerlei Gedanken, daß dann in der von ihm als die ausführlichere bezeichneten Fassung Folio 55 ff Japhet und seine Söhne überhaupt nicht vorgekommen wären.

«eine geographische Mischhandschrift» sei, was für gar keinen dieser drei Codices zutrifft.

Hartnäckiger erhielt sich daher Iriartes irrige Behauptung, daß der auf Folio 63 Verso beginnende, mit einer Capitelüberschrift versehene Stadiasmos ein selbständiges Werk sei. Als solches wurde er von Gail im II. Bande der Petits Géographes p. 400 ff, von Hoffmann, Leipzig 1841 und zuletzt nach abermaliger, viele Versehen Iriartes bessernder Vergleichung der Handschrift durch E. Miller von C. Müller in den Geographi Graeci minores I S. 427 ff herausgegeben. C. Müller datierte überdies in der praefatio (p. CXXVIII) die Abfassung des Stadiasmos irrtümlich zwischen 250 und 300 n. Chr. Diese falsche Datierung acceptierte v. Gutschmid, und so kam es, daß er den zweiten Irrtum Iriartes — die behauptete Selbständigkeit des Stadiasmos — nicht durchschaute, obwohl ihm (Kl. Schr. V 238, 263 ff) wie schon E. Miller (a. u. a. O.) aufgefallen war, daß die den Stadiasmos mit dem vorhergehenden Text des Diamerismos verbindende Einleitung (unten S. 128) mit den von Hippolytos im Proömium der Chronik und im Diamerismos (S. 124) verwendeten Ausdrücken (die v. Gutschmid aus den libri generationis kannte) auffallende Ähnlichkeit zeige. So kam v. Gutschmid zu dem Schlusse, daß der Stadiasmos keinen Bestandteil des ursprünglichen Diamerismos gebildet habe, dessen älteste Recension von Hippolytos schon 235—238 geschrieben wurde, während sich vielmehr jetzt als zweifellos ergibt, daß gerade Hippolytos zuerst dieses dem ursprünglichen Diamerismos allerdings wahrscheinlich fremde Stück in seine Bearbeitung einfügte.

Das Berge- und Flüsseverzeichnis des Diamerismos unserer Handschrift auf Folio 62 Recto ff veröffentlichte nebst zahlreichen Verbesserungen zu dem von Iriarte abgedruckten Text des Stadiasmos zuerst E. Miller (Journ. d. Savants 1844 p. 300 ff) auf Grund einer Vergleichung der Handschrift. Er stellte ganz richtig fest, daß dieses Verzeichnis und der ihm vorangehende Diamerismos nicht nur von demselben Autor herrühren, sondern auch zu demselben Werke dieses Autors gehören müssen, weil in der Verbindung des Diamerismos mit diesem Verzeichnis durch die Worte: *δεδειγμένων οὖν τῶν ὀνομάτων τῶν δώδεκα ὀρέων* die schon im Diamerismos angewendete Phrase *δεδειγμένων οὖν τούτων* wiederholt werde. Allein auch E. Miller war nur an

dem Text des Stadiasmos interessiert und ging der Frage nicht nach, wie weit diese von ihm festgestellte Zugehörigkeit zu demselben Werke innerhalb der Handschrift reiche.

C. Müller benutzte für seine Sonderausgabe des Stadiasmos die Collation von E. Miller (praef. p. XVII) und bemerkte richtig (p. 427 Anm.), daß im Matritensis von Folio 53—62 nur eine, der im Chronicon paschale und beim Barbarus erhaltenen ähnliche Fassung des Diamerismos vorliege; über den Folio 51—53 erhaltenen Text und über das Verhältnis des Stadiasmos und Diamerismos äußerte er sich aber überhaupt nicht.

Während also die genannten Forscher ihr Augenmerk fast ausschließlich dem Inhalt der letzten 20 Blätter der Handschrift zuwendeten, interessierte sich A. Martin[1], der die Handschrift abermals einsah, nur für jenen Teil der Chronographie des Nikephoros, der stichometrische Angaben über die Bücher des Alten und Neuen Testaments enthält (Folio 47 Verso bis Folio 49 Verso).

Endlich hat, wie ein bei Folio 53 R eingelegter kleiner Zettel lehrt, auch B. Violet den Codex in der Hand gehabt. Dieser Forscher bemerkt 15. VII. 1899 zu c. 44 (S. 44): «*διαμερισμὸς τῆς γῆς*. Textus Latinus eiusdem operis invenitur Madr. nacional A 16 fol. 99 v^0 — 100 r^0 »Scarpsum ex chronica Origenis««. Violet scheint diese richtige Beobachtung nicht weiter verfolgt zu haben. Madr. nac. A 16 ist nämlich die von Mommsen chron. min. I p. 79 (Mon. Germ. auct. antiquiss. IX) mit O, c bezeichnete Handschrift des liber generationis I, der einen der erhaltenen lateinischen Übersetzungen der Chronik des Hippolytos.

Nach meiner folgenden Ausgabe läßt sich nun der Vergleich zwischen dem Text des Matritensis 121 von Folio 51 R angefangen mit den beiden libri generationis und dem Barbarus des Scaliger leicht anstellen, und daraus ergibt sich ohne weiteres, daß unsere Handschrift neben der auf den ersten 50 Blättern erhaltenen

1) M. betont Mélanges G. B. Rossi, suppl. aux Méianges d'archéol. et d'histoire publiés par l'Ecole française de Rome vol. XII. die Wichtigkeit dieser Handschrift für den Text der Chronographie des Nikephoros und hebt hervor, daß sie für die Genesis richtig 4300 und nicht 1300 Stichen angebe, wie die von de Boor benutzten Codices. Diese stichometrischen Angaben des Matritensis sind zuerst bei Iriarte (a. a. O. p. 482) und danach von Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847 S. 113 abgedruckt.

Chronographie des Nikephoros unter der Überschrift *συναγωγὴ χρόνων κτλ.* nur noch ein Werk enthält: den griechischen Text der Chronik des Hippolytos, der mitten in dem zu deren Diamerismos gehörenden Stadiasmos abbricht.

Das lange verbreitete und geglaubte Gerücht, daß in Spanien, in der Bibliothek des Escurial, eine griechische, bei dem Brande von 1741 vernichtete Handschrift der Chronik des Hippolytos vorhanden war (Knust Archiv VIII 227), wurde durch Ch. Graux (bei Mommsen chron. min. I p. 86 Anm. 5 und in seinem Essai sur les origines du fonds grecs de l'Escurial) widerlegt: Knust hatte, durch den in älteren Katalogen erhaltenen Titel irregeführt, eine von Darmarios angefertigte Abschrift des Vatic. 1941, der das Chronicon paschale enthält, als Chronik des Hippolytos bezeichnet. Der Matritensis 121 erfüllt nun wenigstens zum Teil die Hoffnungen, die an Knusts Angabe geknüpft worden waren.

2. Der erhaltene Text der Chronik des Hippolytos.

Den Text der Chronik bildet (Folio 51 Recto ff) eine von Hippolytos selbst verfaßte[1] Capitelübersicht, ihr folgt die Vorrede und dieser eine kurze Darstellung der Ereignisse von der Erschaffung bis zur Völkerzerstreuung, die als *βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων* bezeichnet wird[2]. Hierauf folgt der Diamerismos, der den *σταδιασμὸς τῆς μεγάλης θαλάσσης* mit umfaßt, in sehr ausführlicher Fassung[3]. Wie die Bemerkung (c. 43): *ἀλλ' ἐν ἄλλοις βίβλοις εὑρήσεις πλατυτέρως τὴν ἀρχὴν, ἡμεῖς δὲ τὸν διαμερισμὸν μόνον ἐν συντόμῳ γεγράφαμεν* lehrt, war sich Hippolytos bewußt, daß in der Kürze des ersten Teils und in der verhältnismäßig aus-

1) Sowohl die einzelnen Bücher der sogenannten Philosophumena, richtig *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* zu betitelnden Schrift, als auch theologische Traktate des Hippolytos enthalten solche von dem Verfasser herrührende Inhaltsangaben.

2) Dieser Untertitel des ersten Abschnittes wurde in den zwei als liber generationis I und II bekannten lateinischen Übersetzungen als Gesamttitel gebraucht.

3) Diese besondere Ausführlichkeit des Diamerismos in der Chronik des Hippolytos bewirkte, daß von Iriarte bis auf A. v. Gutschmid stets wiederholt wurde, der Matr. 121 enthalte lediglich eine griechische Fassung des Diamerismos.

führlichen Darstellung des Diamerismos eine Besonderheit seiner Chronik gelegen sei. Mitten im Stadiasmos bricht die Handschrift ab. Von den 17 anfangs aufgezählten Capiteln fehlen also 13, die jedoch, wenn darin auf die lateinischen Übersetzungen ein Verlaß ist, die erhaltenen ersten vier an Umfang kaum übertroffen haben dürften. Im Matritensis 121 scheint also ungefähr die Hälfte des Werkes erhalten zu sein, falls nicht die lateinischen Übersetzer gegen Ende sehr viel stärker gekürzt haben als anfangs; in diesem Falle wäre etwa die kleinere Hälfte des griechischen Textes erhalten.

Das einfachste und übersichtlichste Verfahren bei Veröffentlichung des erhaltenen Anfanges der Chronik, ein bloßer Abdruck des emendierten Textes der Handschrift, erwies sich als unanwendbar, da diese Ausgabe durch die Möglichkeit steten Vergleichens mit den lateinischen Übersetzungen zugleich den Beweis für den hippolytischen Ursprung der griechischen Fassung erbringen mußte. Aber noch andere Gründe sprachen dafür, die umständlichere Druckeinrichtung in vier Parallelkolumnen zu wählen. In der christlichen Chronikenliteratur läßt sich nur selten mit voller Bestimmtheit feststellen, ob ein Text die bloß gelegentlich kürzende oder ergänzende Abschrift, die Übersetzung oder aber die förmliche Bearbeitung eines anderen, uns erhaltenen ähnlichen Werkes ist. Die ausführlichere Fassung eines Satzes in einem jüngeren Texte kann an und für sich ebenso oft die Erweiterung eines älteren Textes sein wie die ursprüngliche, in dem älteren Text aber gekürzte Fassung des Originales. Die kürzere Fassung eines Satzes in den jüngeren Quellen kann umgekehrt an und für sich ebensogut ein Auszug aus einer ausführlicher gehaltenen Vorlage sein wie der echte, in älteren Quellen erweiterte Wortlaut. Gibt es doch in dem Bereich dieser Literatur kaum eine Abschrift, die nicht gewisse eigentümliche Zusätze oder Auslassungen zeigte, besonders in jenen Partien der Chroniken, deren selbständige Erweiterung lediglich einige Kenntnis des Alten Testamentes erforderte.

Der Matritensis 121 enthält zwar sicherlich bloß eine gegetreue Abschrift und zwar eine alte und verhältnismäßig sehr gute des griechischen Originaltextes und weder einen Auszug noch eine Bearbeitung der Chronik des Hippolytos von Rom, allein diese Erkenntnis berechtigt keineswegs, nun die latei-

nischen Übersetzungen und die zahlreichen späteren Auszüge als überflüssig beiseite zu legen, um so weniger, da der Matritensis die aus dem 10/11. Jahrhundert herrührende Kopie eines im 3. Jahrhundert abgefaßten Werkes ist und Lücken und Fehler enthält, für deren Ausfüllung und Verbesserung die abgeleiteten Fassungen unentbehrlich sind. Die Ausgabe mußte also nach wie vor nach den von Mommsen formulierten kritischen Grundsätzen gemacht werden: adhibitis subsidiis omnibus tam Graecis quam Latinis, wenn diesen auch jetzt nur mehr eine geringere Bedeutung zukommt.

Deshalb enthält die erste Kolumne die dem griechischen Original am nächsten stehende lateinische Fassung des Barbarus des Scaliger, die zweite den Madrider Text, die dritte und vierte die Texte der beiden libri generationis.

Der Barbarus des Scaliger ist eine im 7. oder 8. Jahrhundert angefertigte mangelhafte Übersetzung einer alexandrinischen, mit Bildern versehenen Weltchronik aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts[1]. Sie ist nur in einer einzigen Pariser Handschrift (Bibl. nat. man. lat. No. 4884) erhalten[2], die genau nach dem Original von A. Schöne im Appendix zu seiner Ausgabe der Chronik des Eusebius (I. p. 177 ff) abgedruckt ist. Dieser das Original vollständig ersetzende Abdruck bei Schöne liegt auch den beiden letzten Veröffentlichungen: der teilweisen bei Mommsen (a. a. O. chron. min. I p. 91 ff mit der Bezeichnung Chronicon Alexandrinum) und der vollständigen bei K. Frick (chronica minora I. Leipz. Teubn. 1892 p. 184 ff) zugrunde; Frick hat dem lateinischen Text auch eine Zurückübersetzung ins Griechische beigegeben.

Die beiden libri generationis sind zuerst auf Grund des gesamten Handschriftenmaterials von Mommsen (a. a. O. p. 89 ff) und von K. Frick (a. a. O. p. 2 und p. 80 ff) ediert. Als liber generationis II bezeichnete Mommsen jene Fassung, die sich nur in den Handschriften des Chronographen von 354 erhalten hat. Die

---

1) Ein griechisches auf Papyrusfragmenten erhaltenes Seitenstück zu der Vorlage des Barbarus ist der Papyrus Goleniščev (Denkschriften der Wiener Akad. 51. Bd.).

2) Die Hamburger Handschrift ist ein wertloses Apographon der Pariser, wie zuletzt J. J. Hoeveler, Festschr. d. höheren Lehranstalten Kölns zur 43. Philol.-Vers., Bonn 1895, S. 193 ff dargetan hat.

Abfassung dieser Übersetzung fällt noch vor 334, denn in diesem Jahre endet die ältere Chronik, die der Chronograph von 354 als Vorlage benutzte. In die Chronik von 334 hat nur ein Teil der Übersetzung des griechischen Originals der Chronik des Hippolytos Aufnahme gefunden. Der liber generationis I dagegen ist eine ausführlichere, vollständig erhaltene, in Einzelnem abweichende, also von der in der Chronik von 334 benutzten unabhängige Übersetzung desselben griechischen Originalwerkes. Er ist teils selbständig in mehreren Handschriften, teils als Einlage in dem sogenannten Fredegar erhalten, worüber Mommsens Ausgabe und die Vorrede bei Frick[1] nähere Auskunft geben. Der lib. gen. I ist nach A. v. Gutschmids Nachweis (Kl. Schriften V S. 620) vor 460 verfaßt, weil er in diesem Jahre von dem jüngeren Arnobius in seinem Kommentar zum 104. Psalm schon benutzt wurde. Es zeigte sich als notwendig, die handschriftlichen Varianten der beiden libri generationis nach Mommsens und Fricks Ausgaben ebenfalls in diese Ausgabe aufzunehmen, denn es stellt sich jetzt heraus, daß den Übersetzern nicht eine, sondern mehrere, in Einzelheiten verschiedene griechische Handschriften der Chronik vorlagen, die unserem Texte teils nahe stehen, teils aber auch von diesem abweichen, und daß ferner teils von den Übersetzern selbst, teils aber auch erst von den Abschreibern Änderungen vorgenommen wurden.

Aus dem Vergleich dieser drei lateinischen Fassungen mit dem griechischen Text ergibt sich sogleich, daß schon Mommsen den Sachverhalt richtig erkannt hatte: Der alexandrinische Chronist aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, den der Barbarus übersetzte, folgte der griechischen Vorlage am treuesten, die beiden libri generationis kürzen dagegen, der ältere (lib. gen. II) mehr, der jüngere (lib. gen. I) weniger; bald gibt der eine, bald der andere das Original genauer wieder.

Zur Ergänzung des lib. gen. II, der minder vollständig erhaltenen Übersetzung, kommt ferner in Betracht, was der sogenannte liber genealogus a. 427 von den Diamerismos betreffenden Stücken enthält (Mommsen, chron. min. I p. 160 ff), denn diese sind aus dem liber generationis II — nicht aus Hippo-

1) Frick nennt in seiner Ausgabe den lib. gen. II das chronicon a. 334, den lib. gen. I dagegen schlechtweg liber generationis.

lytos direkt — entlehnt, wie im 4. Abschnitt nachgewiesen wird. Deshalb wurden in der dem lib. gen. II eingeräumten Kolumne solche Angaben des liber genealogus abgedruckt und zwar im Variantenverzeichnis dann, wenn die betreffende Stelle überdies durch die Chronik von 334 erhalten ist, als Text der Kolumne in Petit, wenn dies nicht der Fall, also die in der Chronik von 334 benutzte lateinische Übersetzung des Hippolytos uns nur durch den lib. geneal. erhalten ist.

Zweifellose Zusätze der Übersetzer sind in den drei lateinischen Fassungen durch kleinen Druck unterschieden, Übersetzungsfehler dagegen nicht korrigiert, da sie zu den Eigentümlichkeiten dieser Autoren gehören. Auch in dem griechischen Text ist nur weniges und nur in zweifellosen Fällen verbessert; die Namensformen sind grundsätzlich ungeändert gelassen. Fehlende Akzente, die Majuskeln bei Eigennamen, Interpunktion und sonst einige Kleinigkeiten sind dagegen stillschweigend hinzugefügt oder gebessert. Nach dem Vorbild von Mommsens Ausgabe wurden (in einigen Fällen jedoch auf Grund von Aufschlüssen, die der griechische Text gab, abweichend von diesem) die einzelnen Abschnitte durchgezählt. Die in der Textkolumne des Matritensis teils links am Rande, teils im Text in Verbindung mit R. und V. angebrachten Ziffern bezeichnen die Seiten der Handschrift. Eckige Klammern ([ ]) bedeuten im Text zu Tilgendes, spitze Klammern (⟨ ⟩) von mir Ergänztes. Die Varianten der Überlieferung der beiden libri gen. sind nach Mommsens Ausgabe der besseren Übersichtlichkeit wegen stets am Schlusse jedes besonders bezifferten Abschnittes hinzugefügt, ebenda stehen die von Mommsen ermittelten Verbesserungen[1]; die adnotatio critica zum griechischen Text steht dagegen unten in den Anmerkungen, wo auch die zu allen vier Fassungen nötigsten erklärenden Bemerkungen untergebracht sind. Bei umfangreicheren Namenlisten wurden nach Mommsens Vorgang eingeklammerte ( ) Ordnungsziffern eingefügt; außerhalb der Klammer stehende Ziffern solcher Listen sind dagegen überliefert. Die Siglen der Handschriftvarianten bei den libri generationis sind dieselben wie bei Mommsen. Beim lib. gen. I bezeichnet B einen Bero-

1) Dazu ist auch das Variantenverzeichnis in Fricks Ausgabe zu vergleichen, aus dem ich nur einiges Wenige aufgenommen habe.

linensis d. 9. Jahrh., F die beste Handschrift des Fredegarschen Corpus, einen Parisinus des 7/8. Jahrhunderts. Unter O sind drei Handschriften: ein Cavensis des 11., ein Parisinus des 14. und ein Matritensis des 12. Jahrhunderts zusammengefaßt. G und C sind Abschriften desselben, jetzt an Interesse gewinnenden Archetypus, der häufig gegen die anderen das Ursprüngliche bewahrt hat; G ist ein Sangallensis des 9., C ein Phillippsianus des 10. Jahrhunderts. H bezeichnet einen von Mommsen nicht verwerteten, von Francis Bickley für Fricks Ausgabe (praef. p. CCXII) verglichenen Londiniensis des 9. Jahrhunderts. Über die Handschriften des Chronographen von 354 geben Mommsen (a. a. O. p. 14) und Frick (praef. p. CCXV) Aufschluß; den mit V bezeichneten Vindobonensis des 16. Jahrhunderts verglich S. Mekler nochmals für Frick. Die sogenannten Philosophumena, richtig *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* betitelte Schrift des Hippolytos ist nach der Ausgabe von Duncker und Schneidewin Göttingen 1859, die anderen theologischen Schriften des Hippolytos sind nach der Berliner Ausgabe der Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Band I angeführt. Von den sehr zahlreichen sonst erhaltenen Fassungen des Diamerismos stehen dem des Hippolytos der Osterchronist und der Synkellos am nächsten. Deshalb wurden die Parallelstellen aus diesen beiden Byzantinern in den Noten vollständig verzeichnet aber nicht alle ausgeschrieben, die Ermittlung von deren Quellen aber auf den 4. Abschnitt aufgespart.

Schon bisher bestanden die triftigsten Gründe für die Annahme, daß die im Jahre 234/5 abgefaßte Chronik des Hippolytos von Rom das griechische Original der drei in Rede stehenden lateinischen Übersetzungen sei. Was dafür von Ducange (Chron. pasch. II ed. Bonn. p. 23 ff), Mommsen (Abhdlg. d. sächs. Ges. d. Wiss. II, S. 585 ff; Mon. Germ. auct. antiquiss. IX p. 84 ff), A. v. Gutschmid (Kl. Schriften V, 614 u. ö), Gelzer (Sextus Iulius Africanus II, S. 1 ff), Harnack (Gesch. d. altchristl. Literatur I, S. 626 ff, II. 2, S. 236 und 549 ff) und anderen Forschern geltend gemacht wurde, fasse ich im dritten Abschnitt S. 140 ff zusammen; hier genügt es zu bemerken, daß der griechische Text diese Annahme als zweifellos richtig erweist.

Die Chronik des Hippolytos wurde ferner freier als bei den genannten drei Lateinern noch in mehreren späteren chronogra-

phischen Werken, griechischen und orientalischen, teils direkt, teils indirekt benutzt; die beiden wichtigsten schon erwähnten, die Osterchronik und Georgios der Synkellos, gehen durch Vermittlung der alexandrinischen Chronik (Panodoros und Annianos) auf Hippolytos zurück. Allein für die Herstellung des griechischen Textes kommen, soweit der Matritensis vorliegt, diese späteren Ableitungen, einschließlich der Osterchronik und des Synkellos, doch nur gelegentlich in Betracht. Deshalb konnte von einem vollständigen Abdruck der entsprechenden Abschnitte aus diesen Chroniken, der die Übersichtlichkeit nur gestört hätte, abgesehen werden. Dagegen ließ sich das Verhältnis dieser abgeleiteten Quellen zueinander viel genauer und sicherer feststellen als zu der Zeit, da A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V, 240 ff,

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
	(51 R) 1. *α′ + συναγωγὴ χρόνων καὶ ἐτῶν ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἕως τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας.*
	2. *Τῆς γῆς διαμερισθείσης*

1. Wie alle Überschriften mit größeren Buchstaben; *α* von 1. Hand, der Zahlstrich ist später hinzugefügt; *α′* bezeichnet das folgende als erstes Buch (vgl. Taf. II).

2. *T* als Initiale ausgerückt. Das Kolon nach *Νῶε*, die lib. gen. und unten c. 44 fordern nicht, daß *τ. γ. ὁ διαμερισμός* verbessert werde. Da die Inseln im Text der Chronik keinen besonderen Abschnitt bilden, so ist *πόσαι νῆσοι ἐπίσημοι* noch zu c. 2 zu ziehen.

1—5. Der Ankündigung in c. 1 entspricht unten Matr. 22—42 und entspricht, wie lib. gen. I 227 ff und Barb. 210 ff (S. 132 ff) beweisen, der auf den Stadiasmos folgende Teil der Chronik. C. 2 entspricht unten

585 ff) sich um die Lösung dieser Aufgabe bemühte. Davon ist in dem vierten, die Nachwirkung der Chronik des Hippolytos betitelten Abschnitt gehandelt.

Aus dem Matritensis ergab sich, daß der bisher als selbständiges Werk geltende und auf die Jahre 250—300 n. Chr. datierte Stadiasmos vielmehr einen Bestandteil der schon 234/5 abgeschlossenen Chronik des Hippolytos bildete. Der Stadiasmos muß daher älter sein als das Jahr 234/5. O. Cuntz steuerte deshalb auf meine Bitte im 5. Abschnitt die Ergebnisse seiner Untersuchung über dessen Abfassungszeit bei und lieferte zu der unzureichenden Ausgabe in den Geographi Graeci minores Nachträge und Berichtigungen nach einer von ihm vorgenommenen zweimaligen Collation der Handschrift.

Liber generationis I.

1. Dinumeratio temporum et annorum a generatione saeculi usque in hunc diem.

liber generationis ab adam usque ad ordinem (hunc diem *Krusch*) quae continetur in hoc libro dinum. t. et a. generationis saeculi (*so* F, generationes B) usque in hunc diem B F; haec sunt diutissime per diversa quaesita sic dinum. t. et a. (et a. *fehlt* G) a generatione saeculi ab adam usque in consulatum (-tu G) ualentiniani (ualentini G) et ualentis anni sunt vdCCCCXXVIII GC; incipit liber generationibus adam H.

2. Terrae divisio tribus filiis

Liber generationis II.

1. In hoc libro sunt congregationes temporum vel annorum a constitutione mundi usque in hodiernum diem.

2. Divisiones terrae tribus

Matr. 43—201, dem c. 3 unten Matr. 202—223 beziehentlich bis 234, dem c. 4 unten 237—239, dem c. 5 unten 235, 236. Matr. 240 wird dann der in der Inhaltsangabe nicht besonders erwähnte Stadiasmos eingeschoben. Zu solchen „Entgleisungen" in der Komposition vgl. was K. J. Neumann (Hippolytos von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt S. 11, 15, 50) über das Verhältnis des Proömiums und des Inhaltes von *περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* bemerkt.

1—18. Inhaltsangaben vor den Proömien vgl. bei Hippol. *κατ. πασῶν αἱρεσ.* am Anfang der Bücher; der Inhaltsangabe von *περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* (c. 5) geht dagegen das an Theophilos gerichtete Proömium voraus.

Chron. Alex. (Barbarus). Codex Matritensis.

τοῖς τρισὶν υἱοῖς τοῦ Νῶε φανέρωσις τῶν ἐθνῶν· τίνες ἐκ τίνων γεγένηνται καὶ ποίας ἕκαστος αὐτῶν πόλεις καὶ χώρας κεκλήρωνται· πόσαι νῆσοι ἐπίσημοι.

3. τίνες ἐκ ποίων ἄποικοι ἐγένοντο.

4. πόσοι ποταμοὶ ὀνομαστοί.

5. πόσα ὄρη ὀνομαστά.

6. πόσοι κριταὶ καὶ τίς πόσα ἔτη ἔκρινε τὸν λαόν.

7. πόσοι βασιλεῖς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φυλῇ καὶ τίς πόσα ἔτη ἐβασίλευσεν.

8. ἀπόδειξις περὶ τοῦ Πάσχα καὶ ⟨τίς⟩ πότε ἐτήρησεν ἀπὸ Μωυσέως συγκαταψηφιζομένων καὶ τῶν χρόνων μέχρι τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας.

6—18. Das diesen Inhaltsangaben Entsprechende ist nur beim Barb. und in den libri gen. erhalten, die ich nach Mommsen, chron. min. I 115ff zitiere. C. 6 = lib. gen. I 249—268, lib. gen. II 92—109, Barb. 230—263; c. 7 = l. g. I 268—304, l. g. II 109—139, Barb. 263—315; c. 8 = l. g. I 304—315, l. g. II 139—148, der Abschnitt fehlt beim Barb.; c. 9 = l. g. I 316—330, l. g. II 184—198, fehlt wie alle folgenden beim Barb.; c. 10 = l. g. I 331, fehlt l. g. II; c. 11 = l. g. I 332, l. g. II 167; c. 12 = l. g. I 333, l. g. II 168; c. 13 = l. g. I 334, l. g. II 170; c. 14 = l. g. I 335, fehlt l. g. II; c. 15 = l. g. I 336—353, l. g. II 149—166; c. 16 = l. g. I 354—361, l. g. II 117; c. 17 = l. g. I 362—376, l. g. II 199—217; c. 18 = l. g. I 377—398, fehlt l. g. II. Der im l. g. I 231—248 und Barb. 202—229 (unten S. 132/3 c. 227 u. 210ff) auf das Flußverzeichnis folgenden Abschnitt über die Erzväter von der Flut bis Josua ist von Hippolytos in der Capitelübersicht übergangen; er wird nach seiner Gewohnheit erst im Proömium c. 20 angekündigt.

8, 2 *τίς* ist im Matr. ausgefallen.

Liber generationis I.

Noae: declaratio gentium, quae ex quibus factae sint et quas singule terras et civitates sortitae sunt, quantae insulae clarae.

et quas singule (-las G) t. et c. sortitae (-ti G) sunt FGC, *fehlt* B.

3. qui ex quibus gentibus transmigraverunt.

4. quot flumina nominata.

5. quot montes nominati.

statt 4. 5 quod m. et fl. GC.

6. quot iudices et quis quot annis populum iudicavit.

et GC, *fehlt* BF.

7. quot reges in tribu Iuda et quis quot annis regnavit.

8. declaratio paschae et quis quando servavit ex temporibus Moysi in hunc diem.

fehlt GC.

Liber generationis II.

filiis Noe post diluvium, manifestaciones gentium, que gentes ex quibus nate sunt et quas singuli eorum provincias et civitates hereditaverunt, quot insule manifeste.

3. qui ex quibus gentibus advene facti sunt.

4. quot flumina opinata.

5. quot montes nominati.

6. quot iudices et quis eorum quot annos iudicavit populum.

7. quot reges in tribu Iudeorum et quis eorum quot annos regnavit.

8. ostensio pasche, quis ex quo pascha servavit a Moysen computatis annis.

---

4. 5. Entsprechend der Inhaltsangabe von GC sind unten S. 121 ff im Text des lib. gen. I 224, 225 zuerst die Berge, dann die Flüsse aufgezählt. Im griechischen Text c. 235, 237 und beim Barbarus c. 207, 209 (vgl. auch die daneben abgedruckten Texte Matr. 84, Vind. 171 und die Laterc. Alex.) gehen ebenfalls die Berge voraus und die Flüsse folgen, während in der Inhaltsangabe die Reihenfolge umgekehrt ist. Diese Vertauschung in der Inhaltsangabe geht also auf Hippolytos zurück; erst im Archetypus von GC wurde die Reihenfolge der im Texte entsprechend geändert.

Chron. Alex. (Barbarus).

Codex Matritensis.

9. *βασιλεῖς Περσῶν ἀπὸ Κύρου καὶ τίς πόσα ἔτη ἐβασίλευσε.*

unten 17.

unten 18.

10. *χρόνος ὀλυμπιάδων ἀπὸ Ἰφίτου ἕως τῆς ἐνεστώσης ὀλυμπιάδος.*

11. *ὀνόματα πατριαρχῶν ἀπὸ γενέσεως.*

12. *ὀνόματα προφητῶν.*

13. *γυναῖκες προφήτιδες.*

---

10. *ἀπὸ τούτου* cod.
11. *καὶ γενέσεως* cod.

Liber generationis I.	Liber generationis II.
9. reges Persarum a Cyro et quis quot annis regnavit. *nach* 17 GC.	9. tempora regum Persarum a Cyro et quis quot annis regnavit. *unten* 16.
10. reges Macedonum ab Alexandro et quis quot annis regnavit. *nach* 15 GC.	
11. imperatores Romanorum ab Augusto et quis quot annis imperavit. *nach* 9 GC.	*unten* 17.
12. tempora olympiadum ab Ipito usque in praesentem olympiadem. *fehlt* GC.	*fehlt.*
13. nomina patriarcharum a generatione. *nach* 14 G.	10. nomina patriarcharum a geneseos.
14. nomina prophetarum.	11. nomina prophetarum. 11a. nomina apostolorum.
15. mulieres prophetissae. *nach* 16 G, *nach* 18 C.	12. mulieres prophetisse.

9—19. Über die bisherigen Rekonstruktionen dieses Inhaltsverzeichnisses auf Grund der beiden libri generationis vgl. Krusch, N. Archiv 7.468 und Mommsen, Abhdlgn. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. II 588ff. Die Fredegarsche Fassung des lib. gen. I enthält im Text am Schluß nochmals ein Verzeichnis der jüdischen Könige, das jedoch, wie Krusch (a. a. O. 470) und Mommsen (a. a. O. 589; chron. min. I p. 79) gezeigt haben, ein Nachtrag vermutlich des Fredegar ist. Mommsen hat es daher in seinen Text des lib. gen. I überhaupt nicht aufgenommen. Frick (chron. min. praef. LIff und in der Ausgabe selbst) hält irrtümlich das erste Verzeichnis der jüdischen Könige für einen Zusatz, obwohl es im Text an der richtigen, der Inhaltsangabe entsprechenden Stelle steht, das interpolierte am Schluß dagegen für das aus dem griechischen Original stammende.

10. 11. Die Reihenfolge ist im lib. gen. I durch Vorausnehmen beider Abschnitte (im Widerspruch zu der Anordnung im Text des lib. gen. I, zur Inhaltsangabe und zum Text des lib. gen. II) gestört. In der Vorlage der Hss. GC wurde die Anordnung noch eingreifender geändert.

11a. Ist, wie schon erkannt wurde, ein Zusatz und der Chronik des Hippolytos fremd.

Chron. Alex. (Barbarus).

Codex Matritensis.

14. *βασιλέων Ἑβραίων ὀνόματα.*

15. *βασιλεῖς οἱ ἐν Σαμαρείᾳ βασιλεύσαντες τῶν δέκα φυλῶν, τίς ὁπόσα ἔτη ἐβα* (51 V.) *σίλευσεν.*

16. *ἀρχιερέων ὀνόματα.*

17. *⟨βασιλεῖς Μακεδόνων ἀπὸ Ἀλεξάνδρου καὶ τίς πόσα ἔτη ἐβασίλευσεν.*

18. *βασιλεῖς Ῥωμαίων⟩ ἀπὸ Αὐγούστου, τίς πόσα ἔτη ἐβασίλευσεν.*

19. *Ἐπειδήπερ δεῖ κατὰ πάντα ἕτοιμον τυγχάνειν τὸν τῆς ἀλη-*

16.17.18. *ὀνόματα· ἀπὸ Αὐγούστου* die Hs. Aus den libri gen. ergibt sich, daß nicht nur *βασιλεῖς Ῥωμαίων* oder *β. Ῥ. ὀνόματα*, sondern auch c. 17 ausgefallen ist. Die Größe der Lücke entspricht ziemlich genau der Länge zweier Zeilen der Hs. Das Capitelverzeichnis ist jetzt durch den Matr. gesichert; die Chronik des Hippolytos enthielt also keinen Papstkatalog (vgl. unten S. 156 ff).

19—21 Diese abermalige, wieder verschiedenes Neue bietende Inhaltsangabe nicht des ganzen Werkes, sondern des ersten bis Abschnitt 8 reichenden Teiles der Chronik, in der aber z. B. der Stadiasmos abermals übergangen wird, entspricht ganz der Art des Hippolytos, der es augenscheinlich liebt, allmählich und stückweise, immer wieder Neues verratend, die Leser auf den mannigfaltigen Inhalt seiner Schriften vorzubereiten; vgl. die Anfangscapitel der oben S. 26 zu c. 1—5 angeführten Schriften. Daß der *βίβλος γενέσεως* den eigentlichen Anfang machen werde (vgl. 21),

Liber generationis I.

16. nomina regum Hebreorum.

regum ex iuda *nach* 18 G, *fehlt* C.

17. et regum qui in Samaria regnaverunt supra x tribus et quis quot annos regnavit.

regum (reges C) samariae *nach* 10 GC.

18. nomina sacerdotum.

nach 13 G, *nach* 14 C.

oben 10.

oben 11.

18a. [nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit.]

so B, emperm F. *Mommsen bemerkt dazu: evidenti errore, quem frustra tuetur Kruschius Archiv 7. 469. Das Capitel fehlt in* GC, *welche statt dessen einfügen:* libri qui sunt veteris et novi (et novi *fehlt* G) testamenti canonici cum indiculis versuum *und diese aufzählen. In diesen beiden Handschriften sind die Capitel folgendermaßen geordnet:* 1. 2. 3. 5. 4. 6. 7. 13. 14 (14. 13 G). 18. 16 (*fehlt* C). 15. 10. 17. 9. 11; 8 *u.* 12 *fehlen.*

19. Quoniam quidem oportet instructum esse veritatis diaco-

Liber generationis II.

13. nomina regum Hebreorum.

14. reges qui in Samaria regnaverunt et quis eorum quot annos regnavit.

15. sacerdotum nomina.

16. nomina regum Machedonum ab Alexandro et quis quot annos regnavit.

17. imperatorum Romanorum nomina a Gaio Iulio Caesare et consulibus.

18. Quoniamque oportet per omnia paratum esse veritatis mi-

17. Da nach allen Inhaltsangaben und nach dem Text des lib. gen. I (Mommsen p. 137, c. 378) der Kaiserkatalog mit Augustus beginnt, so ist dieser Anfang der Liste als hippolytisch erwiesen, a Gaio Iulio Caesare etc. im lib. gen. II. also eine Änderung des lateinischen Übersetzers.

Chron. Alex. (Barbarus). Codex Matritensis.

θείας διάκονον, ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἀγαπητέ μου ἀδελφὲ, ἐν συντόμῳ ποιήσασθαι λόγους ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν πρὸς κατ-
αρτισμόν σοι φιλομαθίας, ὅπως δι' ἐπιτόμων ἀποδείξεων οὐκ ἀργῶς μεμεριμνημένων τὸν ἐξ-
ακριβασμὸν τῶν κατὰ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν ἀναγκαίως ἐπιζητουμένων ἐν ὀλίγῳ καταλαβώμεθα, ἐκκόπτοντες πρότερον τὴν δι' ἀμαθίας γενομένην ἔριν, ἥτις σκοτίζουσα τὸν νοῦν ἀμαθέστερον τὸν τοιοῦτον προβιβάσει.

20. *ἡμεῖς δὲ φιλομαθῶς ἱστορεῖν βουλόμενοι ἐπιγνωσόμεθα κατὰ ἀκρίβειαν τῶν τε ἐθνῶν τὸν διαμερισμὸν καὶ τὴν τῶν πατέρων ἐξαριθμουμένην γενεαλογίαν, τόν τε τῆς παροικίας καιρὸν, καὶ τῶν πολέμων συμβολὰς, καὶ τῆς τῶν κριτῶν κατὰ χρόνους διοικήσεως καὶ*

19, 3 *ἀναγκαίως* die Hs.

20, 1 *οἱ δὲ φ. ἱ. β.* die Hs; möglich ist daher auch *οἱ δὲ φ. ἱ. β. ἐπιγνώσονται.*

ist weder in 2—18 noch hier gesagt. Daß auf den Diamerismos *τῶν πατέρων ἐξαριθμουμένη γενεαλογία* folgen werde, was, wie der lib. gen. I. Mommsen 231—248 und der Barb. 202—229 (vgl. unten S. 132/3 l. g. I 227, Barb. 210 ff) beweisen, ganz richtig ist, wird auch erst c. 21 nachgetragen und fehlt in der ersten Inhaltsangabe. Ferner zeigen die Textabschnitte über die Könige (Mommsen l. g. I 268 ff, l. g. II 109 ff, Barb. 263 ff), daß wirklich, wie hier angekündigt wird, die unter ihnen auftretenden Propheten genannt waren. In demselben Zusammenhang sind die *αἰχμαλωσίαι* erwähnt und es findet sich auch den folgenden Sätzen dieser Übersicht Entsprechendes, worauf l. g. I 304, Barb. 139 der Abschnitt über die Paschafeiern folgt. Zu 19 ff vgl. Hipp. *κατ. πασ. αἱρ.* X 30 *βουλόμενοι τοῖς φιλομαθέσιν ἐπιδεικνύναι, ἣν ἔχομεν στοργὴν περὶ τὸ θεῖον τήν τε ἀδίστακτον γνῶσιν, ἣν ἐν πόνοις κεκτήμεθα περὶ τὴν ἀλήθειαν.* Hipp. *περὶ Χριστοῦ*

Liber generationis I.

num, necessarium existimavi, frater carissime, hos in brevi de sanctis scripturis facere sermones ad corroborandam doctrinam tuam, ut per paucas enarrationes non sine causa inquisitas virtutes veritatis citius agnoscamus, abscindentes prius indoctorum generatam contentionem, quae obumbrant sensum huiuscemodi indoctum edoceat.

3 ne necessarium B — 6 corroborandum B^a — 12 sensum] F, *fehlt* B.

20. Summa autem cum industria praevidere cupientes iuxta veritatem cognoscimus gentium divisiones et parentum dinumeratam generationem, intrabitationis quoque tempora et bellorum commissiones et iudicum tempora dispensationis et regum annos et prophetarum tempora,

Liber generationis II.

nistrum, optimum arbitratus sum compendiosum sermonem facere ad congruam sapientiam: opus est etenim per ostensionem non vacue cogitantes, sed liquidum secundum veritatem historie inquirere in brevi que adprehendimus, amputantes primum contenciones ignorantium, quae generant litem et obscurant sensum ignorantium que possunt studeri.

1 quoniamque V, quorum omnium *die anderen Hss.* — 5 opost etenim V; *vielleicht die Glosse* ὅπως = ut enim — 13 qui V.

19. Qui autem diligenter volunt et studiose historiam discere, cognoscant gentium divisiones et patrum genealogiam et temporum V peregrinationes et civitatum conventiones et iudicum dispositiones et regum tempora et prophetarum, quae autem captivitates in populo fu-

---

καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου. 1. *Βουληθέντι σοι κατ᾽ ἀκρίβειαν ἐκμαθεῖν τὰ προτεθέντα ὑπὸ σοῦ ἡμῖν κεφάλαια, ἀγαπητέ μου ἀδελφὲ Θεόφιλε, εὔλογον ἡγησάμην, ἀφθόνως ἀρυσάμενος ὡς ἐξ ἁγίας πηγῆς ἐξ αὐτῶν τῶν θείων γραφῶν καταστῆσαί σοι κατ᾽ ὀφθαλμὸν τὰ ζητούμενα .... 5. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ καιρὸς λοιπὸν ἀπαιτεῖ πρὸς τὰ προκείμενα, αὐταρκῶν ὄντων τῶν ἐν τῷ προοιμίῳ εἰς δόξαν θεοῦ εἰρημένων, δίκαιόν ἐστιν ἡμᾶς ἁφαψαμένους αὐτῶν τῶν θείων γραφῶν ἐπιδεῖξαι δι᾽ αὐτῶν, τίς καὶ ποταπὴ ἡ τοῦ ἀντιχρίστου παρουσία, ποίῳ δὲ καιρῷ καὶ χρόνῳ ὁ ἄνομος ἀποκαλυφθήσεται, πόθεν δὲ καὶ ἐκ ποίας φυλῆς, καὶ τί τὸ τούτου ὄνομα κτλ.* vgl. 67 *ταῦτά σοι διὰ βραχέων ἐξ ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν κύριον ἀρυσάμενος ἐξ ἁγίων γραφῶν ὡς εὐόδμων, καὶ πλέξας στέφανον ἐπουράνιον προσφέρω σοί, ἀγαπητέ μου ἀδελφὲ Θεόφιλε, κτλ.* Vgl. *κατ. πασ. αἱρ.* IV 42; V 17, 45; VII 14.

Chron. Alex. (Barbarus). Codex Matritensis.

τῶν βασιλέων καιροὺς, καὶ προ- φητῶν χρόνους, τίνες ἐπὶ τίνων βασιλέων γεγένηνται· ὁποῖαι (52 R.) δὲ αἰχμαλωσίαι τῷ λαῷ ἐπὶ τίνων βασιλέων καὶ κριτῶν συμβεβήκασι· τίνες δὲ ἀρχιερεῖς τίσι χρόνοις ἱεράτευσαν· τίς δὲ ὁ μερισμὸς τῶν καιρῶν καὶ λαῶν γεγένηται· πῶς δὲ ἡ καταγωγὴ τοῦ σπέρματος Ἰσραὴλ ἐκ πατέρων εἰς Χριστὸν πεπλήρωται· καὶ τίνα καὶ πόσα τῶν χρόνων καταριθμεῖται ἔτη ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἕως τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας.

21. ἔδοξε δὲ ἡμῖν ἐναρξαμένοις ἀπὸ τῆς γενέσεως τὴν κατὰ λόγον ἀπόδειξιν, καθὼς ἀπαιτεῖ, ἐν συντόμῳ φανερῶσαι, οὐκ ἐξ ἰδίας μαρτυρίας ⟨ἀλλ' ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν τεκμηριωσαμένοις⟩. ἐντεῦθεν τοίνυν ἀφορμὰς λαβόντες τὸν κατὰ τάξιν λόγον ἐκ τῆς γενέσεως πειρώμεθα ποιεῖσθαι.

22. βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων.

20, 16 τοῖς χρόνοις ἱερατεύσαντες die Hs. 19 ὅπως δὲ ἡ. κ. die Hs.

21, 5 Die Lücke der Hs. beträgt ungefähr den Umfang einer Zeile. Zum Proömium des Hipp. vgl. das des Pseudo-Skymnos, Geogr. Gr. min. I p. 196.

22. Diesem Untertitel des ersten aus Genes. 5. 1ff geschöpften Abschnittes geht in der Hs. etwas freier Raum auf der Zeile vorher.

Liber generationis I.

qui et quibus regibus nati sunt, quales captivitates populi quibus regibus et quibus iudicibus contigerint quique sacerdotes quibus temporibus fuerint et quae divisio, quae perditio facta sit, quo autem modo generatio seminis Israhel de patribus in Christo conpleta sit et quot quantique per quanta tempora dinumerentur anni a creatura saeculi usque in hunc diem.

8 dispensationes *die Hss.* — 10 nati s. q. c. p. q. regibus F, *fehlt* B — 16 generatione B^a — 20 dimumerentur B.

21. Existimavimus autem incipientes a Genesi iuxta verbum ostensionem, sicut expetit, declarare, non ex nostra quadam parte, sed ex ipsis sanctis scripturis testificari. Hinc ergo occursionem arripientes iuxta ordinem de Genesi sermonem faciemus.

4 partem B^a — 6 testificati *Momms.* *Die Hss.* GC *lassen* 19, 1 Quoniam quidem *bis* 21, 6 Hinc ergo incipiemus et iuxta *etc. aus.*

21^a Explicit prefatio. *fehlt* GC.
21^b Incipit narratio. *fehlt* GC.

22. Liber generationis hominum.

Liber generationis II.

erunt, sub quibus regibus et iudicibus contigerunt, qui autem sacerdotes fuerunt vel quibus temporibus sacerdotium funxerunt, quae autem divisiones temporum et populorum facte sunt, ut autem discensio senum Israel ex patribus in Christo adimpleretur et quot et quanta tempora dinumerantur annorum a constitucione mundi usque in hodiernum diem.

5 temporum peregr. *Frick*, tempora peregrinationis *Momm.* — 16 senum V, seminis *Momm.*

20. Visum est nobis sermonem a Geneseos facere non ex proprio argumento, sed de sacris scripturis testimonia tollentes. Hinc ergo initium sumimus secundum ordinationem a Geneseos acceptam.

20^a Explicit prefatio.
20^b Incipit chronica Horosii.

21. Liber generationis mundi.

$21^{a,b}$, $20^{a,b}$. Diese der Terminologie der lateinischen Handschriften entsprechenden Bemerkungen sind Zusätze der Übersetzer oder Abschreiber und haben mit dem Hippolytostexte nichts zu tun, wie die falsche Beziehung von 20^b auf Orosius überdies dartut.

22. 21. Dieser Untertitel wurde in einigen lateinischen Fassungen (s. oben die Varianten zu c. 1 des lib. gen. I) zum Gesamttitel und blieb in der wissenschaftlichen Terminologie bis heute als solcher üblich.

Chron. Alex. (Barbarus).

1. Primus homo factus est a deo, cui nomen erat Adam, uxor autem eius Aeva.

2. Ab Adam usque ad dilivium Noe generationes X, anni autem duo milia ducenti quadraginta duo.

12 *Zeilen leer.*

3. Adam factus est annorum ducentorum treginta et sic genuit Seth. mortuus est autem Adam annorum noningentorum treginta.

4. Seth autem vixit annos CV: fiunt simul anni quadringenti XXXV: et genuit Enos. mortuus est autem Seth annorum noningentorum duodecim.

CV *Schreibfehler statt* CCV, *wie die Summierung lehrt.*

5. Enos autem vixit annos CXC: fiunt simul anni sexcenti quinquaginta quinque: et genuit Cainan. mortuus est autem Enos annorum noningentorum quinque.

sexcenti quinq. quinque *Schreibfehler für* sex. viginti quinque, *wie die folgenden Zahlen lehren.*

6. Cainan autem vixit annos CLXX: fiunt simul anni DCC nonaginta quinque: et genuit Malelehel. mortuus est autem Cainan annorum noningentorum XC.

7. Malelehel autem vixit annos centum sexaginta quinque: fiunt simul anni noningenti sexaginta: et genuit Iared. mortuus est autem Malelehel annorum octingentorum nonaginta.

8. Iared autem vixit annos centum sexaginta duos: fiunt simul anni mille centum viginti duo: et genuit Enoch. mortuus est autem Iared annorum noningentorum LXII.

Codex Matritensis.

23. Ἡ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.

24. ἔζησε δὲ Ἀδὰμ ἔτη σλ καὶ ἐγέννησε τὸν Σήθ.

25. καὶ ἔζησε Σὴθ ἔτη σε καὶ ἐγέννησε τὸν Ἐνώς.

26. καὶ ἔζησε Ἐνὼς ἔτη ρϛ καὶ ἐγέννησε τὸν Καϊνάν.

27. καὶ ἔζησε Καϊνὰν ἔτη ρο καὶ ἐγέννησε τὸν Μαλελεήλ.

28. καὶ ἔζησε Μαλελεὴλ ἔτη ρξε καὶ ἐγέννησε τὸν Ἰάρεδ.

29. (52 V.) καὶ ἔζησε Ἰάρεδ ἔτη ρξβ καὶ ἐγέννησε τὸν Ἐνώχ.

---

1 ff. Der Alexandriner gibt den Anfang ausführlicher als die Chronik des Hippolytos; erst beim Diamerismos (c. 24 unten S. 46) angelangt, schließt er sich genau an diesen an. Die freien Zeilen der Pariser Hs. bezeichnen die Stellen, an denen die griechische Vorlage Miniaturen hatte.

Liber generationis I.	Liber generationis II.
23. Quo die fecit deus Adam ad imaginem dei fecit eos. fecit eos *fehlt* GC.	22. Qua die fecit deus Adam ad imaginem et similitudinem suam.
24. vixit autem Adam annis CCXXX et genuit Seth. *so* B, CXXX F, CCXX G.	23. Adam annorum CXXX genuit Seth.
25. vixit autem Seth annis CCV et genuit Enos.	24. Seth annorum CC genuit Enos.
26. et vixit Enos annis CLXL et genuit Cainan.	25. Enos annorum CXC genuit Cainan. caman V.
27. et vixit Cainan annis CLXX et genuit Meleleel. maleleel G, malelel C^1, malaleel C^2.	26. Cainan annorum CLXX genuit Malaleel. caman V.
28. et vixit Meleleel annis CLXII et genuit Iaret. maleleel G, malelel C^1, malaleel C^2 *und andere bessere Hss.*, *fehlt* B; CLXV G, CLX C.	27. Malaleel annorum CLXVI genuit Iareth.
29. et vixit Iaret annis CLXII et genuit Enoc.	28. Iareth annorum CCLXVI genuit Enoch.

---

l. g. I 24 und l. g. II 23ff. Im Verhältnis zu den Zahlenverderbnissen dieser beiden lateinischen Übersetzungen ist die Überlieferung des Barbarus schon erheblich besser. Die Zahlen des griechischen Textes sind sehr gut überliefert, was um so bemerkenswerter ist, als später im Stadiasmos sehr viele verschriebene Zahlen sich finden.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
9. Enoch autem vixit annos centum sexaginta V: fiunt simul anni mille ducenti octuaginta VII: et genuit Mathusalam. placuit autem Enoch deo factus annorum tricentorum sexaginta quinque et translatus est.	30. *καὶ ἔζησε Ἐνὼχ ἔτη ρξε καὶ ἐγέννησε τὸν Μαθουσάλα.*
10. Mathusalam autem vixit annos CLXVII: fiunt simul anni mille quadringenti LIIII: et genuit Lamech. mortuus est autem Mathusalam annorum noningentorum LXVIIII.	31. *καὶ ἔζησε Μαθουσάλα ἔτη ρξξ καὶ ἐγέννησε τὸν Λάμεχ.*
11. Lamech autem vixit annos CLXXXVIII: fiunt simul anni mille DCXLII: et genuit Noe. mortuus est autem Lamech annorum septingentorum.	32. *καὶ ἔζησε Λάμεχ ἔτη ρπη καὶ ἐγέννησε τὸν Νῶε.*
12. Factus est autem Noe annorum quingentorum: fiunt simul anni duo milia CXLII et genuit Noe tres filios Sem, Cham et Iafeth.	33. *καὶ ἦν Νῶε ἐτῶν φ καὶ ἐγέννησε τρεῖς υἱούς, τὸν Σήμ, τὸν Χάμ, τὸν Ἰάφεθ.*
13. *Hier folgt eine sehr ausführliche, bei Mommsen mit abgedruckte Darstellung der Flut, als Noe 600 Jahre alt war (Sems Alter ist nicht angegeben), die, wie der Matr. und die lib. gen. zeigen, nicht bei Hippolytos stand.*	34. *μετὰ δὲ ἔτη ρ τοῦ τεχθῆναι τὸν Σὴμ γίνεται ὁ κατακλυσμὸς ὄντος τοῦ Νῶε ἐτῶν χ.*
14. Fiunt autem simul ab Adam usque ad diluvium Noe anni duo milia ducenti quadraginta duo.	35. *γίνονται οὖν ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τοῦ κατακλυσμοῦ γενεαὶ δέκα, ἔτη ,β⟨σ⟩μβ*
26 *Zeilen leer.*	
15. et a diluvio Noe usque ad turris aedificationem et confusione linguarum generationes sex, anni autem quingenti quinquaginta octo.	
16. Hii autem sunt filii Noe: Sem, Cham et Iafeth post diluvium sic:	36. *αὕτη ἡ γένεσις Σήμ.*

35. Die Hunderte der Summe sind in der Hs. ausgefallen. Dieselbe Summe gibt Hippolytos im Kommentar zur Apokalypse fr. 22 (Die griech. christl. Schriftst. I. 2, Hipp. Kl. Schriften S. 238).

Liber generationis I.	Liber generationis II.
30. et vixit Enoc annis CLXV et genuit Matusalam.	29. Enoc annorum CLXV genuit Matusala.
31. et vixit Matusalam annis CXVII et genuit Lamec. CLXVII G, CLXV C.	30. Matusala ann. CLXXXVII genuit Lamech.
32. et vixit Lamec annis CLXXXVIII et genuit Noe. CXXIII GC.	31. Lamech annorum CLXXII genuit Noe: fiunt simul anni DCXLII. DCXCII *korrigiert aus* DCXLII V.
33. et erat Noe annorum D et genuit tres filios Sem, Cham et Iafeth.	32. Noe annorum D genuit filios tres Sem, Cham et Iafeth.
34. Post annos autem C, postquam generatus est Sem, fit diluvium, cum esset annorum sescentorum Noe.	33. Erat autem Sem annorum C, quando factum est diluvium, cum esset Noe annorum DC.
35. Fiunt ergo ab Adam usque ad diluvium generationes X, anni $\bar{\text{II}}$CCXLII. gen. XI F.	34. Fiunt ergo ab Adam usque ad diluvium anni duo milia CCXLII, generationes X.
36. Hae sunt generationes Sem.	35. He sunt generationes Sem.

31. Die Summe ist, wie deren Fehlen in den anderen Ableitungen zeigt, ein Zusatz des Übersetzers oder Schreibers; es fehlen die Tausende, nur die Hunderte stimmen mit den Posten, die 1646 geben, jedoch schlecht überliefert sind.

Chron. Alex. (Barbarus).

17. Sem factus est annorum CI: fiunt simul anni duo milia trecenti quadraginta tres: et genuit Arfaxad.

18. Arfaxad autem vixit annos centum treginta V: fiunt simul anni duo milia quadringenti septuaginta octo: et genuit Cainan.

19. Cainan autem vixit annos centum treginta: fiunt simul anni duo milia sexcenti octo: et genuit Salam.

20. Salam autem vixit annos centum treginta: fiunt simul anni duo milia septingenti treginta octo: et genuit Eber.

21. Eber autem vixit annos centu XXXIIII: fiunt simul anni duo milia octingenti duodecim: et genuit Falech [et Ragau fratrem eius].

duo mil. oct. duodec. *Schreibfehler für 2872, wie die Postenzahl lehrt.*

Codex Matritensis.

37. *Σὴμ ὢν ἐτῶν ϱ̄ ἐγέννησε τὸν Ἀρφαξὰδ ἔτους δευτέρου μετὰ τὸν κατακλυσμόν.*

38. *καὶ ἔζησεν Ἀρφαξὰδ ἔτη ϱ̄λε̄ καὶ ἐγέννησε τὸν Καϊνάν.*

39. *καὶ ἔζησε Καϊνὰν ἔτη ϱ̄λ̄ καὶ ἐγέννησε τὸν Σάλα.*

40. *καὶ ἔζησε Σάλα ἔτη ϱ̄λ̄ καὶ ἐγέννησε τὸν Ἔβερ.*

41. *καὶ ἔζησεν Ἔβερ ἔτη ϱ̄λ̄ καὶ ἐγέννησε τὸν Φάλεγ.*

2—23. In diesem Abschnitt liegen bei dem Alexandriner zwei miteinander unvereinbare Rechnungen vor. Auch wenn die 3 Schreibfehler c. 4, 5 und 21 korrigiert werden, bleibt der Widerspruch: 2242 Jahre bis zur Flut + 558 Jahre von der Flut bis zum Turmbau (c. 15) = 2800 Jahre mit der (23) angegebenen Gesamtsumme 2878 und der Postensumme 2872 (21) bestehen. Sem wird ferner einmal mit 100 Jahren vor (13), einmal mit 101 Jahre nach der Flut (17) gerechnet; auf diese zweimalige Einrechnung der Jahre Sems geht die Differenz zurück, welche die 2800 oder mehr Jahre betragenden Summen von der des Hippolytos (2767) unterscheidet. Hippolytos' Chronik kann also in diesem 1. Abschnitt von dem Alexandriner höchstens neben einer zweiten Quelle benutzt sein. Vgl. die Anm. zu Mat. 43 S. 44.

22—42. Dieser erste Teil der Chronik des Hippolytos ist im Matr. mit Ausnahme der einen c. 35 ergänzten Ziffer korrekt überliefert, wie die Übereinstimmung der Posten und der Summenangaben beweist. Von Genes. 5, 1 ff nach der Septuaginta unterscheidet sich nur c. 41, in dem 130 und nicht 134 Jahre gegeben werden, wie die Lateiner im Text haben. Hipp. ignorierte in seiner Rechnung, daß Arphaxad im 2. Jahre nach der Flut geboren wird (37), und erhielt so von Adam bis Falek 2242 +525=2767 Jahre. An der lückenhaft überlieferten Stelle Hipp. *κατὰ πασ. αἱρέσ.* X, 30 steht für die 5 Generationen von Noe bis Eber die Summe 495 Jahre; diese erhält man auch nach dem Text der Chronik: Sem 100 + Arphaxad 135 + Kainan 130 + Sala 130 = 495.

Liber generationis I.	Liber generationis II.
37. Sem cum esset annorum C. genuit Arfaxat anno II post diluvium.	36. Sem post diluvium anno secundo genuit Arfaxath. Sem *fehlt* V.
38. et vixit Arfaxat annis CXXXV et genuit Cainan.	37. Arfaxath annorum CXXXVI genuit Cainan.
39. et vixit Cainan annis CXXX et genuit Sala. salam GC.	38. Cainan annorum CXXXI genuit Sala.
40. et vixit Sala annis CXXX et genuit Eber. salam GC.	39. Sala annorum CXXX genuit Eber Ebes V.
41. et vixit Eber annis CXXXIIII et genuit Falec. CXXXIII GC.	40. Eber annorum CXXXIIII genuit Faleg.

---

l. g. I 24—42 und l. g. II 23—41. Die Zahlen der beiden lib. gen. sind nicht nur durch Schreibversehen entstellt, sondern zum Teil auch willkürlich geändert; zu diesen Änderungen gehört auch die Einsetzung von 134 (var. 133) Jahren bei Eber, was die Septuaginta bietet, während die Vorlage oder Rechnung des Hippolytos 130 ergab, eine Zahl, die sich in keiner anderen Quelle findet. Infolge dieser Änderung sind die Summenzahlen von 525 und 2767 auf 529 und 2771 (bezw. mit dem »biennium« auf 2773) erhöht worden. Im lib. gen. II 37, 38 ist das biennium so eingebracht, daß Arphaxad 136 statt 135, der zweite Kainan 131 statt 130 Jahre erhielt. Bei den Vätern vor der Flut macht im lib. gen. II die Summe der schlecht überlieferten Posten 2246 und nicht, wie die Summenangabe c. 34 lautet, 2242 Jahre aus. Allein korrigiert dürfen diese Zahlen nicht werden; hier haben die Hände späterer Rechner gewaltet. Im lib. gen. I sind die besonders in der Hs. G besser überlieferten Zahlen wahrscheinlich mittelst der Sept. bewerkstelligte spätere Korrekturen (vgl. oben S. 29 Anm. zu 4. 5 des lib. gen. I).

Chron. Alex. (Barbarus).

22. *Hier folgt eine ausführliche, bei Mommsen mit abgedruckte Darstellung des Turmbaues und der Völkerzerstreuung, die ebenfalls nicht aus Hippolytos stammt.*

23. Fiunt autem simul ab Adam usque ad turris aedificationem et dispersionem terrae generationes quindecim, anni duo milia octingenti LXXVIII.

14 *Zeilen leer.*

Codex Matritensis.

42. ἐπὶ τούτου γενεαὶ πέντε, ἔτη $\overline{\varphi\kappa\varepsilon}$, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ γενεαὶ $\overline{\iota\varepsilon}$, ἔτη $\overline{,\beta\psi\xi\zeta}$.

2 *Zeilen frei.*

43. (53 R.) + Ἀρχὴ τοῦ χρονογράφου. ἀλλ' ἐν ἄλλοις βίβλοις εὑρήσεις πλατυτέρως τὴν ἀρχήν, ἡμεῖς δὲ τὸν διαμερισμὸν μόνον ἐν συντόμῳ γεγράφαμεν. γίνονται οὖν ὁμοῦ ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆς πυργοποιίας καὶ συγχύσεως τῶν γλωσσῶν γενεαὶ μὲν $\overline{\iota\varepsilon}$ ἔτη δὲ $\overline{,\beta\omega}$.

44. ※ διαμερισμὸς τῆς γῆς. ※

---

43. 44. Mit größeren Buchstaben geschrieben wie Taf. II u. III die Überschriften. — 43, 9 $\overline{,\alpha\omega}$ die Hs.; der Schreibfehler ist sowohl nach dem vorhergehenden Text wie auch deshalb zu korrigieren, weil beim Barb. zweimal (c. 14 + 15 oben S. 40 und c. 212 unten S. 132) die Zahl 2800 vorkommt. Iriarte p. 484 bemerkt zu dieser Überschrift: Calligraphi, ut videtur, annotatio; dies ist falsch. Hippolytos bezeichnet sich noch einmal wie hier in einer Übergangsformel der Chronik als *χρονογράφος*: Necesse enim est ad historiam currere chronographum per Ebreorum regna etc. (Barb. Schöne p. 200, Frick p. 246, ed. Mommsen c. 258 S. 119).

Die Sätze der Chronik c. 43, 44 haben alle Übersetzer ausgelassen; daß sie aber dennoch hierher gehören und echt sind, beweist also der Alexandriner, demzufolge sich Hippolytos auf diese Bemerkung zurückbezogen hat. *Ἀρχὴ τοῦ χρονογράφου* bildet den Abschluß der cc. 23—42; die Worte: *ἀλλ' ἐν ἄλλοις βίβλοις κτλ.* zielen auf andere Chroniken.

Neu und der c. 42 gegebenen Summe scheinbar widersprechend ist die Zahl 2800 (statt 2767). Aber c. 42 ist die Zeit von Adam bis zur Ge-

Liber generationis I.

42. usque ad hunc generationes V, anni DXXVIIII: ab Adam autem generationes XV, anni sunt IIDCCLXXI

sunt ergo a diluvio usque ad natiuitatem falech anni DXXXI (DXXVII C) cum illo biennio quod memoravi superius post diluvio secundo anno genitum arfaxat GC. — II DCCLXXIII G.

Liber generationis II.

41. Fiunt simul anni DXXXI, generationes V: ab Adam generationes XV, anni IIDCCLXXIII.

---

burt des Phalek angegeben, hier die Zeit von Adam bis zum Turmbau, den Hippolytos also in Phaleks 33. Jahr setzte, dessen 100 Jahre er erst später einrechnete (vgl. Barb. 214 unten S. 132). Damit sind die Rekonstruktionsversuche Gelzers (S. Jul. Afric. II, S. 4 u. 316ff) zu vergleichen. Diese 2800 Jahre, die auch beim Barb. im Widerspruch mit einer zweiten von ihm befolgten Rechnung erscheinen (oben S. 42 Anm. zu Barb. c. 2—23), dann aber seiner Rechnung von der Völkerzerstreuung an zugrunde liegen, sind also keineswegs zu eliminieren, sondern sie stammen aus Hippolytos' Chronik, der somit bis zur Flut 2242, bis zur Geburt Phaleks 2767 und bis zur Völkerzerstreuung 2800 Jahre rechnete, anders also als sein älterer Zeitgenosse Africanus, der 2262 Jahre bis zur Flut zählte (Gelzer a. a. O. I 52, die Ziffer ist dreimal bezeugt) und von dem sich Hippolytos auch dadurch unterscheidet, daß er den zweiten Kainan, der bei Africanus noch fehlte, nach der Flut mitzählt.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
24. Terrae divisiones tres filios Noe post diluvio factum est sic Sem, Cham et Iapheth.	45. *Τῆς γῆς ὁ διαμερισμὸς τοῖς τρισὶν υἱοῖς τοῦ Νῶε μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐγένετο οὕτως τῷ Σὴμ, τῷ Χὰμ καὶ τῷ Ἰάφεθ.*
25. Trium fratrum secundum tribum partiti sunt super terram,	46. *Τῶν τριῶν ἀδελφῶν αἱ φυλαὶ διεμερίσθησαν,*
26. et Sem primogenito a Persida et Bactrium usque in India longitudo, latitudo autem ab India usque Rinocorurum.	47. *καὶ τῷ μὲν Σὴμ τῷ πρωτοτόκῳ ἀπὸ Περσίδος καὶ Βάκτρων ἕως Ἰνδικῆς τὸ μῆκος, πλάτος δὲ ἀπὸ τῆς Ἰνδικῆς ἕως Ῥινοκορούρων.*
27. Cham autem secundo ab Rinocorurum usque Garirum.	48. *Χὰμ δὲ τῷ δευτέρῳ ἀπὸ Ῥινοκορούρων ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς νότον.*
28. Iafeth autem tertio a Midia usque Garirum ad aquilonem.	49. *Ἰάφεθ δὲ τῷ τρίτῳ ἀπὸ Μηδίας ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς βορρᾶν.*
29. Habet autem Iafeth fluvium Tigrem, qui dividet Mediam et Babyloniam in terra Assyriorum.	50. *Ἔχει δὲ Ἰάφεθ ποταμὸν Τίγριν, τὸν διορίζοντα Μηδίαν καὶ Βαβυλωνίαν.*

---

29. Die letzten Worte sind ein Zusatz, sei es des Alexandriners, sei es des Übersetzers.

45. Anfangsbuchstabe ausgerückt.

45. 46. A. v. Gutschmids (Kl. Schrift. V 650, 655) Versuche, aus den drei lateinischen Übersetzungen den griechischen Wortlaut der Vorlage zu ermitteln, sind nicht gelungen, wie der Matr. jetzt zeigt. Das Gleiche gilt von Fricks (chron. min. p. 9 u. 87) Bemühungen.

47. Nach dem ersten *ἕως* steht in der Hs. noch *ἕσ ο*; zwischen *σ* u. *ο* ist radiert. 49. *Μηδείας* die Hs.

50. *Μηδείαν* die Hs.

Liber generationis I.

43. Divisio terrae tribus filiis Noe post diluvium, Sem, Cham, Iafet.

nach terrae *steht* et B., *fehlt* GC.

44. Trium fratrum tribus divisae sunt,

45. et Sem quidem primogenito a Persida et Bactris usque in India longe usque in Rinocoryris est.

nach primogenito *fügt* O: pars facta est *ein* — persida (persidam C) bactris (bactrix G) longe (longi G, in longum C^b) usque rinocururis (rinocoruris C^b) GC.

46. Cham autem secundo a Rinocoruris usque Gadira ad austrum.

gadira G, gadiram C, gariraat B, cariraat F — ad austrum *fehlt in* BF.

47. Iafet autem III a Media usque Gadira ad borram.

usque italiam et gadeb G, usque italiae gad . . C^1, usque italiae ad gades C^2.

48. Habet autem Iafet flumen Tigridem, qui dividit Mediam et Babiloniam.

frumen B^1.

49 *s. S.* 49.

Liber generationis II.

42. Divisio terre tribus filiis Noe post diluvium.

43. Trium fratrum in tribus partibus divisa est terra,

44. Sem vero prioris filii portio est a Persida et ab austro usque in India et Rinocorura longitudo: et habet fluvium Eufraten.

vgl. lib. geneal. 111 *unten S.* 97.

88. Cham vero secundus filius Noe a Rinocorura usque ad Cades, que est ab austro: et habet fluvium Geon qui vocatur Nylus.

---

49. 50. Die Reihenfolge ist in den Hss. umgekehrt; Sem und Eufrat gehen vorher. Dies kehrt nur bei Arnobius wieder, der den lib. gen. I benutzte (A. v. Gutschmid, Kl. Schr. V 620).

43. partibus ist späterer, aus mangelndem Verständnis von „in tribus“ entsprungener Zusatz.

44. Der Zusatz über den Euphrat als Fluß Sems schon an dieser Stelle rührt daher, weil diese lateinische Bearbeitung im folgenden die Anordnung geändert und stark gekürzt hat. In ab austro steckt wohl a Bactris.

88. Vgl. Anm. zu 44.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
30. Cham autem habet fluvium Geon, qui vocatur Nilus.	51. ὁ δὲ *Χὰμ* ἔχει (53 V.) *ποταμὸν Γηὼν τὸν καλούμενον Νεῖλον χρυσορρόαν.*
31. Sem autem Eufraten.	52. ὁ δὲ *Σὴμ* ἔχει *ποταμοὺς δύο· τὸν Εὐφράτην καὶ τὸν Φισών.*
32. Confusae sunt autem linguae super terram post diluvium: fuerunt autem quae con-	53. *Συνεχύθησαν* δὲ *αἱ γλῶσσαι μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐπὶ τῆς γῆς· ἦσαν οὖν αἱ συγχυ-*

32. 34. Frick, chron. min. p. 194 hält septuaginta beidemal irrtümlich für einen Lesefehler des Übersetzers (statt *οβ*). Schon A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 696ff) erkannte, daß die Zahl 70 nicht korrigiert werden dürfe, da sie in späteren Ableitungen (beim sogenannten Iulius Pollux h. ph. p. 66, 68 ed. Hardt, in den *ἐκλογαὶ ἱστοριῶν*, bei Georgios Monachos und anderen eine näher verwandte Gruppe bildenden Zeugen, vgl. unten Abschnitt 4) wiederkehrt. Diese und der Barb. haben also die Zahlen des Hipp. bewahrt, die in den lib. gen. korrigiert wurden.

51. *Λάμεχ* irrig von der ersten Hand, *Χὰμ* Korrektur einer späteren Hand (13. Jhdt.?). Der Zusatz *χρυσορρόαν* findet sich an einer späteren Stelle des Diamerismos im chron. pasch. p. 53. 13 Bonn. *ἔχει δὲ ποταμὸν Γηὼν τὸν καὶ παχυβάτορα καλούμενον Νεῖλον καὶ χρυσορρόαν.* An derselben Stelle wie der Matr. bieten ihn Johannes Antioch. fr. 2. 17, C. Müller, frag. hist. gr. IV p. 541, der Synkellos p. 83. 1 Bonn. und Kedrenos p. 24. 6 Bonn. *ποταμὸν δὲ διορίζοντα τὸν Νεῖλον, ὃς καὶ Γεὼν καὶ χρυσορρόας λέγεται.* Er stand also ursprünglich bei Hippolytos, wurde aber in beiden Übersetzungen weggelassen, die in diesen beiden Abschnitten gekürzt sind. A. v. Gutschmid, Kl. Schr. V 670, Anm. vermutet zu der Stelle der Osterchronik, das Wort *παχυβάτωρ* sei einem Dichter aus der Schule des Nonnos entlehnt — *παχυβάτορα Νεῖλον* eigne sich zum Schluß eines Hexameters. Von der Bezeichnung *χρυσορρόαν* gilt dasselbe, vgl. unten Anm. zu c. 239. Als *χρυσορρόας* wird der Nil schon bei Athenaeus V 203c bezeichnet; Kaibel zitiert dazu Greg. Naz. or. 21 p. 1116 ed. Migne vol. XXXV *ποιητοῦ δ' ἦν ἄρα καὶ τὸν Νεῖλον εἰπεῖν τὸν χρυσορρόαν ὄντως καὶ εὔσταχυν κτλ.*

52. Der in den Übersetzungen und späteren Ableitungen fehlende Phison stammt aus Genes. 2, 11.

53—55. Hippolytos unterscheidet also 72 Sprachen und 70 am Turmbau beteiligte Völker und deren Stammväter. Die Liste der Stammväter c. 56ff enthält daher nur 70 (c. 175 Iektan, von dem kein Volk abgeleitet wird, eingerechnet) und nicht wie die meisten anderen 72 Namen; die Liste der Sprachen c. 200 dagegen enthält 72 Namen (denn die Araber, Paphla-

Liber generationis I.	Liber generationis II.
50. et Cham Geon qui vocatur Nilus.	
49. Sem autem Eufraten.	
51. Confusae sunt autem linguae post diluvium. erant autem quae confusae sunt linguae	

---

gonier und Phryger sind, wie Barb. und lib. gen. I beweisen, in der Hs. ausgefallen), und c. 198 heißt es dieser Unterscheidung entsprechend: *ὁμοῦ φυλαὶ* $\overline{οβ}$.

Sie geht darauf zurück, daß die jüdische Überlieferung 70, die christliche dagegen nach der Septuaginta 72 Sprachen zählte (vgl. Langlois, chronique de Michel le Grand, Venise 1866, p. 31, note 2). Hippolytos suchte also in der Chronik durch seine Unterscheidung der 70 Turmbauer und der 72 Sprachen zu vermitteln. In anderen seiner Werke folgt er dagegen auch bezüglich der Turmbauer der christlichen Vulgärüberlieferung: Hipp. *κατ. πασ. αἱρ.* X 30 . . . *ἦσαν δὲ οὗτοι* $\overline{οβ}$ *ἔθνη, ὧν καὶ τὰ ὀνόματα ἐκτετείμεθα ἐν ἑτέραις βίβλοις* bezieht sich auf c. 200 der Chronik, mit der die Stelle somit in Übereinstimmung ist; dagegen rechnet er 72 Stammväter ebenda X 31, p. 534. 78 *γεννῶνται ἐκ τῶν τριῶν παῖδες κατὰ γένος* $\overline{οβ}$, *ἐκ μὲν τοῦ Σὴμ* $\overline{κε}$, *ἐκ δὲ τοῦ Ἰάφεθ* $\overline{ιε}$, *ἐκ δὲ τοῦ Χὰμ λβ* (vgl. unten Beilage III). Ebenso ist in der syrischen Einleitung zu den Psalmen fr. 1 (Hipp. Kl. Schrift. S. 127) der christlichen Vulgata entsprechend von 72 turmbauenden Völkern die Rede, weil für die Beweisführung an dieser Stelle die Zahl 70 nicht zu brauchen war (288 : 4 = 72). Solche Inkonsequenzen bei dem vielschreibenden Autor finden sich auch sonst. Im Danielkommentar IV 3, p. 190. 12 ff wird die Perserherrschaft erst mit 230, dann nach anderen mit 245 Jahren angegeben; dagegen rechnete Hipp. in der Chronik (lib. gen. I c. 330 Mommsen) und im Danielkommentar II 12, p. 68, 1 schlechtweg nur 245 Jahre, ohne die andere Zahl zu berücksichtigen (vgl. Gelzer, Sext. Iul. Afr. II 16).

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
fusae sunt linguae septuaginta duo: qui autem turrem aedificabant, fuerunt gentes septuaginta, qui in linguis super faciem terrae divisae sunt.	*θεῖσαι γλῶσσαι* $\overline{οβ}$, *οἱ δὲ τὸν πύργον οἰκοδομήσαντες ἦσαν ἔθνη* $\bar{ο}$, *οἱ καὶ ἐν γλώσσαις αὐτῶν ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς διεμερίσθησαν.*
33. Nebrod autem gigans filius Chus Ethiopu iste pro cibaria eorum venando porrigebat eis feras.	54. *Νεβρωὸδ δὲ ὁ γίγας, υἱὸς Χοὺς τοῦ Αἰθίοπος, οὗτος εἰς τὴν βρῶσιν αὐτοῖς κυνηγῶν ἐχωρήγει θηρία φαγεῖν.*
34. Nomina autem septuaginta sunt haec:	55. *Τὰ δὲ ὀνόματα τῶν ἑβδομήκοντά ἐστι ταῦτα·*
35. filii Iafeth, filio Noe tertio iuniori:	56. *υἱοὶ Ἰάφεθ τοῦ τρίτου υἱοῦ Νῶε·*
36. (1) Gamer, a quo Cappadoci.	57. (1) *Γάμερ, ἀφ᾽ οὗ Καππάδοκες.*
37. et (2) Magog, a quo Chaldei et Galates.	58. (2) *Μαγὼγ, ἀφ᾽ οὗ Κελτοὶ καὶ Γαλάται.*
38. et (3) Made, a quo Midi.	59. (3) *Μαδάι, ἀφ᾽ οὗ Μῆδοι.*
39. et (4) Yoias, a quo Greci et Hiones.	60. (4) *Ἰωύαν, ἀφ᾽ οὗ Ἕλληνες καὶ Ἴωνες.*

---

35. iuniori ist späteres Glossem; das Wort steht am Schlusse einer Zeile im Parisin. fol. 4b (Schöne p. 180), es ist daher Zusatz eines Lesers, dem auffiel, daß der jüngste Sohn an erster Stelle stand, während in anderen Chroniken der erstgeborene Sem vorangeht.

37. *Κελτοὶ* mit *Χαλδαῖοι* vom Übersetzer verwechselt; wahrscheinlich bot die Vorlage *Κελταῖοι* wie Chron. pasch. 46, 10 Bonn.

53. $\overline{οα}$ statt $\overline{οβ}$ — *προσόπου* die Hs. Rechts am Rand von der Hand des K. Laskaris: *π*[*ερὶ*] *γλωσσῶν.*

56. Anfangsbuchstabe ausgerückt.

56ff. Vgl. Chron. pasch. p. 46. 9ff und unten Abschnitt 4, Synk. p. 91. 3 ff.

60. Vgl. Hipp. *κατ. πασ. αἱρέσ.* X 31 *Ἑλλήνων, ὧν πατὴρ ἐκ τούτου* (l. *ἐκ τοῦ*) *Ἰάφεθ γεννᾶται, ὄνομα Ἰωύαν, ἐξ οὗ Ἕλληνες καὶ Ἴωνες.*

60. 61. Inzwischen ist Elisa übergangen, der Gen. 10, 2, in der Septuaginta und in andern Recensionen, z. B. Chron. pasch. 46. 16 Bonn., genannt ist; von ihm sollen die *Μαῦροι* abstammen.

Liber generationis I.

LXXII et qui turrem aedificabant erant gentes LXXII, quae etiam in linguis super faciem tocius terrae divisae sunt.

confusi sunt tribus G *und ähnlich* C — GC bieten beidemale LXX *und* quae linguae *statt* q. etiam in linguis.

52. Nebrot autem gigans filius Chus Aethiops in escam Mediis venando subministrabat bestias in cibum.

53. Vocabula autem LXXII haec sunt:

LXX GC.

54. filii Iafet:

55. (1) Gamer, ex quo Cappadoces.

gomer CO, gam G — *statt* ex *hat* B^1 et.

56. (2) Magog, de quo Celtae et Galatae.

magor C mogor G, geltae B.

57. (3) Madae, de quo Medi.

58. (4) Iuvan, de quo Greci et Iones.

medii uan BF, medi iuuan C, medi iuam G.

Liber generationis II.

Lib. genealog. 167ff. Mommsen, chron. min. I p. 168.

167. Incipiunt generationes Iafet filii Noe.

169. 170. (1) Gamer, ex quo Cappadoces.

175. 176. (2) Magog: ex ipso Celatae et Galatae.

celte F, et Galatae *fehlt* F.

177. 178. (3) Madias, ex quo Medii.

180. (4) Lotham: hic optinuit Greciam.

189. 190. (5) Elisa: ex ipso Siculi.

51—53. Den Wortlaut und die Zahlen gibt nur der Barb. richtig wieder; GC dagegen haben die Zahlen gemäß der zweiten, die anderen Handschriften gemäß der ersten bei Hippolytos angegebenen Zahl ausgeglichen und so alle die Unterscheidung ihrer Quelle verwischt.

52. Der Übersetzer verlas *αὐτοῖς* zu *Μήδοις*.

167ff. Ich gebe Mommsens Text gekürzt, meist ohne die Varianten und ohne die aus den Onomastica sacra stammenden Namenserklärungen. Die springenden Zahlen geben die Reihenfolge im lib. geneal.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
40. et (5) Thobail, a quo Thettali.	61. (5) *Θωβὲλ, ἀφ᾽ οὗ οἱ Θετταλοί.*
41. et (6) Mosoch, a quo Illyrici.	62. (6) *Μοσὸχ, ἀφ᾽ οὗ οἱ Ἰλλύριοι.*
42. et (7) Thiras, a quo Thraci.	63. (7) *Θήρας, ἀφ᾽ οὗ οἱ Θρᾷκες.*
43. et (8) Chattaim, a quo Macedoni.	64. (8) *Χαταὶν, ἀφ᾽ οὗ οἱ Μακέδονες.*
	eine halbe Zeile frei.
44. et filii Gamer, filio Iafeth tertio filio Noe:	65. *Υἱοὶ Γάμερ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἰάφεθ τοῦ υἱοῦ τοῦ Νῶε·*
45. (9) Aschanath, a quo Sarmati.	66. (9) *Ἀσχανὰθ, ἀφ᾽ οὗ Σαρμάται.*
46. et (10) Erisfan, a quo Rodii.	67. (10) *Ἐρισφὰν, ἀφ᾽ οὗ οἱ Ῥόδιοι.*
47. et (11) Thorgaman, a quo Armenii.	68. (11) *Θωργαμὰ, ἀφ᾽ οὗ Ἀρμένιοι.*
	eine halbe Zeile frei.
48. et filii filiorum Iafeth filii Noe:	69. (54 R.) *Υἱοὶ Ἰωύαν, υἱοῦ Ἰάφεθ τοῦ υἱοῦ τοῦ Νῶε·*
49. (12) Elisa, a quo Siculi.	70. (12) *Ἐλισσὰ, ἀφ᾽ οὗ οἱ Σικελοί.*
50. et (13) Thareis, a quo Iberi, qui et Tyrannii.	71. (13) *Θαρσεῖς, ἀφ᾽ οὗ Ἴβηρες ⟨οἱ⟩ καὶ Τυρηνοί.*

---

44. tertio Zusatz des Übersetzers, vgl. 35 u. 58.

46. Der Barb. hat hier allein den ursprünglichen Wortlaut bewahrt, Rodii ist nicht Conjectur, wie A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 663) meinte.

48. filiorum, da *Ἰωύαν* zu *υἱῶν* verlesen oder verhört wurde.

64. *Μακέδονες* im Schreiben korrigiert aus *Μακέδωνες*.

65. Anfangsbuchstabe ausgerückt.

69. Anfangsbuchstabe ausgerückt.

70. *οἱ* über der Zeile nachgetragen.

71. *Ἰ. καὶ Τ.* die Hs.; *οἱ* ist vor *καὶ* einzusetzen, da es beide Lateiner lasen.

Liber generationis I.	Liber generationis II.
59. (5) Thobel, unde Etthalienses. thessalienses O.	191. 192. (6) Thober, ex quo Hettali.
60. (6) Mosoc, unde Illyryci.	193. 194. (7) Mosoc, ex quo Defantes Inlyrii. delfantes illiriis F.
61. (7) Thiras, unde Traces. iras GC.	195. 196. (8) Thyras: hii Karthaginem obtinuerunt. T 196b. ex quo Traces et Tyrii, qui obtinuerunt Carthaginem ut coloni.
62. (8) Cetthyn, unde Macedones. elisa GC — trociane frigiiae (*statt* Troiani Phryges) *nach* unde *eingefügt in* F.	
63. et filii Gamer:	171. huic (sc. Gamer) erant fili tres:
64. (9) Ascanaz, de quo Sarmatae. aschanat GC.	(9) Agganaz. — *vgl. unten* 186.
65. (10) Rifan, de quo Sauromatae. rufan F, saurobatae GC.	172. (10) Rifat — *vgl. unten* 182b.
66. (11) Thogorma, de quo Armenii. tergama G, thergam C, thogor F.	173. 174. (11) Thargama, ex quo Armeni.
67. et fili Iuuan: *so* GC, filiiuan B, filii iuuan F.	182a. et de ipso (sc. Lotham) nati sunt filii quattuor: sex T.
68. (12) Elisan, unde Siculi. eliuan C.	(12) Elisa. T 182b. Esrifan. ex quo Saurobatae.
69. (13) Tharsis, ex quo Hiberi, qui et Tyrreni.	T 183b. (13) Tharsis, ex quo Hiberii.

---

62. Der Ersatz von Cetthyn durch Elisa — der zwischen 58 und 59 in der Vorlage übergangen war — ist abermals ein Beweis willkürlicher redaktioneller Änderungen in dem Archetypus von CG.

65. Sarmatae statt Rodii erst fälschlich aus der vorhergehenden Zeile wiederholt, dann, mit Benutzung des unten c. 80 folgenden Völkerverzeichnisses 16) u. 17), das zweimalige Sarmatae zu Sarmatae und Saurobatae variiert. Auch darin geht der Archetypus von GC seine eigenen Wege, vgl. unten 71.

Chron. Alex. (Barbarus).

51. et (14) Ctici, a quo Romei qui et Latini.

52. Omnes isti filii Iafeth tertio filio Noe: ex istis dispersae sunt insulae gentium: sunt autem et (15) Cyprii ex Citteis ex filiorum Iafeth: simul gentes quindecim.

53. Invenimus autem qui ab aquilone sunt ex ipsis, ex tribu Citteis.

54. Est autem de Elladii gentes omnes ex ipso, excepto his qui habitaverunt in postero ibi es Saitei, qui habitaverunt circa mare honorabilem civitatem, quae vocatur Athenas.

es = id est *Momm.*

Codex Matritensis.

72. (14) *καὶ Κίτιοι, ἀφ᾽ οὗ Ῥωμαῖοι ⟨οἱ⟩ καὶ Λατῖνοι.*

73. *Πάντες οὗτοι υἱοὶ Ἰάφεθ τοῦ τρίτου υἱοῦ Νῶε. ἐκ τούτων ἀφωρίσθησαν νῆσοι τῶν ἐθνῶν.* (15) *εἰσὶ δὲ καὶ οἱ Κύπριοι ἐκ τῶν Κιτιέων ἐκ τῶν υἱῶν Ἰάφεθ· ὁμοῦ ἔθνη ιε.*

74. *Ἔτι δὲ εὑρίσκομεν καὶ τοὺς ἐν βορρᾷ ὄντας ἐξ αὐτῶν ὁμοφύλους τῶν Κιτιέων.*

75. *Ἔστι δὲ καὶ τὰ ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἔθνη πάντα ἐξ αὐτοῦ ἐκτὸς τῶν μετῳκηκότων ὕστερον ἐκεῖ οἷον Σαϊτῶν, οἳ κατῴκησαν τιμωμένην πόλιν τὴν καλουμένην Ἀθήνας*

---

54. circa mare Zusatz des Alexandriners oder des lateinischen Übersetzers; die Worte stehen beim Barbarus am Ende einer Zeile.

72. *Κεκίτιοι* die Hs.; *καὶ* beweist, daß die Aufzählung hier endete. Zu *οἱ* vgl. Anm. 71.

73. *ὅπου* statt *ὁμοῦ* die Hs. Hippolytos benutzt anscheinend eine Stammväterliste mit den zugehörigen Völkern, worin der in der Sept. zu *Ῥόδιοι* gewordene Dodanim fehlte; anderseits ist ihm die Zahl 15 für die Iaphetsöhne bekannt, die er somit durch Hinzufügung der Kyprier ergänzt; vgl. Hipp. *κατ. πασ. αἱρ.* X 31. p. 534. 79 *ἐκ δὲ τοῦ Ἰάφεθ ιε. Ἐκ τούτων — ἐθνῶν* Citat aus Genes. 10, 5, vgl. Synk. p. 92, 3ff u. 6ff.

74. Von hier an bis c. 79 reicht eine wahrscheinlich von Hippolytos selbst vorgenommene Erweiterung des ihm vorliegenden älteren Diamerismos.

75. Diese Ableitung der Athener aus dem ägyptischen Sais, wodurch sie zu ausgewanderten Chamiten gemacht werden, ist nicht aus dem schon bei Herodot wiederholt bezeugten Neith-Athenakult in Sais erschlossen, sondern geht auf Platon. Tim. c. 3 (21 E) *μάλα δὲ φιλαθήναιοι καί τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶν δ᾽ εἶναί φασι* zurück; sie kann also schon in jüdisch-hellenistischen Bearbeitungen des Diamerismos gestanden haben. Zu 75—78 vgl. Chron. pasch. p. 47, 7ff; Synk. p. 92, 7ff.

Liber generationis I.

70. (14) Cithii, de quo Romani, qui et Latini.

71. (15) Rodii.

et de quo erthodi O, rodi uiui et priami F.

72. omnes XV: de his extiterunt insulae gentium: sunt autem (16) Cyprii ex Citiensibus ex Iafet.

so GC, ciuensibus B.

73. Si quidem invenimus et eos, qui sunt ad borram ex ipsis de ea tribu Citiensium.

74. Sunt autem ex ipsis etiam gentes, quae sunt in Heliada praeter eos qui postmodum advenerunt ibi, ut puta Sitorum qui habitaverunt civitatem, quae apud Grecos honoratur, Athenas

heliada C^1, eliada G, helada C^2, hellada O, etiada BF. — ut p. sitorum (sitaurum C) GC, *statt* ut p. sit. *haben:* reges B, regis F, *fehlt in* O. *Es ist, wie Frick zu der Stelle richtig bemerkt,* Σαιτῶν *zu* βασιλέων *verlesen.* — civitatem FGC, civitate B.

Liber generationis II.

T 184b. (14) Citthim, ex quo Macedones.

T 185b. (15) Rhodii, ex quo Armenii.

F 187a. alibi Dodam ... ex quo Romani et Latini.

T 186. Ascanaz, ex quo Sarmatae.

T 187b. Tyrrenin, ex quo Romani et Latini.

---

71. Ist späterer Zusatz des lateinischen Übersetzers oder eines Redactors, der die Summenangabe (15 Japhetsöhne) in 72 voranstellte; infolgedessen fehlte in seiner Aufzählung scheinbar eine Nummer, die durch Rodii ergänzt wurde. Dies kann jedoch erst geschehen sein, nachdem die Rodier von ihrer Stelle (oben 65) verdrängt waren, an der sie als Nachkommen des Erisfan bei Hipp. 67 gestanden hatten. Der Matr. und Barb. haben hier allein das Ursprüngliche; v. Gutschmids Erklärung (Kl. Schr. V 663) geht fehl.

182a—185b. Die Hss. LFG nennen nur die Namen von vier Stammvätern ohne die der Völker, weshalb die Angaben von T, wo deren sechs genannt werden, in den Text gesetzt sind. Erst 187a erscheint in F wieder ein Völkername.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
55. simul autem et Thibas, qui Sidonii sunt acolae, de Cathmo Aginoru.	76. *καὶ τὰς ⟨Θήβας, οἳ Σιδωνίων ἄποικοί εἰσιν ἐκ Κάδμου Ἀγήνορος.*
56. Chalcedonii autem Tyranni peregrini fuerunt	77. *καὶ οἱ Χαλκηδόνιοι δὲ τῶν Τυρρηνίων εἰσὶν ἄποικοι,*
57. et alii simili modo qui posthac in Ellada migraverunt.	78. *καὶ εἴ τινες ἄλλοι εἰς Ἑλλάδα μετῴκησαν.*
58. Haec sunt autem gentes Iafeth tertio filio Noe a Midia usque ad speriam a parte Oceani adtendens ad aquilonem sic:	79. *Ταῦτα δὲ τὰ τοῦ Ἰάφεθ ἔθνη ἀπὸ Μηδίας ἕως τοῦ ἑσπερίου κατέσπαρται ὠκεανοῦ βλέποντα πρὸς βορρᾶν·*
59. 1) Midii 2) Albani 3) Gargani 4) Errei 5) Armeni 6) Amazoni 7) Coli 8) Corzini 9) Den-	80. 1) *Μῆδοι* 2) *Ἀλβανοί* 3) *Γαργανοί* 4) *Ἐρραῖοι* 5) *Ἀρμένιοι* 6) *Ἀμάζονες* 7) *Κωλοί*

56. Nur der Alexandriner gibt hier Hippolytos richtig wieder.

58. Der Alexandriner fügte zum Text des Hippolytos am Schluß *οὕτως* hinzu, was der Barb. mit sic übersetzte; vgl. Chron. pasch. p. 47, 14, Synk. p. 92, 13.

59. No. 35) Calli qui et Latini ist Latini bloß versehentliche Wiederholung des im Paris. gerade darüber stehenden Wortes, es muß statt Latini Celtae heißen. 41) Illyrici vor Basantii ist dagegen trotz 23) kein Versehen. Die Ibirii und Galli 38), 39) stehen, wie die Übereinstimmung mit dem lib. gen. I beweist, hier in der ursprünglichen Reihenfolge, die im Matr. gestört ist.

76. *τὰς νόρας* statt *νορος* die Hs. Die aus den Übersetzungen ergänzte Lücke beträgt genau die Länge einer Zeile. Auch das ist eine Reminiscenz aus bekannter classischer Überlieferung.

77. *Καρχηδόνιοι δὲ Τυρρηνίων εἰσὶν ἄποικοι* Chron. pasch. p. 47, 11.

78. Nach *μετῴκησαν* freier Raum von der Größe dieses Wortes in der Hs.

79. 80. Vgl. Chron. pasch. p. 47, 13ff und unten Abschnitt 4; Synk. p. 92, 12 und 13ff.

80. Dieses, wie alle folgenden Völkerlisten ohne Rücksicht auf die vorhergehenden, bei den Stammvätern schon genannten Völker um viele Namen vermehrte (von 15 Stamm-

Liber generationis I.

75. et Thebeorum, quoniam Sidoniorum sunt inhabitatores ex Cadmo Agenoris filio

ex c. a. filio] C, ex gadmo ageneris G, *fehlt* BFO.

76. et Charcedonis Tyrorum sunt inhabitatores

fehlt BFO, *ist nur erhalten* GC.

77. et quicumque sunt alii similiter post haec apud Halladam transmigraverunt.

helledam G.

78. cognoscimus autem haec ex lege et prophetis, erant ergo de Iafet ad confusionem turris tribus XV et

79. hae gentes Iafet a Media usque vesperum Oceani diffusae sunt adtendentes usque ad borram:

uespertinum GC. — Oceani B^2FC^1, occiani G, oceane B^1, oceanum C^2.

80. 1) Medi 2) Albani 3) Gargani 4) Arrei 5) Armeni 6) Amazones 7) Culi 8) Corzieni

Liber generationis II.

Liber genealogus p. 169 Mommsen.

197. 198. Hii sunt octo filii Iafeth nepotes Noe et sunt termini eorum a Media usque ad Gadis, quae est ad aquilonem.

---

76. *οἱ δὲ Χαλδαῖοι* (l. *Χαλχηδόνιοι*) *Τυρίων εἰσὶν ἄποικοι* Synk. p. 92, 11.

78. Als Zusatz schon erkannt: v. Gutschmid (Kl. Schr. V 662) und Frick (Chron. min. p. 12).

80. Die Anordnung der Namen dieser Liste in GC (vgl. S. 59) geht, wie die regelmäßigen Differenzen zwischen den Zahlen lehren, auf ein in drei Columnen geschriebenes, auf zwei Seiten (von 25 an begann die zweite Seite) verteiltes, columnenweise zu lesendes Verzeichnis der Vorlage zurück, das auf der ersten Seite fälschlich zeilenweise gelesen wurde. Dabei gingen zwei Namen verloren. Die nach 15) eingeschobenen Völker sind ein Zusatz aus Epiph. *ἀγκυρ.* 113, Dind. I 216, der älter ist als der Archetypus von GC; dies bestätigt Samuel von Ani, der 51 Völker Iaphets zählt, die von ihm benutzte Hippolytoshs. war also ebenfalls nach Epiph. erweitert (vgl. Absch. 4). 25) Hellenes irrig aus dem griechischen Text herübergenommen. bei Samuel sind sie sogar als besonderes Volk gezählt. 26) Lybyes ist entstellt aus *Λίγυρες*, gemeint sind die Liburnier. A. v. Gutschmids (Kl. Schr. V 665) Classification der Fassungen dieser Liste ist nicht richtig; im lib. gen. I wird die des Hipp. nur wenig entstellt und erweitert wiedergegeben.

Chron. Alex. (Barbarus).

nagi 10) Cappadoci 11) Paflagoni 12) Mariandini 13) Tabarini 14) Challyri 15) Mossonici 16) Sarmati 17) Saurobati 18) Meoti 19) Scythi 20) Taurinii 21) Thraci 22) Bastarni 23) Illyrici 24) Macedoni 25) Greci 26) Ligyrii 27) Istrii 28) Hunni 29) Dauni 30) Iapygii 31) Colabri 32) Oppici 33) Latini qui et Romei. 34) Tyranni 35) Calli qui et Latini 36) Ligistini 37) Celtibirii 38) Ibirii 39) Galli 40) Aquitanii 41) Illyrici 42) Basantii 43) Cyrtanii 44) Lysitani 45) Huaccai 46) Cynii 47) Brittani, qui in insulis habitant.

Im Paris. fol. 5 R. *u.* V. *stehen die Namen in 4 ungleichen Columnen, die zeilenweise zu lesen sind (vgl. Schöne,* Eus. chron. I App. 181, 182).

Codex Matritensis.

8) *Καζηνοί* 9) *Δενναγηνοί* 10) *Καππάδοκες* 11) *Παφλαγόνες* (54 V.) 12) *Μαριανδηνοί* 13) *Ταβαρηνοί* 14) *Χάλυβες* ⟨15) *Μοσσύνοικοι* 16) *Σαρμάται* 17) *Σαυρομάται* 18) *Μαιῶται* 19) *Σκύθες* 20) *Ταύριοι*⟩ 21) *Θρᾷκες* 22) *Βασταρνοί* 23) *Ἰλλυριοί* 24) *Μακεδόνες* 25) *Ἕλληνες* 26) *Λίγυρες* ⟨27) *Ἴστροι* 28) *Οὐεννοί* 29) *Δαυνεῖς* 30) *Ἰάπυγες* 31) *Καλαβροί* 32) *Ὀππικοί* 33) *Λα*⟩*τῖνοι οἱ καὶ Ρωμαῖοι* 34) *Τυρρηνοί* 35) *Γάλλιοι* ⟨*οἱ καὶ*⟩ *Κελτοί* 36) *Λυγιστινοί* 37) *Κελτίβηρες* 39) *Γάλλοι* 38) *Ἴβηρες* 40) ⟨*Ἀ*⟩*κουατινοί* ⟨41) *Ἰλλυρικοί*⟩ 42) *Βάσαντες* 43) *Κυρ*⟨*τανοί* 44) *Λυσιτάνιοι* 45) *Οὐακκαῖοι* 46) *Κόννιοι* 47) *Βρεττανοί, οἱ ἐν νή*⟩*σοις οἰκοῦντες.*

---

vätern werden 47 Völker abgeleitet) Verzeichnis ist im Matr. lückenhaft überliefert. Hinter den *Χάλυβες* 14) fehlen sechs, hinter den *Λίγυρες* 26) abermals sechs, am Schluß nach 40) fünf Völkernamen und die Worte *οἱ ἐν νή*; es sind also in einer Vorlage gerade drei Zeilen ausgefallen oder unleserlich gewesen; ebenso ist 35) *οἱ καὶ* wie öfter (vgl. 71, 72) ausgefallen. Die Unterscheidung 35) *Γάλλιοι* und 39) *Γάλλοι* rührt nicht vom Schreiber, sondern schon von Hippolytos her, dagegen ist die Umstellung von 38), 39) ein Versehen des Schreibers der Hs.; bei 40 fehlt der Anlaut. Die fehlenden Namen sind nach denen des Chron. pasch. 47, 15 ff Bonn. ergänzt; nur statt 32) *Ἱππικοί* habe ich *Ὀππικοί* geschrieben. Die Gründe, weshalb im Chron. pasch. die Reihenfolge scheinbar eine andere ist, hat A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 243 ff) dargelegt. 43) *Κυρσοῖς· οἰκοῦντες* die Hs., was der Abschreiber des Matr. für einen Ortsnamen hielt. Die *Κόννιοι* 46) sind die *Κόνιοι* des Polyb. X. 7, 5 u. a. in Lusitanien (Frick, Index d. Chron. min. p. 516 s. v. Cunienses), die *Οὐεννοί* 28) sind das bei Strabon IV 204, 206 *Οὐέννωνες*, bei Dio Cass. 54, 20 *Οὐέννιοι* genannte rätische Volk, das Augustus unter-

Liber generationis I.

9) Benageni 10) Cappadoces 11) Paflagones 12) Mariandeni 13) Tibarenses 14) Chalibes 15) Mossynnoti 〈— Colchi — Melanceni〉 16) Sarmatae 17) Saurobatae 18) Meothes 19) Scytes 20) Tauri 21) Thraces 22) Bastarni 23) Illuri 24) Macedones 25) Hellenes Greci 26) Lybyes 27) Histri 28) Vieni 29) Dauni 30) Iapigesi 31) Calabri 32) Opici 33) Latini qui et Romani 34) Tyrrenni 35) Galli, qui et Celtae 36) Lybyestini 37) Celtiberi 38) Hiberi 39) Galli 40) Aquitani 41) Illuriani 42) Basanotes 43) Cyrtani 44) Lusitani 45) Voccei 46) Cunienses 47) Brittones qui et in insulis habitant.

6) amaiones F, amaxoni G, amoxobi C. 7) choli F, coli CGO. 8) gorzeni CO, gorcen G, corzeini F. 12) mariandini GC. 14) chalibes C, clabes G. 15) mossioni GC, oxosinnoti O, — malanceni C, malancini G, melacleni O. 17) saurobace F, sauromatae B²O. 19) scite C, sirthae G. 26) libes C. 27) hystri O, istri B. 28) uenni GC. 30) iapeges G, iapyges O, dapues BF. 31)32) calabrii pici B. 36) libistini GC. 42) basantes GCO. 43) cystani GC. 44) lusetani G, lasecani C. 45) uaceti GC. 46) clunni GC. *In* GC *ist die Ordnung folgende:* 1. 9. Melanceni. 2. 10. 16. 3. 11. 18. 4. 12. 19. 5. 13. 20. 6. 14. 21. 7. 15. 22. 8. Colchi. 23. 24. 25—38. 40—47; *es fehlen* 17. 39. Hellenes *stand in der Vorlage von* GC *nicht, sondern nur* Greci.

Liber generationis II.

---

warf. Hinter 41) *Ἰλλυριοί* versteckt sich der sonst *Ἰλουργῆται* oder *Ἰλεργέται* genannte spanische Stamm. Die *Βάσαντες* 42) sind vermutlich die Bastetani in Südspanien, die *Κυρτανοί* 43) die Carpetani. Die *Γαργανοί* 3) sind das mythische kaukasische Volk der *Γαργαρεῖς*, deren Gebiet als *Γαργαρήνη* bezeichnet wird. Die *Ἕρραῖοι* 4) sind die Bewohner der Landschaft Aria. Die *Καζηνοί* 8) sind, wie die richtigeren Formen der lateinischen Übersetzungen lehren, die Bewohner der armenischen Landschaft *Κορδυήνη*. Die *Δενναγηνοί* 9) sind vielleicht die *Ἀδιαβηνοί*. Die übrigen Namen sind ohne weiteres verständlich, vgl. die Indices bei Mommsen, auct. antiq. XIII und bei Frick a. a. O.

Chron. Alex. (Barbarus).

60. Qui autem sapiunt ex ipsis litteris, hii sunt:

61. 1) Ibirii 2) Latini qui utuntur Romei 3) Spani 4) Greci 5) Midi 6) Armenii.

62. Sunt autem termina eorum a Midia usque Garirum quod ad aquilonem: laterae autem a fluvio et fluvium usque Mastusias contra solem.

63. Provintiae autem eorum sunt haec: 1) Midia 2) Albania 3) Amazonia 4) Armenia parva et magna 5) Cappadocia 6) Paflagonia 7) Galatia 8) Colchus 9) India Achaia 10) Bospo-

Codex Matritensis.

81. *Οἱ δὲ ἐπιστάμενοι αὐτῶν γράμματα εἰσίν·*

82. 1) *Ἴβηρες* 2) *Λατῖνοι, οἷς χρῶνται οἱ Ῥωμαῖοι* 3) *Σπάνοι* 4) *Ἕλληνες* 5) *Μῆδοι* 6) *Ἀρμένιοι.*

83. *Ἔστι δὲ τὰ ὅρια αὐτῶν ἀπὸ Μηδίας ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς βορρᾶν, εὖρος δὲ ἀπὸ Ποταμίδος ποταμοῦ ἕως Μαστουσίας τῆς κατὰ Ἴλιον.*

84. *Αἱ δὲ χῶραι εἰσὶν αὗται·* 1) *Μηδία* 6) *Παφλαγονία* 2) *Ἀλβανία* 3) *Ἀμαζονίς* 4) *Ἀρμενία μικρὰ καὶ μεγάλη* 5) *Καππαδοκία* 7) *Γαλατία* 8) *Κολχίς* 9) *Ἰνδικὴ Ἀχαΐα* 10) *Βοσπορινή*

---

62) Der Barbarus übersetzt Ilion konstant mit solem; das Wort war schon in seiner Vorlage ebenso verschrieben wie im Matr. Vgl. unten Abschnitt 4.

81) Vgl. Chron. pasch. p. 48, 3 und unten Abschnitt 4. Synk. p. 93, 2.

82) Vgl. Chron. pasch. p. 48, 3 ff und unten Abschnitt 4. Synk. p. 93, 3.

83) *ὅρια, εὖρος* und statt *Ἴλιον—ἥλιον* die Hs.; Ilion erweist lib. gen. I als das Ursprüngliche. Mastusia liegt auf dem thrakischen Chersones. Die Corruptel *Ποταμίδος* statt *Ταναΐδος* stand schon bei Hippolytos. Vgl. Chron. pasch. p. 48, 8 und unten Abschnitt 4. Synk. p. 93, 4 ff; beim Synkellos p. 93, 5 ist *Ποταμίδος* korrigiert.

84) *A* von *αἱ* größerer Buchstabe. 1) *Μήδεια* die Hs. 4) *μεγάλη* von erster Hd. corrigiert aus *-λια*. 9) Vor *Ἰνδικὴ* Punkt, zwischen *Ἰνδ.* und *Ἀχαΐα* kein größerer Zwischenraum wie sonst zwischen den Namen dieser Liste. 20) *Κολχις* die Hs., während bei 8) der Accent richtig gesetzt ist; der Schreiber war also bei 20) über die Namensform im unklaren; Molchia, Mollis beweisen, daß die Corruptel sehr alt ist, gemeint ist *Μολοσσίς*. 26) und 28) sind im Matr. ausgefallen. Zwischen 30) und 31) steht in der Hs. ein Punkt. 32) *ἧς* Correctur von erster Hand auf Rasur, darunter stand *οὗ*. 6) steht im Matr. zwischen 1) und 2), 37) zwischen 33) und 34); diese Verschiebungen rühren daher, daß die Namen wahrscheinlich aus einer folgenden Zeile in die vorhergehende gerieten.

Liber generationis I.

81. Qui autem eorum noverunt litteras, hi sunt:

82. 1) Hiberi 2) Latini, qui vocantur Romani 3) Hispani 4) Greci 5) Medi 6) Armeni.

2) B, quibus utuntur GC. 4) 5) FO, medi greci GC, greci (*ohne* medi) B.

83. Sunt autem fines eorum a Media ad borram usque Gadiram, a Potameda fluvio usque Mastusia ad Ilion.

a Media GCO, *fehlt in* BF. — mastucia ad olion G, maturciam ad olion C.

84. Terrae autem eorum hae sunt: 1) Media 2) Albania 3) Amazonia 4[a]) Armenia minor 4[b]) Armenia maior 5) Cappadocia 6) Paflagonia 7) Galatia 8) Cholcis 9) Indice 10) Bospho-

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 169.

199. ipsi obtinuerunt Pamphiliam, Partiam et omnem Greciam, Rodiam Ciliciam, inde Rodi, Citi, Mazianite cum Kartaginiensibus et Tharsensibus.

---

82) Die unrichtige Übersetzung von *οἷς χρῶνται* ist dem Archetypus von GC fremd geblieben, oder von dessen Redactor verbessert.

84) Am Schluß sind die Namen in etwas anderer Ordnung. 9) ist der erste Teil allein erhalten. Der Zusatz zu 27) kehrt bei einigen späteren Ableitungen wieder. 33) ist falsche Conjectur eines Redactors, zu der das folgende an falsche Stelle geratene Lusitania den Anstoß gab; gemeint ist damit Callaecia in Spanien. Das richtige: Gallia, d. h. Oberitalien, bieten der Matr. und Barb. Der Redactor zerlegte ferner 4) in zwei Länder. 15) und 16) haben die Plätze getauscht, 38) Gallia ist späterer Zusatz; vgl. Chron. pasch. p. 48, 13 und unten Abschnitt 4, Synk. p. 93, 14.

199. Diese von dem lib. gen. I und daher auch von Hippolytos stark abweichende Stelle ist nur der Vollständigkeit wegen angeführt.

Chron. Alex. (Barbarus).

rina 11) Meotia 12) Derris 13) Sarmatia 14) Tauriannia 15) Bastarnia 16) Scythia 17) Thracia 18) Macedonia 19) Dermatia 20) Molchia 21) Thettalia 22) Lucria 23) Byotia 24) Etolia 25) Attica 26) Achaia 27) Pelepponissus 28) Acarnia 29) Ipirotia 30) Illyria 31) Lucidissima 32) Adracia, a quo Hadriaticum pelagus 33) Gallia 34) Tuscinia 35) Lysitania 36) Messalia 37) Italia 38) Celtica 39) Spanogallia 40) Ibiria 41) Spania magna.

Nach c. 64 simul ... quadraginta *stehen auf einem freien Raum von* 25 *Zeilen mit Zwischenräumen wieder fast dieselben Namen — die Subscriptionen von Bildern der griechischen Vorlage — mit folgenden Varianten:* 4) *fehlt der Zusatz* parva et m., 9) *steht statt* Achaia — Italia *verschrieben,* 29) ipeirotia, 31) Illychinitia, *wovon* Lucidissima *im Text die Übersetzung ist,* 32) adriacia. *Im Text steht hinter* 35) Lysitania *am Rande nochmals* Midia (*vgl. d. Abdruck bei Schöne a. a. O.* p. 183), *das in den Bildersubscriptionen an erster Stelle fehlt. Dieser Name ist an eine falsche Stelle geraten, daher im Text das zweitemal zu tilgen und an den Anfang der Subscriptionen zu setzen.* 39) spanocallia. *Reihenfolge der Subscriptionen:* 1—26, *nach* 26 *fehlt* 27 *und es folgen:* 30, 28, 33, 38, 34, 35, 36, 37, 32 *ohne Zusatz,* 31, 29, 39, 40; 41 *fehlt ebenfalls. Im Text ist* 9) India—Achaia, *in den Subscriptionen* India—Italia *so geschrieben, als ob dies zwei Länder wären, dagegen* Illyria lucidissima *im Text zusammengeschrieben, in den Subscriptionen getrennt. Die Subscriptionen bieten* 40, *der Text* 41 (*mit dem zweiten* Media *scheinbar* 42) *Namen, wenn Groß- und Kleinarmenien, ebenso wie* India—Achaia *je als ein Land zählen.* 9) India *ist verderbt,* Ἀχαΐα *dagegen richtig; es ist die Stadt dieses Namens und ihr Gebiet am* Pontus Ἀχαΐα παλαιά Arr. per. 18. 4 Ptol. V. 9. 8. Strab. XI 495; *der Zusatz* Ἰνδική *im* Matritensis, *der dieses* Achaia *von dem bekannten, unter* 26) *genannten unterscheidet, ist vielleicht in* Ποντική *zu verbessern. Der* Matr. *lehrt, daß* Hippolytos' *Liste* 41 *Namen enthielt; die Summe* c. 46 *ist daher beim* Barbarus *vermutlich mit Bezug auf die* 40 *Bilder abgerundet.*

Codex Matritensis.

11) Μαιῶτις 12) Δέρρης 13) Σαρματίς 14) Ταυριανή 15) Βαστα[ρ]νίς 16) Σκυθία 17) Θράκη 18) Μακεδονία 19) Δελματία 20) Μολχίς 21) Θεσσαλία 22) Λωκρίς 23) Βοιωτία 24) Αἰτωλία 25) Ἀττική 26) ⟨Ἀχαία⟩ 27) Πελοπόννησος 28) ⟨Ἀκαρνανία⟩ 29) Ἠπειρώτης 30) Ἰλλυρίς 31) ἡ Λυχνίτις 32) Ἀδριανή, ἀφ' ἧς (55 R.) τὸ Ἀδριακὸν πέλαγος 33) Γαλλία 37) Ἰταλία 34) Θουσκηνή 35) Λυσιτανία 36) Μεσαλία 38) Κελτίς 39) Σπανογαλία 40) Ἰβηρία 41) Σπανία ἡ μεγάλη.

rina 11) Meotia 12) Derres 13) Sarmatia 14) Tauriana 16) Scythia 15) Bastarnia 17) Thracia 18) Machedonia 19) Dalmatia 20) Mollis 21) Thessalia 22) Locria 23) Boetia 24) Betolia 25) Attica 26) Achaia 27) Pellenia, quae apellatur Pelleponensus 28) Acarnea 29) Epirotia 30) Illyria 31) Auchinitis 32) Hadriace, ex qua pelagus Hadriaticum 33) Calcecia 35) Lusitania 37) Italia 34) Thuscena 36) Massalia 38) Celtes Gallia 39) Hispanogalia 40) Hiberia 41) Hispania maior.

2) albana B^1. 3) amazonia GFO, amazoni B. 7) *so* C, gallacia G, galaba B, calatia F. 8) *so* GC, collis CF. 10) borborinam C, bosbodinam G. 11) meotiam GC, media BF, moesia O. 12) *so* C, derris O, dersis G, deris F, erris B. 16) schitia F, scythiae B, scitia GC. 27) pallenia C, pallennia G. 31) *so* C, auchnitis G, euchnitis F, aodinius B, auhnytis O. 33) gallicia F, gallia GC. 34) *so* C, tuscynia G, thusgenc B, thugene F. 38) Gallia *fehlt in* C. 39) ispanogalia F, hispanogallia GO, hispania gallia B.

Chron. Alex. (Barbarus).

64. simul provintiae Iafeth quadraginta.

Darauf folgen die oben zu 63 *ausgeschriebenen Bildersubscriptionen,* 40 *an der Zahl, da das in den Text geratene* Media *mitzuzählen ist.*

65. .... usque ad Brittaniacas insulas, quae ad aquilonem respiciunt.

66. Sunt autem eis et insulae commune autem:

67. 1) Sicilia 2) Eubya 3) Rodus 4) Chius 5) Lesbus 6) Cythira 7) Zacynthus 8) Cefalinia 9) Thaci 10) Corcyra et 11) qui in circuitu sunt 12) parte Asiae qui vocatur Ionia.

Es folgt freier Raum im Umfang von 12 *Zeilen und dann abermals durch Zwischenräume getrennte Bildersubscriptionen. Var:* 2 eubia 12. ionia in Asia. *Die Reihenfolge ist:* 1. 2. 4. 8. 5. 7. 9. 10. 11; 3 *und* 6 *fehlen, ebenso* qui in circuitu sunt, *d. h. die Kykladen.*

68. Fluvius autem est eis Tigris dividens Midiam et Babiloniam.

Codex Matritensis.

85. *ὁμοῦ μα.*

86. *Ἐνταῦθα καταλήγει τὰ ὅρια τοῦ Ἰάφεθ ἕως Βρεταννικῶν νήσων, πᾶσαί τε πρὸς βορρᾶν βλέπουσαι.*

87. *Εἰσὶ δὲ αὐτοῖς καὶ νῆσοι ἐπίκοιναι αὗται·*

88. 1) *Σικελία* 2) *Εὔβοια* 3) *Ῥόδος* 4) *Χῖος* 5) *Λέσβος* 6) *Κυθήρα* 7) *Ζάκυνθος* 8) *Κεφαληνία* 9) *Ἰθάκη* 10) *Κέρκυρα καὶ* 11) *αἱ Κυκλάδες καὶ* 12) *μέρος τι τῆς Ἀσίας τὸ καλούμενον Ἰωνία.*

89. *Αὗται αἱ νῆσοι τῷ μέρει τοῦ Ἰάφεθ.*

90. *Ποταμὸς δέ ἐστιν αὐτοῖς ⟨Τίγρις⟩ διορίζων Μηδίαν ⟨καὶ⟩ Βαβυλωνίαν.*

---

64. Die Zahl ist nicht ursprünglich, sie entspricht der Anzahl der Bilder und nicht der der Namen im Text.

65. Hier ist der Text etwas verkürzt, einer der wenigen Fälle, in denen der lib. gen. I das Original genauer wiedergibt als der Alexandriner.

85. Nur hier ist die richtige Ziffer erhalten, die der berichtigten Zahl der Länder in den drei lateinischen Fassungen entspricht.

86. *ὅρια* die Hs., ebenso 91. Vgl. Chron. pasch. p. 48,19; Synk. p. 93,15.

87. Vgl. Chron. pasch. p. 48, 20; Synk. p. 93, 16.

88. Am Rande „*νῆσοι*“ von der Hand des Konstantinos Laskaris.

89. Obwohl dieser Satz in beiden Übersetzungen, beim Osterchronisten p. 49, 3, sowie beim Synkellos p, 93, 19 fehlt, ist er doch wohl ursprünglich.

90. Vgl. 50 und Chron. pasch. p. 49, 3; Synk. p. 93, 19.

Liber generationis I.

fehlt.

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 169 ff.

85. Hucusque definit terra Iafet usque ad Brittanicas insulas omnes ad borram respicientes.

200. et habent insulas, quae aspiciunt aquilonem Britias,

86. Sunt autem his et insulae istae Britannicae:

brittania GC.

87. 1) Sicilia 2) Euboea 3) Rhodus 4) Chius 5) Lesbus 6) Chitera 7) Iacentus 8) Cefalenia 9) Ithagae 10) Corcyra et 11) Cyclades insulae et 12) pars quaedam Asiae quae appellatur Ionia.

7) iacintus G, siacintus C, zacinthus O. 9) *so* C, itacae G, itbaec B, iabech F.

Sicilia, Eubia, Rodus, Chios, Lesbus, Citera, Trace, Sacintus, Cefalenia, Corgira.

soccinctus et falenia traces F.

88. Flumen est autem his Tigris dividens inter Mediam et Babyloniam.

201a. quae habent fluvium Tygris.

201b. et est illis fluvius Tigris, qui dividit in Media et Babylonia.

---

86. Brittanicae ist irrtümlich aus c. 85 wiederholt; schon im Archetypus von GC wurde es zum folgenden Inselkatalog gezogen und deshalb die Einzahl gegeben; da auch Epiphanios diesen Zusatz hat (Dind. I 217, vgl. oben Anm. zu c. 80), so kann auch eine absichtliche Erweiterung der Inselliste vorliegen, die älter ist als der Archetypus von GC.

200. Trace, traces verschrieben für Ithace.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
69. Haec sunt termini Iafeth tertio filio Noe.	91. *Ταῦτά ἐστι τὰ ὅρια τοῦ Ἰάφεθ τοῦ τρίτου υἱοῦ Νῶε.* *Eine halbe und eine Zeile frei.*
70. Genealogia Cham secundo filio Noe.	92. + *Γενεαλογία τοῦ Χὰμ ⟨τοῦ⟩ δευτέρου υἱοῦ τοῦ Νῶε.*
71. Filii autem Cham secundo filio Noe:	93. *Οἱ δὲ υἱοὶ Χὰμ τοῦ δευτέρου υἱοῦ τοῦ Νῶε·*
72. (1) Chus primogenitus, ex quo Ethiopi,	94. (1) *πρῶτος Χοὺς, ἐξ οὗ Αἰθίοπες,*
73. (2) et Mestreim, ex quo Egyptii,	95. (2) ⟨*καὶ*⟩ *Μεστραὶμ, ἐξ οὗ Αἰγύπτιοι,*
74. (3) et Fud, ex quo Troglodyti,	96. (3) *καὶ Φοὺδ, ἐξ οὗ Τρωγλοδύται,*
75. (4) et Chanaan, ex quo Afri et Funici.	97. (4) *καὶ Χανὰν, ἐξ οὗ ⟨Ἄφροι⟩ καὶ Φοίνικες.*
76. Filii autem Chus Ethiopu filio Cham secundo filio Noe:	98. (55 V) *Οἱ δὲ υἱοὶ Χοὺς τοῦ Αἰθίοπος ⟨τοῦ υἱοῦ Χὰμ τοῦ δευτέρου⟩ υἱοῦ Νῶε·*
77. (5) Sabat	99. (5) *Σαβὰ*
78. (6) et Eugilat	100. (6) *καὶ Εὐηλὰτ*
79. (7) et Sabascatha	101. (7) *καὶ Σεβακαθὰθ*
80. (8) et Regma	102. (8) *καὶ Ῥεγμὰ*
81. (9) et Secathath.	103. (9) *καὶ Σεκαθά.*
	104. *οὗτοι Αἰθίοπες πρῶτοι κατὰ τὰς φυλὰς αὐτῶν.*

91. Vgl. Chron. pasch. p. 49, 4.

92. Überschrift in größeren Buchstaben; *β υἱοῦ* die Hs.

93 ff. Vgl. Chron. pasch. p. 49, 9 ff; Synk. p. 87, 9 ff und unten Abschnitt 4.

97. *Χαάν* erste Hand, *ν* ist später eingefügt.

104. Fehlt in den Übersetzungen, ist aber ursprünglich, da vorher keine von den Söhnen des Chus abstammenden Völker angegeben sind; das Chron. pasch. p. 50, 3 ff und der Synk. p. 87, 16 ff u. a. haben hier die Namen afrikanischer Völker eingefügt, die bei Hippolytos noch fehlten.

Liber generationis I.	Liber generationis II.
89. Hi sunt fines Iafet.	
	Liber genealogus Mommsen p. 166.
fehlt.	113. Incipiunt generationes Cham fili Noe.
90. Filii autem Cham: cham autem hii sunt filii xxx GC.	
91. (1) Chus, ex quo Aethiopes.	116. Cham genuit (1) Chus, ex quo Aethyopes.
92. (2) Mestraim, ex quo Aegyptii. mestrem GC.	117. de (2) Mestrau Aegypti.
93. (3) Fud, de quo Troglodítae.	118. de (3) Ful Trogoditae.
94. (4) Chanaam, de quo Afri et Fenices. chanaan GC.	119. de (4) Canaam Afri et Phoenices.
95. et filii Chus: *Nach* Chus *fügt* O nebroth gigas et *ein, vgl.* 104.	120. et de ipso (sc. Chus) nati sunt filii sex et ista nomina eorum:
96. (5) Saba	121. primitivus (5) Saba.
97. (6) Evilat euila GC.	123. secundus (6) Evilad.
98. (7) Sabata *so* GC, sabat BF.	124. tertius (7) Sabata.
99. (8) Regma	125. quartus (8) Regma.
100. (9) et Sagabacata sesagata C, sesacatam G, sabachata F, seba et chusa O.	128. quintus vero filius Chus (9) Sabacatha.

90. Die von Hippolytos abweichende Zahl XXX rührt von dem Redactor des Archetypus von GC her (vgl. oben 51, 53, 80, 86 u. ö.).

125ff. Die Anordnung in dem Text des lib. geneal. wird durch die vorgesetzten Zahlen bezeichnet.

Chron. Alex. Barbarus.	Codex Matritensis.
82. et filii Regma filio Chus filio Cham secundo filio Noe:	105. *Καὶ υἱοὶ Ῥεγμὰ τοῦ υἱοῦ Χοὺς τοῦ Αἰθίοπος ⟨τοῦ υἱοῦ Χὰμ τοῦ ⟨δευτέρου⟩ υἱοῦ Νῶε·*
83. (10) Sabat	106. (10) *Σάβατον*
84. (11) et Iudadad.	107. (11) *καὶ Ἰουδάδ*
	108. (12) *καὶ Νεβρὼδ ὁ γίγας ὁ Αἰθιοψ.*
85. et Chus genuit (12) Nebrud Ethiopem et venatorem et gigantem.	109. *γέγραπται γάρ· καὶ Χοὺς ἐγέννησε τὸν Νεβρὼδ τὸν Αἰθίοπα γίγαντα κυνηγόν — ὡς Νεβρὼδ γίγας κυνηγός.*
86. Et Aegyptiorum patrias cum Mestreim patre eorum octo. dicit autem sic:	110. *Καὶ Αἰγυπτίων πατριὰ σὺν Μεστραεὶμ τῷ πατρὶ αὐτῶν ὀκτώ. λέγει γὰρ οὕτως·*
87. et Mestreim genuit illus (13) Lydiim, ex quo facti sunt Lydii.	111. *καὶ Μεστραεὶμ ἐγέννησε (13) τοὺς Λυδιεὶμ, ἐξ οὗ ἐγένοντο Λύδιοι.*
88. et illus (14) Enemigim, ex quo Pamphili.	112. *καὶ (14) τοὺς Τενιεὶμ, ἐξ οὗ Παμφύλιοι.*

105. Y von *υἱοὶ* anfangs: größerer Buchstabe und ausgerückt: *υἱοῦ* vor Noe von erster Hand übergeschrieben.

108. Die Übersetzer haben diesen Satz und den Anfang des c. 109 folgenden ersten Citats aus Gen. 10, 8 ausgelassen. In der Septuaginta wird aber Nebrod nicht als Äthiope, sondern als Assyrer und als Sohn des Chus bezeichnet (vgl. Hippolytos c. 54), während er nach c. 108 als Sohn Regmas erscheint. Auch das zweite Citat c. 109 stammt aus Gen. 10, 9; es ist kein späterer Zusatz, denn es kehrt im Chron. pasch. p. 50. 12 Bonn. an dieser Stelle wieder. Als Äthiope wird Nebrod um Chus willen in der jüdischen Überlieferung (vgl. Joseph. antt. I 4, 2; 6, 2) bezeichnet; als Sohn Regmas wie Hipp. c. 108 erscheint er auch chr. pasch. p. 50, 11. Die Pseudoclementinen (Chron. pasch. p. 15, 16 ff) suchen zwischen den widersprechenden, von Hipp. kombinierten (vgl. Note zu Hipp. c. 53—55) Versionen zu vermitteln.

112. *τοῖ* statt *τοὺς* die Hs.

Liber generationis I.

101. Filii autem Regma:

102. Saba

seba C.

103. Iudadan.

iududan GC, et dadan BO, et dedan F. *Nach* 103 *fügt* O *hinzu:* Saba, de quo Sabaei, Euilath, de quo Getuli, Sabata, a quo Trabes, Dadan, a quo Aethiopes occidentali plagae.

104. et Chus genuit (12) Nebruth gigantem.

gigantem *fehlt* BF; *die ganze Notix fehlt* O, *vgl.* 95.

105. Et Aegyptiorum patriae cum Mesrain patre ipsorum VIII. dicit enim:

mestrem G, mestram C^1, mesrem C^2.

106. et Mestraim genuit (13) Ludiin, unde Lydii.

mestraim F, mesraim B, mestrem GC^1, mesrem C^2 — lodim GC, ludim F.

107. (14) Enemim, de quo Pamfili.

et meminigiin C, et menegiin G, et nemigin O.

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 166.

126. huic (sc. Regma) erant filii duo:

primitivus (10) Sabam.

127. secundus (11) Iuda.

129. sextus (sc. filius Chus) vero (12) Nebrot, hic est Nebrot gigans, qui fuit venator ante dominum.

130. inde nascuntur Chaldaei etc.

135a. hic (sc. Mestrem) obtinuit Egyptum, huic nati erant filii sex:

134. 136. ipse (sc. Mestrem) genuit (13) Ludin, ex quo Lybii.

137. secundus (14) Emimegim.

---

104. In der Vorlage der mit O bezeichneten Hss. änderte also ebenfalls ein Redactor Einzelheiten. Die in der Bibel nicht begründete Bezeichnung des Nebrod als Äthiopen ist in allen Hss. getilgt; nur beim Barb. 85 hat sich ein Rest des Ursprünglichen in Nebrud Ethiopem erhalten. Dagegen ist die der Bibel und Hipp. c. 54 widersprechende Angabe Hipp. 108, daß Nebrod ein Sohn Regmas war, durchweg getilgt.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
89. et illus (18) Labiim, ex quo Libii.	113. *καὶ* (15) *τοὺς Λάβιεὶμ, ἐξ οὗ Λίβυες.*
90. et illus (16) Nefthabiim, ex quo Fygabii.	114. *καὶ* (16) *τοὺς Νεφθαλεὶμ, ἐξ οὗ Φυγάδες.*
91. et illus (17) Patrosoniim, ex quo Licii.	115. *καὶ* (17) *τοὺς Πατροσονιεὶμ, ἐξ οὗ Λύκιοι.*
	116. *καὶ* (18) *τοὺς Φυλιστιεὶμ, ἐξ οὗ Φοίνικες.*
92. et illus (19) Cathfthoriim, ex quo Cilicii.	117. *καὶ* (19) *τοὺς Καφθοριεὶμ, ἐξ οὗ Κίλικες.*
93. Chananeorum autem patrias cum Chanahan patre eorum sunt duodecim. dicit enim sic:	118. *Χαναναίων δὲ πατριαὶ σὺν Χαναὰν τῷ πατρὶ αὐτῶν εἰσὶ ιβ. λέγει γὰρ οὕτως·*
94. et Chanahan genuit (20) Sidona primogenitum	119. *καὶ Χαναὰν ἐγέννησε τὸν* (20) *Σιδῶνα πρωτότοκον*
95. et (21) Chetteum	120. *καὶ* (21) *τὸν Χετταῖον*

91. Nach diesem Abschnitt ist die Übersetzung von Hipp. 116 ausgefallen oder unterdrückt, da Hippolytos mit Genes. 10, 14 nicht stimmt.

93ff. Der Text des Alexandriners allein gibt den echten, freilich etwas unbiblischen Hippolytos wieder.

114. *φγαδες* die Hs. Alte Corruptel, daher im lib. gen. I überhaupt nicht übersetzt; sie hat, wie deren Wiederkehr unten 132 No. 16 und der Alexandriner beweisen, schon bei Hippolytos gestanden. Die Osterchronik p. 51, 9 gibt an dieser Stelle *Φρύγες*, ob aus besserer Überlieferung oder durch Conjectur, ist nicht zu entscheiden.

115. *πατρὸς ὀνιεὶμ* die Hs.

116. Der Gen. 10, 14 genannte *Χασμωνιείμ*, dessen Sohn erst *Φυλιστιείμ* ist, wurde von Hippolytos anscheinend übergangen. Falls dieser hier

Liber generationis I.	Liber generationis II. Liber genealogus Mommsen p. 167.
108. (15) Labiin, de quo Libies. *so* GC, labain BF — *so* GC, laboes BF.	138. tertius (15) Latin.
109. (16) Neptoin. *so* B^2F, neptoen B^1, neptalin GC, nephtalim O.	139. quartus (16) Neptabin.
110. (17) et Patrosonim, unde Cretes patrosoniin GC.	140. quintus (17) Patrosin.
111. (18) Casluin, unde Lycii. cusionim C, chusienim G.	141. sextus (18) Caslonin. de ipso Caslonin nati sunt Filistini et (19) Chapterini.
112. unde exierunt Filistiim. filistini G, phylistini F.	
113. et (19) Capturin, unde Cileces. captorim GC, captoroin F.	
114. Chananeorum sunt patriae cum patre eorum X. dicit enim: XII F, *fehlt bei* GC.	143. nam ipsi Chanaan nati sunt filii undecim:
115. et Chanaam genuit (20) Sidona primogenitum, ex quo Sidonii. genuitum B^a.	144. primitivus (20) Sydona, de isto nati sunt Sydonienses etc.
116. et (21) Chetheum. cheum B^a, cettheum C, etthaeum G.	145. secundus vero (21) Cettheus.
117. et (22) Iebyseum.	146. tertius (22) Iebuseus.

110—113 ist nach Gen. 10, 14 vom Redactor corrigiert.

115 u. 117 enthalten Zusätze (der zweite aus Gen. 10, 16), die Hippolytos fremd sind.

wirklich *Φοίνικες* statt *Φιλισταῖοι* geschrieben hat, so ist dies ein Versehen, weil er die 97 Phöniker als Nachkommen Chanaans nennt.

117. Nach *Κίλικες* kleiner freier Raum.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
96. et (22) Amorreum	121. *καὶ* (22) *τὸν Ἀμορραῖον*
97. et (23) Gergeseum	122. (56 R.) *καὶ* (23) *τὸν Γεργεσσαῖον*
98. et (24) Aeggeum	123. *καὶ* (24) *τὸν Εὐαῖον*
99. et (25) Aruceum, ex quo Tripolitani.	124. *καὶ* (25) *τὸν Ἀρουκαῖον, ἐξ οὗ Τριπολῖται.*
100. et (26) Asethneum, ex quo Orthosiasti.	125. *καὶ* (26) *τὸν Ἀνσενναῖον, ἐξ οὗ Ὀρθωσιασταί.*
101. et (27) Arudium, ex quo Aradii.	126. *καὶ* (27) *τὸν Ἀράδιον, ἐξ οὗ Ἀράδιοι.*
102. et (28) Samareum	127. *καὶ* (28) *τὸν Σαμορραῖον, ἐξ οὗ Σαμαρεῖται.*
103. et (29) Ferezeum	128. ⟨*καὶ* (29) *τὸν Φερεζαῖον, ἐξ οὗ Φερεζαῖοι.*⟩
104. et (30) Amathium.	129. *καὶ* (30) *τὸν Ἀματθῆ, ἐξ οὗ Ἀμαθούσιοι.*
105. Est autem habitatio eorum ad Rinocorurum usque Garirum aspiciente ad septentrionem longitudo.	130. *Ἔστι δὲ καὶ αὐτῶν ἡ κατοικία ἀπὸ Ῥινοκορούρων ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς νότον ἐπὶ μῆκος.*
106. Quae autem ex ipsis natae sunt gentes:	131. *Τὰ δὲ ἐκ τούτων γεννηθέντα ἔθνη·*

105. septentrionem falsche Übersetzung von *πρὸς νότον*.

121. Das zweite *ρ* des Namens später eingefügt.

128. Die Ausfüllung der Lücke im Matr. ist geboten durch die Zahl in 118 und wird durch den Barbarus gewährleistet. *Φερεζαῖος* kommt Gen. 10, 17 nicht vor; er ist also ein fingierter Stammvater des in der Bibel öfter genannten kanaanitischen Volkes der Pherezäer. Da bei den vorhergehenden und nachfolgenden Stammvätern die Völker standen, so ist so gut als sicher, daß Hippolytos *ἐξ οὗ Φερεζαῖοι* hinzufügte.

130. Das zweite *ρ* von *Ῥινοκ.* ist in der Hs. corrigiert. Vgl. Chron. pasch. p. 52, 9; Synk. p. 89, 7.

131. Vgl. Synk. p. 89, 8; im Chron. pasch. p. 52, 11 fehlt die Völkerliste.

Liber generationis I.	Liber generationis II.
	Liber genealogus Mommsen p. 167.
118. et (23) Amorreum	147. quartus (23) Amorreus.
119. et (24) Gergesseum	148. quintus (24) Gergesseus.
120. et (25) Araceum et eu. ehum C, et eueum G, et aurucheaeum F.	149. sextus (26) Euveus.
121. et (26) Euueum, ex quo Tripolitae. et aeueum ex quo tr. F, et arracheum unde tr. C, et arucheum unde tribolite G.	150. 151. septimus (25) Aruceus, ex quo Tripolitani.
122. et (27) Aseneam asenneum G.	152. octavus (27) Asenneus.
123. et (28) Aradium, unde Aradii.	153. nonus (28) Azyrius.
124. et (29) Samaream, unde Samaritae. u. S. *nur in* GC, BFO *lassen den Zusatz aus.*	154. decimus (29) Samareus.
125. et (30) Amathi, unde Amathusi.	155. undecimus (30) Amattheus.
126. Est autem habitatio eorum a Rinocoruris usque Gadiram ad notum. ad n. C, ad portum G, *fehlt im* B.	157. quorum terminum habitationis eorum a Rinocorura usque ad Gadis ad austrum.
127. Ex his autem nascuntur gentes hae: gentes hae GC, reges (regna O) vel gentes BFO.	162. Gentes vero, quae de ipsis sunt:

120. 121. Der Redactor von GC hat auch hier die schlecht überlieferten Namensformen verbessert.

120 ff. Nur der Archetypus von GC hat 124 den Zusatz bewahrt, der auch Barb. 102 fehlt; dagegen ist die Einfügung 117 ebenso wie die Auslassung des Pherezaios nach 124 in allen Hss. der lib. gen. nach der Bibel korrigiert. Außerdem sind 120 und 121 umgestellt, daher die Tripolitae von einem anderen Stammvater abgeleitet werden.

Chron. Alex. (Barbarus).

107. 1) Ethiopi 2) Troglodyti 3) Aggei 4) Gagarini 5) Isabini 6) Piscescomeduli 7) Ellaini 8) Aegyptii 9) Finici 10) Libyi 11) Marmaridii 12) Carii 13) Psylliti 14) Myssi 15) Mososini 16) Fygadii 17) Maconii 18) Bythynii 19) Nomadii 20) Lycii 21) Mariandini 22) Pamphyli 23) Mososini 24) Pissidii 25) Autalei 26) Cilicii 27) Maurisii 28) Criti 29) Magartei 30) Numidii 31) Macarii 32) Nasamonii.

Codex Matritensis.

132. 1) *Αἰθίοπες* 2) *Τρωγλοδύται* 3) *Ἄγγαῖοι* 4) *Ταγηνοί* 5) *Ἰσαχηνοί* 6) *Ἰχθυοφάγοι* 7) *Ἑλλανικοί* 8) *Αἰγύπτιοι* 9) *Φοίνικες* 10) *Λίβυες* 11) *Μαρμαρίδες* 12) *Κάρες* 13) *Ψυλλίται* 14) *Μυσοί* 15) *Μοσυνοί* 16) *Φυγάδες* 17) *Μάκονες* 18) *Βιθυνοί* 19) *Νομάδες* 20) *Λύκιοι* 21) *Μαριανδηνοί* 22) *Πάμφυλοι* 23) ⟨*Μοσοσυνοί*⟩ 24) *Πισιδηνοί* 25) *Αὐγαλαῖοι* 26) *Κίλικες* 27) *Μαυρούσιοι* 28) *Κρῆτες* 29) *Μαγάρται* 30) *Νούμιδες* 31) ⟨*Μακάριοι*⟩ 32) *Νασαμ⟨ων⟩ίδες*.

---

132. Die Namen sind in der Hs. durch Punkte und größere Zwischenräume getrennt; 23), 31) sind nach den Übersetzungen ergänzt; eine Anzahl der in diesen corrupt überlieferten Namen sind im Matr. richtig überliefert. Mit dem vorhergehenden Stammväterverzeichnis und den dort bei einigen Stammvätern erwähnten Völkern besteht hier so wenig wie bei den japhetitischen Listen ein Zusammenhang. Sechs der früher genannten Völker kommen hier nicht wieder, dafür viele andere neu vor; von 30 Stammvätern werden 32 Völker abgeleitet. Geographisches Wissen und Genesis vertrugen sich schon damals nicht. Die *Ἄγγαῖοι* 3) sind die Bewohner des bei Ptolemäus erwähnten Ortes *Ἄγγη* in Arabia felix. 4) ist, wie nun Hippolytos lehrt, mit dem öfter (z. B. unten 200 No. 27 Barb. IX) erwähnten arabischen Volk, dessen Name auch *Ταϊηνοί*, *Ταΐνοί* geschrieben wird, zu identificieren. 5) bisher vermutungsweise mit den Sabäern identificiert, wird wegen der Nachbarschaft der *Ταϊηνοι* (vgl. unten 200 No. 31, Barb. XI) vielmehr die *Σαχηνοί* oder *Σαρακηνοί* im glücklichen Arabien bezeichnen. 7) sind die Bewohner des *Ἐλάνα* oder *Ἔλανα*, jetzt Ailân genannten Ortes am Golf von Akaba. 15) sind nicht die *Μυσσίνοικοι* am Pontus, sondern die Bewohner des phrygischen *Μοσύνα*. 17) hat nichts mit den *Μακάριοι* 31) = Macrones zu tun, sondern bezeichnet vielleicht die

Liber generationis I.

128. 1) Aethiopes 2) Trogloditae 3) Aggei 4) Aggageni 5) Isabini 6) Icthyofagi 7) Vellani 8) Aegyptii 9) Fenices 10) Lybyes 11) Marmaredae 12) Chari 13) Filiitae 14) Mysi 15) Mossynoeti 16) Friges 17) Magones 18) Bithyni 19) Nomades 20) Lycinii 21) Mariandeni 22) Pamfyli 23) Misudi 24) Pisideni 25) Lygallii 26) Cilices 27) Maurosii 28) Cretae 29) Magartae 30) Numidiae 31) Macrones 32) Nasomones.

2) trogoditae C^2. 3) agacei O. 4) agageni O, *fehlt* BF. 5) sabini C, sabani G. 7) bellanii F, helmani GC. 11) marmaritae GC. 12) carpi GC. 13) pellictae C, pellicia G, fallitae F. 14) miysini C. 15) mormosneci C, *ungefähr ebenso* G. 17) macedones C, macidonis G. 20) licii FGC. 21) mariandini GC. 22) pampili GC. 23) mimsudi B^1, mynsudi F, moysisidii C, mossisidi G. 24) pisidiseni B^1. 25) lycalli F, licalli C, *fehlt* G. 28) cretes C, tes G. 29) magarthae G, margartae C. 30) numidae F. 32) nasamones GO.

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 168.

162. 1) Aethyopes 2) Trogoditae 5) Isabini 6) Sciofagi 7) Alani 8) Aegypti 9) Phoenices 10) Lybii 11) Marmarici 12) Cari 13) Phylistei 14) Mussi 15) Mussonici 16) Friges 17) Macedones 18) Bitinii 19) Nomadi 26) Cilices 27) Maurusi 28) Cretes 29) Magartheni 30) Numidi 31) Meroni,

---

128. Die Namen sind hier besonders arg entstellt, wie der Vergleich mit dem Matr. lehrt; hier hat auch der Redactor von GC nicht viel zu bessern gewußt.

Bewohner der bei Plin. VI 29, 179 erwähnten äthiopischen Stadt Mascoa, var. Macum. 19) und 30) bezeichnen zwei verschiedene Völker. 23) könnte, wenn die Form im lib. gen. I als bestüberlieferte gelten darf, die *Μισούα* oder *Μισσούα* genannte Stadt vom karthagischen Meerbusen bezeichnen. Die Ordnung der Namen ist gegen Ende nicht mehr geographisch: 17 und 23, zwei afrikanische Völker, sind eingesprengt zwischen kleinasiatische. Eine ursprünglich genau geographisch geordnete Liste wurde also schon vor Hippolytos in Unordnung gebracht. 25) sind die Bewohner der Oase *Ἄψυλα*. 29) bleibt rätselhaft. 31) wird gewöhnlich mit den c. 200 No. 24 Barb. LXX von Hippolytos *Σποράδες*, beim Barb. Boradii genannten Volk identificiert, ob mit Recht steht dahin; auch A. v. Gutschmids Deutung (Kl. Schr. V 686) befriedigt nicht. Die übrigen Völker sind teils bekannt, teils geben die Indices bei Mommsen und Frick darüber Aufschluß. Vgl. Synk. p. 89, 8ff.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
108. Hii possident ab Egypto usque ad septentrionalem Ocoanum gentes XXXII.	133. *Οὗτοι διακατέχουσιν ἀπὸ Αἰγύπτου ἕως τοῦ νοτιαίου ὠκεανοῦ.*
109. Qui autem ex ipsis sciunt litteras, sunt haec:	134. *Οἱ δὲ ἐπιστάμενοι αὐτῶν γράμματα·*
110. 1) Fynici 2) Egyptii 3) Pamphyli 4) Frygii.	135. 1) *Φοίνικες* 2) *Αἰγύπτιοι* (56 V.) 3) *Πάμφυλοι* 4) *Φρύγες.*
111. Est autem terminum Cham ab Rinocorurum qui extendit a Syria et Ethiopia usque Garirum.	136. *Ἔστι δὲ τὰ ὅρια τοῦ Χὰμ ἀπὸ Ῥινοκορούρων τῆς ὁριζούσης Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Αἰθιοπίαν ἕως Γαδείρων ἐπὶ μῆκος.*
112. Nomina autem provintiarum sunt haec:	137. *Τὰ δὲ ὀνόματα τῶν χωρῶν ἐστι ταῦτα·*
113. 1) Egyptus cum omnibus qui in circuitu eius sunt.	138. 1) *Αἴγυπτος σὺν τοῖς περὶ αὐτὴν πᾶσιν.*
114. 2) Ethiopia, quae aspicit ad Indos	139. 2) *Αἰθιοπία ἡ βλέπουσα κατὰ Ἰνδούς*
115. 3) et alia Ethiopia, unde egreditur Ethioporum fluvius Geon, qui vocatur Nilus.	140. *καὶ* (3) *ἑτέρα Αἰθιοπία, ὅθεν ἐκπορεύεται Γηὼν ὁ ⟨τῶν Αἰθιόπων⟩ ποταμός, ὁ καλούμενος Νεῖλος.*

---

108. Derselbe Übersetzungsfehler wie 105. Die Summe dürfte, wie schon A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 681) vermutete, ein Zusatz des Alexandriners oder des Übersetzers sein.

133. Nach *ὠκ.* etwas freier Raum. Vgl. Chron. pasch. p. 52, 6; Synk. p. 89, 15.

134. Vgl. Chron. pasch. p. 52, 7; Synk. p. 89, 16.

135. *Φρύγες* von erster Hand auf Rasur; es scheint ursprünglich *Φυγάδες* hier gestanden zu haben, vgl. oben 114 und 132 No. 16. Vgl. Chron. pasch. p. 52, 7 ff; Synk. p. 89, 17.

137 ff. Vgl. Chron. pasch. p. 52, 11 ff; Synk. p. 89, 17 ff.

138. Während 84 die Länder Japhets und 194 die Länder Sems bloß

Liber generationis I.

129. Hi possident ab Aegypto usque ad Oceanum.

Das c. 130 steht unten nach 148 S. 81; der darin enthaltene Inselkatalog Chams ist in den Hss. fälschlich an diese Stelle geraten.

131. Qui autem eorum sunt litterati, hi sunt:

132. 1) Fenices 2) Aegypti 3) Pamfyli 4) Fryges.

3) pampili G, pampilii C.

133. Sunt autem fines Cham a Rinocoryris, quae dividit Syriam et Aegyptum usque Garira in longum.

gadira G, gadiram C.

134. Nomina autem gentium haec sunt:

135. 1) Aegiptus.

136. 2) Ethiopia, quae tendit adversus Indiam.

et ethiopia B, adtendit GC.

137. 3) et altera Aethiopia, unde proficiscitur flumen Aethiopum

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 168.

163. qui optinuerunt ab Aegyptum usque ad Oceanum

a Rinocorura, quae dividet Syriam et Aegyptum usque ad Gadis longitudinem.

Liber generationis II.

74. Nomina provinciarum eorum sunt hec:

lib. geneal. 164 quibus sunt civitates seu regiones:

75. 1) Egiptus.

lib. geneal. Aegyptus.

76. 2) Ethiopia, que respicit Indiam.

lib. geneal. Aethyopia quae aspicit Indiam.

77. 3) et alia Ethiopia, unde prodit fluvius

lib. geneal. et alia Aethyopia, unde prodit

---

74 ff. Die Zahlen der Capitel springen hier von 44, bezw. 88 (vgl. oben S. 47) auf 74, weil im lib. gen. II Sem vor Cham gestellt ist und Japhet fehlt.

aufgezählt werden, erhalten die chamitischen meist Zusätze, die ihre Lage näher bestimmen. Ich habe daher, Mommsen folgend, diese Namen nicht, wie 84 und 194, zu einem Capitel zusammengefaßt.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
116. 4) Rubra. qui aspicit ad ad orientem.	141. 4) *Ἐρυθρὰ ἡ βλέπουσα κατὰ ἀνατολάς.*
117. 5) Thebaida tota.	142. 5) *Θηβαΐς ὅλη.*
118. 6) Libya. qui extendit usque Corcyna.	143. 6) *Λιβύη ἡ παρεκτείνουσα μέχρι Κορκυρίνης.*
119. 7) Marmaria et omnia, quae in circuitu eius sunt.	144. 7) *Μαρμαρὶς καὶ τὰ περὶ αὐτὴν πάντα.*
120. 8) Syrta habens gentes tres: Nasamona, Macas, Tautameus.	145. 8) *Σύρτις ἔχουσα ἔθνη τρία· Νασαμόνας, Μάκας, Ταυταμαίους.*
121. 9) Libya alia, qui respicit et extendit usque ad minorem Syrtiam.	146. 9) *Λιβύη ἑτέρα ἡ παρεκτείνουσα (ἀπὸ Λέπτεως) μέχρι μικρᾶς Σύρτεως.*
122. 10) Numeda.	147. 10) *Νουμίδα.*
123. 11) Massyris.	148. 11) *Μασσυρίς.*
124. 12) Mauritania, qui extendit usque Eracleoticum terminum contra Garari.	149. 12) *Μαυριτανία ἡ παρεκτείνουσα μέχρι Ἡρακλείων στηλῶν κατέναντι Γαδείρων.*
125. Tum habet, qui aspicit ad aquilonem. qui circa mare sunt:	150. *Ἔχει δὲ ἐν τοῖς κατὰ βορρᾶν τὰ πρὸς θάλασσαν·*

121. Frick vermutete mit Recht, daß qui respicit die Übersetzung von *ἡ ἀποβλέπουσα καὶ παρεκτείνουσα* der Vorlage ist, in der *ἡ ἀποβλέπουσα* für *ἡ ἀπὸ λέπτεως* verschrieben war.

143. Wie der Barb. und die Varianten im lib. gen. I zeigen, schrieb Hippolytos wirklich *Κορκυρίνη*; gemeint ist *Κυρήνη*.

146. Die Einfügung von *ἀπὸ Λέπτεως* ist durch die Übereinstimmung der drei lateinischen Übersetzungen gefordert.

150. 151. Vgl. Chron. pasch. p. 52, 19 und unten Abschnitt 4; Synk. p. 90, 6.

Liber generationis I.

138. 4) Erythara, quod est Rubrum adtendens ad orientem.

eritra C, entra G.

139. 5) Thebea.

140. 6) Lybiae, quae extendit usque Cyrenen.

usque BFC, con C^1, cor G, contra C^2. cyrenen C, cyrinem F, cirene G, *fehlt in* B.

141. 7) Marmaris.

so GCFO, *fehlt in* B.

142. 8) Syrtes habens gentes has: Nasamonas, Macas, Tautameos.

magas taurones GC.

143. 9) Lybyae, quae a Lepti extendit usque minorem Syrtem.

144. 10) Numidia.

145. 11) Masseria.

asyria C, assiria G.

146. 12) Mauritania, quae extendit usque Herculeas, quod est Heracleoticas, stellas contra Gadiram.

columnas C, cellas G.

147. Habent autem ad borram maritimam:

habet B.

Liber generationis II.

78. 4) Rubrus, qui respicit contra orientem.

lib. geneal. Rubus fluvius, qui aspicit contra orientem.

79. 5) Thebaidis.

lib. geneal. Thebais.

80. 6) Libia, que extenditur usque ad Cyrinem, quae est Penthapolis.

lib. geneal. Libia, quae extendit ad Cyrenas, quae est Pentapoli.

81. 7) Marmarices.

lib. geneal. Marmaris.

82) 8) Syrthes Nascimenia Tautamei.

lib. geneal. Sirtis, Nasamonas, Tautamona.

83. 9) Libya Lecti magna, quae extenditur usque ad Syrtia minus.

lib. geneal. Lyiba, Lepthimagna, quae extendit usque ad Syria minus.

84. 10) Nomidia

lib. geneal. Numidia.

85. 11) Masyris.

Was in der Hs. des lib. gen. II hier folgt, steht später, S. 93 *nach* c. 69.

lib. geneal. Masuria.

87) 12) et Mauritanea, que extenditur usque ad Herculis statuam.

lib. geneal. Mauretanea, quae extendit usque ad statuam Herculis.

---

138. und 78. Beide libri generationis haben denselben Fehler, daß sie die Provinz Erythra des Cham überspringen und sie statt des Nil als Fluß bezeichnen.

82. Nascimenia, Corruptel für Nasamones, die Macae sind ausgefallen.

83. Gemeint ist a Leptimagna . . . ad Syrti minus, vgl. die Belege bei A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 654).

Chron. Alex. (Barbarus).

126. 13) Ciliciam 14) Pamphyliam 15) Pissidiam 16) Mysiam 17) Lygdoniam 18) Frygiam 19) Camiliam 20) Lyciam 21) Cargam 22) Lydiam 23) Troadam 24) Eoliam 25) Bithyniam antiquam, qui vocatur Frygia.

Auf einem freien Raum von 20 Zeilen werden diese 13 Namen im Nominativ als Subscriptionen zu Bildern wiederholt. Varianten sind: 15) pisidia 16) mysia 17) ligdonia 21) caria 25) bithynia, *ohne Zusatz: die Reihenfolge ist dieselbe.*

127. simul provintias XIII

128. Sunt autem eis et insulas communae:

129. 1) Corsula 2) Lapanduoa 3) Gaula 4) Melitia 5) Cercina 6) Minna 7) Taurana 8) Sardana 9) Galata 10) Gorsuna 11)

Codex Matritensis.

151. 13) *Κιλιζίαν* 14) *Παμφυλίαν* 15) *Πισιδίαν* 16) *Μυσίαν* 17) *Μυγδονίαν* 18) *Φρυγίαν* 19) *Καμηλίαν* (57 R.) 20) *Λυκίαν* 21) *Καρίαν* 22) *Λυδίαν* 23) *Τρῳάδα* 24) *Αἰολίαν* 25) *Βιθυνίαν* 26) *τὴν ἀρχαίαν καλουμένην Φρυγίαν.*

152. *Ἔχει δὲ καὶ νήσους ἐπικοίνους τάσδε·*

153. 1) *Κόρσυλα* 2) *Λαπάδουσα* 3) *Γαῦλος* 4) *Μελίτη* 5) *Κέρκινα* 6) *Μηνίς* 7) *Ταυριανίς* 8) *Σαρδανίς* 9) *Γαλάτη*

---

126. Zu der alexandrinischen Chronik, die der Barb. übersetzte, bietet der Papyrus Goleniščev eine Parallele, in dem jedoch die Reihenfolge der Namen anders ist und noch ein zweites Mysien vorkommt, so daß im ganzen 15 Provinzen aufgezählt waren (Abhdlg. d. Wien. Akad. Bd. 51, S. 23ff). Der Barb. verbindet fälschlich Bithynien mit Altphrygien.

127. Wie A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 668) schon richtig gesehen hat, ist das ein Zusatz des Barbarus oder schon des Alexandriners, den jener übersetzte. Die Zahl ist falsch (13 statt 14), weil beim Barb. Bithynien und Altphrygien als eine Provinz gerechnet sind.

129. Dieser Inselkatalog mit denselben, aber anders geordneten Namen und einer Karte ist ebenfalls teilweise im Pap. Goleniščev a. a. O. erhalten.

151. Statt 26) *Φρυγίαν* hat die Hs. *Τρωάδα*, was irrige Wiederholung aus der vorhergehenden Zeile ist. Während in der Hs. die vorhergehenden Namen durch Zwischenräume getrennt sind, ist 25), 26) auf einer Zeile in continuo geschrieben. Hippolytos zählte gleichwohl 14 (nicht 13 Nordprovinzen wie der Barb.); er unterschied also Bithynien und Altphrygien. Dies beweisen das rectificierte (v. Gutschmid, Kl. Schr. V 250, 668) Verzeichnis der Osterchronik p. 52, 20 und der Synk. p. 90, 6.

152. 153. Vgl. Chron. pasch. p. 53, 3ff; Synk. p. 90, 10ff.

153. Am Rande steht von Laskaris' Hand *νῆσοι*. Die Namen sind durch Zwischenräume getrennt; ein solcher zwischen 25) und 26) lehrt also, daß 25) die Insel Megiste an der karischen Küste bezeichnet. 3), 10), 12)

Liber generationis I.

148. 13) Ciliciam 14) Pamfiliam 15) Pisidiam 16) Mysiam 17) Lycaoniam 18) Frigiam 19) Camaliam 20) Lyciam 21) Cariam 22) Lydiam 23) Mysiam aliam 24) Troadem 25) Aolidem 26) Bytyniam 27) veterem Frygiam altiorem.

16) moesiam GC. 23) moesiam GC. 25) aeoliam G, et aeoliam C. 27) altiorem *fehlt in* GC.

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 168.

130a. sunt autem insulae in his communes hae:

165. et sunt illis insulae:

hae BF, XXVI GC.

130b. 1) Corsola 2) Lupadusa 3) Gaudius 4) Meletae 5) Cercenna 6) Menis 7) Sardinia 8) Galata 9) Corsuna 10) Cretae

1) Cossura 2) Lampadusa 3) Gaulos 4) Meleta 5) Circina 6) Moenis 7) Sardinia 8) Galata 9) Corsica 10) Cretes 11) Rhodos 12) Thera

---

148. Diese Fassung gibt wie der Papyrus Goleniščev 15 Namen, da Altphrygien und Bithynien getrennt und 23) das zweite Mysien eingefügt sind. Zu dieser Erweiterung scheint die spätere Provinzialeinteilung des römischen Reiches Anlaß gegeben zu haben; altiorem ist ein Zusatz des Redactors, das seit Diokletian von Altphrygien unterschiedene Gebiet Phrygia epictetos liegt tatsächlich tiefer.

165. Es fehlen: Taurana, wahrscheinlich, weil es als Dittographie von 7) und vor 24) Megiste, weil es als Beiwort angesehen wurde. 11) ist die bei Hipp. verderbte Namensform corrigiert.

130a und b s. S. 83.

haben in der Hs. im Anlaut *T* statt *Γ*; bei 23) ist ursprünglicher Circumflex corrigiert. *Ταυριανίς* 7) und *Σαρδανίς* 8) hielt A. v. Gutschmid (a. a. O. 669) irrig für eine Dittographie, 7) ist vielmehr der bei Ptolemäus 3, 1, 9 erwähnte *Ταυριανὸς σκόπελος* an der Westküste von Bruttium. 12) ist aus einer Verbindung von 3) *Γαῦλος* mit 12) *Ῥόδος* dadurch entstanden, daß eine Vorlage, in der die Namen in 3 Columnen zu 8 geordnet waren, wobei Gaulos neben Rhodos zu stehen kommt, zeilenweise gelesen wurde. 14) ist Karpathos. *Ἐπίκοινοι* heißen diese Inseln bei Hippolytos, wie 155 beweist, weil sie von Cham und Japhet bewohnt wurden; später stellte man die *ἐπίσημοι* dazu in Gegensatz, verstand also *ἐπίκοινοι* im Sinne von „gewöhnlich".

Chron. Alex. (Barbarus).

Crita 12) Gauloroda 13) Thira 14) Cariatha 15) Asta vetera 16) Chius 17) Lesbus 18) Teneda 19) Iambra 20) Iasa 21) Samus 22) Cous 23) Cnidus 24) Nisyra 25) magna Cyprus.

130. simul insulas XXV

Es folgt freier Raum von 13 Zeilen, der in der Vorlage eine Inselkarte enthielt.

Codex Matritensis.

10) *Γορσύνη* 11) *Κρήτη* 12) *Γαυλορίδη* 13) *Θῆρα* 14) *Καρίαθος* 15) *Ἀστυπάλια* 16) *Χῖος* 17) *Λέσβος* 18) *Τένεδος* 19) *Ἴμβρος* 20) *Ἰασός* 21) *Σάμος* 22) *Κῶος* 23) *Κνίδος* 24) *Νίσυρος* 25) *Μεγίστη* 26) *Κύπρος*.

154. *ὁμοῦ νῆσοι κ̄ς̄.*

155. *Αὗται αἱ νῆσοι δουλεύουσι τῷ Χὰμ καὶ τῷ Ἰάφεθ τοῖς δύο υἱοῖς τοῦ Νῶε.*

---

130. Weil *Μεγίστη* mit magna übersetzt und mit dem folgenden Cyprus verbunden wurde, sind hier nur 25 statt 26 Inseln gezählt.

154. $\overline{\varkappa\varepsilon}$ die Hs. verschrieben für $\varkappa\varsigma$. Da dieser Satz sowohl beim Barbarus als auch anticipiert 130[a] in den Hss. GC des lib. gen. I (S. 81) steht, so kann er kein späterer Zusatz sein, wie z. B. Barb. 108. Da ferner die Zahl $\varkappa\varsigma$ in der einzigen maßgebenden Hs. des Chron. pasch., dem Vaticanus, wiederkehrt, so muß sie als die echte Zahl des Hippolytos gelten, die also auch der Redactor von GC des lib. gen. I bewahrt hat.

155. Diesen unentbehrlichen Satz haben nur der Matr. und dem Sinne nach Chron. pasch. p. 53, 8 erhalten; die Übersetzer, die *ἐπίκοινοι νῆσοι* als „gewöhnliche" Inseln verstanden, wußten damit nichts anzufangen.

Liber generationis I.

11) Gaulus rhedae 12) Thera 13) Careatus 14) Astypala 15) Chius 16) Lesbius 17) Tenedos 18) Imbrus 19) Iassus 20) Samus 21) Cobus 22) Chnidos 23) Nisurus 24) Megistae 25) Cyprus.

1) corsula C, cursola G. 2) lopadusa C, lapadosa G. 3) gaddus GC. 4) melitiac C, miliciae G. 5) cercina GC. 6) moenis GC. 7) cardinia B, gardinia F. 8) galatae GC. 9) corsina C, corsisna G. 11) caulus rhode GC. 13) carcatas GC. 14) astipalla C, asthipela G. 15) thius GC. 16) iesbos C, iebus G. 20) *fehlt in* BF. 21) thius GC. 24) 25) megessae cypros G, cypros megisse C.

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 168.

13) Carpatus 14) Chios 15) Astipalis 16) Lesbus 17) Tenedus 18) Iamrus 19) Iassus 20) Samos 21) Chomos 22) Chydus 23) Nisyrus 24) Ciprus.

130a und b. Diese beiden Capitel stehen in allen Hss. des lib. gen. irrtümlich an der durch die vorgesetzte Ziffer bezeichneten Stelle (oben S. 77). Die Summe XXVI, die in den Hss. GC schon in 130a und nicht, wie bei Hipp. und beim Barb. am Schlusse der Liste steht, wird daher ein Zusatz des Redactors sein. Da er die richtige Summe 26 gab, so wird Taurana vor 7) in beiden Hss. bloß ausgefallen sein; der Archetypus von GC dürfte also nach einer besseren Hs. der Chronik des Hippolytos corrigiert sein und deshalb gleichwohl die richtige Zahl bieten.

Chron. Alex. (Barbarus .	Codex Matritensis.
131. Habet enim et fluvium Geon. qui vocatur Nilus, qui circuit Egyptum et Ethiopiam: dividet inter Cham et Iafeth ab ore occidui maris.	156. *Ἔχει δὲ Χὰμ ποταμὸν Γηὼν τὸν καλούμενον Νεῖλον τὸν κυκλοῦντα πᾶσαν τὴν Αἴγυπτον ⟨καὶ⟩ Αἰθιοπίαν· ὁρίζει δὲ μεταξὺ τοῦ Χὰμ καὶ τοῦ Ἰάφεθ τὸ στόμα τῆς ἑσπερινῆς θαλάσσης.*
132. Haec est genealogia Cham secundo filio Noe.	157. *Αὕτη τοῦ Χὰμ ἡ γενεαλογία ⟨τοῦ δευτέρου υἱοῦ τοῦ Νῶε⟩.* +
	Zwei Zeilen frei.
	158. (57 V.) + *Γενεαλογία τοῦ Σὴμ, τοῦ πρωτοτόκου υἱοῦ Νῶε.*
133. De Sem autem primogenito filio Noe sunt tribus viginti quinque: hii contra orientem habitaverunt.	159. *Ἐκ δὲ τοῦ Σὴμ, τοῦ πρωτοτόκου υἱοῦ Νῶε, εἰσὶ φυλαὶ κε· αὗται πρὸς ἀνατολὰς ᾤκησαν.*
134. (1) Elam, unde Elimei.	160. (1) *Ἐλὰμ, ὅθεν οἱ Ἐλυμαῖοι.*
135. (2) et Asur, unde Assyrii.	161. (2) *καὶ Ἀσοὺρ, ὅθεν οἱ Ἀσσύριοι.*

156. *τὴν Αἴγυπτον Αἰθιοπίας* die Hs.; vgl. Chron. pasch. p. 53, 12, Synk. p. 90, 13 u. oben c. 51.

157. Nach dem Barbarus ergänzt, fehlt in der Hs. am Ende einer Seite; vgl. Chron. pasch. p. 53, 15.

158. Größere Buchstaben; diese Überschrift haben die Übersetzer an dieser Stelle ausgelassen, im lib. gen. I und II ist deshalb 152 und 46 (s. S. 85) eingefügt.

159. *οἵτοι πρὸς ἀ.* die Hs.

160ff. Vgl. Chron. pasch. p. 54, 1ff und unten Abschnitt 4; Synk. p. 85, 3ff.

Liber generationis I.

149. Habet etiam insulas has: Sardiniam, Cretam, Cyprum et flumen Geon, qui appellatur Nilus: dividit autem inter Cham et inter Iafet hos vespertini maris.

Das zweite inter *fehlt in* GC.

150. Haec media Cham generatio.

151. De Sem autem seniore filio Noe sunt tribus cogniti XXV: hi ad orientem inhabitaverunt.

cognitae B^2.

152. Filii Sem:

153. (1) Aelam, de quo Aelymei.

154. (2) et Assur, de quo Assirii.

assur d. q. *fehlt in* B. — syri C, siri G.

Liber generationis II.

Liber genealogus Mommsen p. 167.

159. ipsa est terra Chanaan, quae habet fluvium Geon.

45. Nomina filiorum Sem primogeniti Noe: tribus XXV: hi habitaverunt contra orientem.

lib. geneal. Momm. p. 164; 64. incipiunt generationes Sem fili Noe.

46. Filii autem Sem:

47. (1) Helam, ex quo Helamite.

lib. geneal. 68a, 70. Elam, inde nati sunt Elamitae.

48. (2) Asyr, ex quo Asyrii.

lib. geneal. 74a de ipso Assyr nati sunt Assyri etc.

---

149. Den Zusatz hat schon Mommsen a. a. O. als solchen ausgeschieden; dieser kleinere Katalog der *νῆσοι ἐπίσημοι* findet sich erst in den jüngeren Versionen des Diamerismos regelmäßig (vgl. Anm. zu Hipp. S. 81). Chron. pasch. p. 53, 10 steht falsch: *ἑτέρας νήσους*, obwohl alle drei Namen schon im großen Katalog vorkommen. In der Osterchronik steht ferner der kleine Katalog nach dem großen, beim Synkellos p. 90, 9 vor diesem; alles Beweise, daß er nicht ursprünglich ist.

150. In „media" steckt entweder eine Entstellung von *δευτέρου* oder eine Reminiscenz an den ausgefallenen Satz Matr. 155, wonach die Inseln zwischen Cham und Japhet geteilt waren.

45 schließt in der Hs., da Sem vorausgeht, an 44 (oben S. 47) an.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
136. (3) et Arfarad, unde Chaldei.	162. (3) *καὶ Ἀρφαξὰδ, ὅθεν οἱ Χαλδαῖοι.*
137. (4) et Lud, unde Alazonii.	163. (4) *καὶ Λουὸδ, ὅθεν οἱ Ἀλαζονεῖς.*
138. (5) et Futh, unde Persi.	164. (5) *καὶ Φουὸδ, ὅθεν οἱ Πέρσαι.*
139. (6) et Aram, unde Yantii.	165. (6) *καὶ Ἀρὰμ, ὅθεν οἱ Αἴϊται.*
140. et filius Aram, filii Sem, filio Noe:	166. *καὶ υἱοὶ Ἀρὰμ, υἱοῦ Σὴμ, υἱοῦ Νῶε·*
141. (7) qui et Hul, ex quo nascuntur Lydii.	167. (7) *Ὡσαιοὺλ, ὅθεν γεννῶνται Κόλχοι* (?).

---

140. 141. Der lateinische Übersetzer las oder verstand *ὃς καὶ Οὖλ* und schrieb infolgedessen 140 et filius statt et filii und 141 qui statt, Os.

163. *Λουθοὺδ* die Hs.

164. Dieser in der Septuaginta 10, 22 fehlende Stammvater stand, wie der Barb. beweist, bei Hippolytos; in den lib. gen. ist er wie alles mit Genesis nicht Übereinstimmende unterdrückt, vgl. *Φερεζαῖος* oben 128. Die Nennung Phuds beim Barbarus ist also nicht Randglosse (v. Gutschmid, Kl. Schr. V 641) eines bibelkundigen Lesers, der sich erinnerte, daß dieser mit Lud zusammen öfter genannt wird. Oben 96 hatte Hipp., Gen. 10, 6 entsprechend, Phud schon einmal als Sohn des Cham genannt und die Troglodyten von ihm abgeleitet.

165. Dies Volk bleibt nach wie vor ein Rätsel.

167. *Ὡς καὶ Οὖλ* ist von Hippolytos als ein Name verstanden, während es Gen. 10, 23 zwei bedeutet und daher auch von den Späteren getrennt wird. Die Kolchier werden aber in keiner anderen Fassung von Os oder Ul abgeleitet; Chron. pasch. p. 54, 11 leitet von Os die *Μαδιναῖοι*, von Ul wie die beiden Lateiner die Lydier ab: *Κόλχοι* scheint also im Matr. für *Λυδοί* verschrieben zu sein; daß Hipp. 111 die Lydier schon einmal von Ludim abgeleitet hatte, spricht nicht dagegen.

Liber generationis I.

155. (3) et Arfaxat, unde Chalidaei.

caldei FCG.

156. (4) et Ludii, unde Lazones.

lazoni (iazoni C) et ludin (ludini C) de lasones (iasones C) CG.

157. (5) et Aram, unde Etes prioris.

unde cytes F, de quo secae GC^1, de quo chorecae C^2.

158. hos excidit Abraham.

et chaman *in* O *hinzugefügt.*

159. et filii Aram:

160. (6) Osceul, de quo Lidii.

osceul G, osceui B, osceun F, chorecaeiul C^2 *auf weggewischtem Buchstaben,* us et sur O.

Liber generationis II.

49. (3) Arfaxat, ex quo Chaldei.

lib. geneal. Momms. p. 165; 76. 77 Arfaxat, ex quo Chaldaei.

50. (4) Luth, ex quo Lazici.

lib. geneal. 78. 79 Lud, ex quo Lazones.

51. (5) Haram, ex quo Iturei.

lib. geneal. 80. 81 Aram, ex quo Itei nati sunt.

Liber genealogus Mommsen p. 165.

82a. De ipso Aram nati sunt filii quattuor:

52. ze Bul, ex quo (6) Lidii.

lib. geneal. 83. 84. 86 primitivus filius nomine Obs, secundus Ul, ex quo Armenii veniunt.

---

158. Zusatz des Übersetzers.

159. Im Parisinus 4871 ist mit Benutzung von Gen. 10, 23 die Stelle 159—163 folgendermaßen geändert: filii autem Aram, nepotes Sem IIII: primum Geram, ex quo Gesphani, secundus Mosoch, ex quo Masseni, III Hul, ex quo Armomuoeni, quartus Obs, ex quo Heliniste.

Chron. Alex. ‚Barbarus'.	Codex Matritensis.
142. (8) et Gather, unde Gasfinii.	168. (8) *καὶ Γαθὲρ, ὅθεν Γασφηνοί.*
143. (9) et Mosoch, unde Mossinii.	169. (9) *καὶ Μοσὸχ, ὅθεν Μοσυνοί.*
144. et Arfaxad genuit Cainan (10), unde fiunt qui ab oriente Samaritae.	170. *καὶ Ἀρφαξὰδ ἐγέννησε τὸν Καϊνὰν* (10), *ὅθεν γίνονται οἱ πρὸς ἀνατολὰς Σαμίται* (?).
145. Cainan autem genuit Salathee (11), unde fiunt Salathii.	171. *καὶ Καϊνὰν ἐγέννησε τὸν Σαλαθιὴλ* (11), *ὅθεν γεννῶνται ο ⟨ἱ⟩ Σαλαθιαῖοι.*
146. et Salathee genuit Eber (12), unde fiunt Ebrei.	172. *καὶ Σαλαθιὴλ ἐγέννησε τὸν Ἔβερ* (12), *ὅθεν γεννῶνται Ἑβραῖοι.*
147. Eber autem nati sunt ei filii duo:	173. *καὶ τῷ Ἔβερ ἐγεννήθησαν υἱοὶ δύο·*
148. Falec (13), unde ascendit generatio Abrahae	174. *πρῶτος Φάλεχ* (13), *ὅθεν κατάγεται τὸ γένος τοῦ Ἀβραάμ*
149. et Ectam fratrem eius.	175. *καὶ Ἰεκτὰν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ.*

144ff. Von hier an gibt nur der Barbarus den Text des Hippolytos getreu wieder; die libri generationis streichen 10) Kainan.

149ff. Hier hat nur der Barbarus die Reihenfolge des Hippolytos beibehalten.

168. *Γασφηνοί* steht vielleicht statt *Κασπιανοί*; *Κασπιανή* heißt das Land zwischen dem Kaukasus und dem Kaspisee.

169. Die Mossynoikoi, die auch *Μόσσυνοι* genannt werden, kommen schon 80 No. 15 vor. Über die 132, No. 15 und 23 genannten *Μοσυνοί* und *Μοσοσυνοί* vgl. die Anm. z. d. St.

170. Die Genealogie Arfaxads mit dem zweiten Kainan ist aus der Septuaginta Gen. 10, 24; die Osterchronik p. 54, 15 leitet von Kainan II die *Σαρμάται* ab. Hippolytos hat wahrscheinlich so geschrieben wie die Osterchr. und durch den Zusatz „die östlichen" diese Sarmaten von den 66 und 80 No. 16 erwähnten Japhetnachkommen unterschieden.

171. Ist ein nach dem Eponymos frei gebildeter Volksname.

Liber generationis I.

161. (7) et Garter, de quo Gasfeni.

gatera C^2, catel G, gate . . C^1.

162. (8) et Mosoc, unde Massyni.

masseni G, mo..... C^1, mosocheni C^2.

163. et Arfaxat

chanaan a quo chananei *fügt* C^2 *hinzu.*

164. genuit (9) Sala.

165. et Sala genuit (10) Heber, unde Hebrei.

163—165 et arfaxat per salam genuit eber GC.

166. et Heber nati sunt duo filii:

167. (11) Falec, unde ducitur genus Abraham.

falech unde G, falech de quo C, salech unde O, falec (falet F) et deboc unde BF (deboc *statt* de quo).

168. et Iectan.

et iectan (iectam C) CG, et iactan O, et tactem (tacten F) et iectam (lectan F) BF.

Liber generationis II.

53. Gathera, ex quo (7) Gasfeni.

lib. geneal. 87. 88 tertius Gatera, ex quo Casfeni.

lib. geneal. Momms. p. 165 89 quartus vero Mosoch.

90 nam filius Sem sextus qui dicitur Chanaam 91 ex quo veniunt Lydii.

54. Arfaxad,

55. ex quo (8) Sala.

lib. geneal. 94 de ipso enim Arfaxat natus est Sala.

56. Sala, ex quo (9) Heber.

lib. geneal. 96 ex ipso Sala natus est Eber. 97 Sala ergo genuit Phalech. 98 Phalech genuit Ragau. 99 Ragau genuit Seruch.

57. Heber,

58. ex quo (10) Falecg

59. et Iectan.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
150. Ectam autem genuit Ermodad (14), unde nascuntur Indii.	176. *Ἐκτὰν δὲ ὁ ἀδελ*(58 R)*φὸς Φάλεχ ἐγέννησε τὸν Ἐλμωδὰδ* (14), *ὅθεν γεννῶνται οἱ Ἰνδοί.*
151. et Saleph (15), unde nascuntur Bactrianii.	177. *καὶ τὸν Σαλὲφ* (15), *ὅθεν οἱ Βακτριανοί.*
152. et Aram (16), unde [et] Arabii.	178. *καὶ τὸν Ἀρὰμ* (16), *ὅθεν οἱ Ἄραβες.*
153. et Iduram (17), unde et Milii.	179. *καὶ Ἰδουρὰμ* (17), *ὅθεν Καρμήλιοι.*
154. et Ethil (18), unde Arrianii.	180. *καὶ Αἰθὴλ* (18), *ὅθεν οἱ Ἀρειανοί.*
155. et Abimeil (19), unde Yrcanii.	181. *καὶ Ἀβιμελὴλ* (19), *ὅθεν Ὑρκάνιοι.*
156. et Declam (20), unde Cedrysii.	182. *καὶ Δεκλὰμ* (20), *ὅθεν Κεδρούσιοι.*

152 ist et nach Analogie von 153 vor dem Namen eingeschoben.

153. *Καρμήλιοι* verlesen für *καὶ Μήλιοι*, dann *καὶ* mit et übersetzt.

176. Der Zusatz *ὁ ἀδελφὸς Φάλεχ* ist vielleicht eine in den Text geratene Glosse. Das von Jektan abstammende Volk fehlt, von den 25 *φυλαί*, die c. 159 angekündigt werden, fehlt daher auch eine.

177. Von hier an stimmen die Namen der Stammväter nicht mehr zu Gen. 10, 26ff.

179. Den richtigen Namen *Καρμήλιοι* bietet der Matr., er findet sich nur noch in den Hss. GC des lib. gen. I ähnlich. Man hat bisher das hier genannte Volk mit den Bewohnern von *Καμαλία* (gewöhnlich *Καβαλία*) in Südkleinasien identificiert. Dagegen spricht, daß *Καμαλία* unter den Nordprovinzen Chams (oben c. 151 No. 19) vorkommt. Gemeint sind also die Bewohner des Berges Karmel. *Ἰδουρὰμ* ist der in der Genesis *Ἀδορράμ* genannte Sohn Jektans.

Liber generationis I.	Liber generationis II.
169. Iectan autem genuit Elmodab (12), de quo Indi.	60. Iectan genuit Helmodat (8), ex quo Indii. Helmodat *steht im* V *zweimal.* lib. geneal. Momms. p. 165 100 de Iectan Indii.
170. et Salef (13), de quo Bactriani. falec GC.	61. Sala (12), ex quo Betrii. lib. geneal. 101 de Salech Bactriani.
171. et Asarmot (14), de quo Arabes priores. arsamot B^1, salmoth GC.	62. Aram (13), ex quo Arabes. lib. geneal. 102 de Soromot Arabes miñ.
172. et Cyduram (15), de quo Camehi. cyduran F, duran B, iarat C, iarad G, iarach O. — carmeli GC, kamei F.	63. Hiduram (14), ex quo Gamer. lib. geneal. 103 de Iduram Camerii.
173. et Derra (16), de quo Mardi. odor GC, adorra O.	64. Oderba (15), ex quo Mardii. lib. geneal. 104 de Odera Mardi.
174. et Ezei (17), de quo Arriani. . . . zel C^1, iezel GC^2, hezel O. — arrani GC.	65. Lezel (16), ex quo Partii. lib. geneal. 105 Momms. p. 166 de Iezel Parti.
177. et Abimeel (18), de quo Hircani. abimelel C, abimelech GF.	70. Abimelech (17), ex quo Hircani. lib. geneal. 108 de Abimelech Scani.
175. et Declam (19), de quo Cedrusi. acham G, acam C.	66. Dehelam (18), ex quo Zedirusii. lib. geneal. 106 de Clam Cedrusi.

---

171. priores steht im Widerspruch mit 178, wo die Ἄραβες πρῶτοι nochmals stehen; es ist also Zusatz des Redactors, der hier und im lib. gen. II vieles änderte, vgl. lib. geneal. 102, 109. Auch 176 S. 93 ist priores Zusatz.

172. Ist die Form carmeli wieder ein Beweis der Güte der Vorlage von GC.

173. Derra oder Oderba ist identisch mit Cyduram 172, was der Redactor übersah, der aus Gen. 10, 27 den Namen hier einfügte.

177. Abimeel steht in den lib. gen. und im lib. geneal. wie Gen. 10, 28 nach 20) Gebal.

63. Gamer ist verschrieben statt des Namens des Volkes.

65. Partii ist Schreibfehler.

70. Vgl. Anm. zu lib. gen. I. 177.

Chron. Alex. Barbarus.	Codex Matritensis.
157. et Gebal (21), unde Scythii.	183. *καὶ Γεβὰλ* (21), *ὅθεν οἱ Σκύθες.*
158. et Sabal (22), unde Adamosynii.	184. *καὶ Σαβὰτ* (22), *ὅθεν Ἀλαμοσινοί.*
159. et Huir (23), unde Armenii.	185. *καὶ Ἰουὴρ* (23), *ὅθεν Ἑρμαῖοι* (?).
160. et Eugee (24), unde Nudi sapientes.	186. *καὶ Εὐεαὶ* (24), *ὅθεν Γυμνοσοφισταί.*

158. Vgl. A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 641), der die Adamosynii irrig als Glossem erklärte.

185. *Ἑρμαῖοι* ist vielleicht verderbt. Die Ersetzung dieses Namens durch die Armenier in allen drei Übersetzungen scheint gleichwohl unrichtig, da die Armenier als Japhetiten von Thorgama oben 68, 80 No. 5, 84 No. 4 schon genannt sind; bei einem so bekannten Namen ist zweimalige Nennung bei Hippolytos kaum anzunehmen.

186. *Εὐεαὶ* verschrieben für *Εὐειλά* Gen. 10, 29. Es sind nicht, wie 159 angekündigt wird, 25, sondern nur 24 *φυλαί*, weil von Iektan kein Volk abgeleitet wird, vgl. Anm. zu 176.

Liber generationis I.

176. et Gebal (20), de quo Scythii priores.

lobat C, *fehlt in* G — sextae G, sexti C.

178. et Sabat (21), unde Arabi primi.

sebat C, sebath G — aradii GC.

179. et Ufir (22), de quo Armenii.

eufer F.

180. et Evilat (23), unde Gemnosofutae.

so B^2C, euuilat F, efilath G, ceuilat B^1. gignosopistae C, gignosopisiae G, genus fuit helii *statt* gymn. *und des folgenden* hi F.

181. hi omnes Bactriani.

et iobao O.

Liber generationis II.

67. Asal (19), ex quo Hiscite.

lib. geneal. Momms. p. 166: 107 de Gabel Scytae.

68. Asal autem genuit Melchi.

69. Melchi genuit duos filios, id est Melchi et Melchisedech.

86. Hiscitopolim, quae est in terra Salem Chanaan in regione Sichem iuxta civitatem Salem, ubi regnavit Melchisedech sacerdos altissimi.

71. Sabebi (20), ex quo Arabes.

lib. geneal. 109 de Sabeu Arabes maius.

72. Mamsuir (21), ex quo Armenii.

amenii V.

73. Eiulat (22), ex quo Gymnosophiste.

lib. geneal. 110 de Ebilath Gymnosofistae.

73a. Ziezi (23), ex quo Vulgares.

---

178. Vgl. oben 171 und 176. Da auch lib. gen. II. 71 die Araber nennt, so liegt diese Änderung des Textes ebenso vor dem Entstehen der lateinischen Übersetzungen wie die Umstellung des Abimeel 177, die Verdopplung des Odorra 172 und die Form Evilat 180.

181. A. v. Gutschmids (Kl. Schr. V 649) Conjectur hi omnes ab Iectan ist unhaltbar; hi omnes Bactriani ist ein Zusatz eines Späteren, der den Satz Hipp. 188: *πάντων δὲ τῶν υἱῶν τοῦ Σὴμ ἐστὶν ἡ κατοικία ἀπὸ Βάκτρων* = lib. gen. I, 183 so arg mißverstand. Oben c. 151 werden 25 tribus angekündigt, mit Iektan c. 168 aber nur 24 Stammväter gezählt, von denen 21 Völker abgeleitet werden; Fud und Kainan fehlen, dafür ist Derra 16) eingefügt.

73. Die Namensform der beiden lib. gen. ist gleich der des Sohnes des Chus oben Hipp. 100; in der Septuaginta lautet sie *Εὐειλά*.

73a. Zu diesem Glossem vgl. A. v. Gutschmid (a. a. O. S. 643). Im lib. gen. II c. 45 werden ebenfalls 25 tribus angekündigt; Mosoch ist nur in der Hs. des lib. gen. II nach 53 ausgefallen, mit Iektan c. 59 sind es also 24 Stammväter, von denen, da 73a nicht zählt, 19 Völker abgeleitet sind. 68, 69, 86 sind Zusätze des lateinischen Bearbeiters (vgl. A. v. Gutschmid, Kl. Schr. V 643); sie sind in den Hss. an den Stellen, die die Ziffern ersichtlich machen, untergebracht, vgl. oben S. 79 c. 85.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
161. Hi omnes de Sem primogenito Noe.	187. *Οὗτοι πάντες ἐκ τοῦ Σὴμ, τοῦ πρωτοτόκου υἱοῦ Νῶε.*
162. Omnium filiorum Sem est habitatio a Bactriona usque Rinocorurum, qui pertinet usque ad Syriam et Aegyptum et mare rubrum et ab orae quae est Arsinoita India.	188. *Πάντων δὲ τῶν υἱῶν τοῦ Σήμ ἐστιν ἡ κατοικία ἀπὸ Βάκτρων ἕως Ῥινοκορούρων τῆς ὁριζούσης Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ἀπὸ στόματος τοῦ κατὰ τὸν Ἀρσινοΐτην τῆς Ἰνδικῆς**.*
163. Haec autem, quae ex ipsis factas sunt gentes:	189. *Ταῦτα δὲ τὰ ἐξ αὐτοῦ γενόμενα ἔθνη·*
164. 1) Ebrei qui et Iudei 2) Persi 3) Midi 4) Peoni 5) Ariani 6) Assyrii 7) Yrcani 8) Indii 9) Magardi 10) Parthi 11) Germani 12) Elymei 13) Cossei 14) Arabi antiqui 15) Cedrusii	190. 1) *Ἑβραῖοι ⟨οἱ⟩ καὶ Ἰουδαῖοι* 2) *Πέρσαι* 3) *Μῆδοι* 4) *Παιόνες* 5) *Ἀρειανοί* ⟨6) *Ἀσσύριοι⟩* 7) *Ὑρκανοί* 8) *Ἰνδοί* 9) *Μαγαρδοί* 10) *Πάρθοι* 11) *Γερμανοί* 12) *Ἐλυμαῖοι* 13) *Κοσσαῖοι* 14) *Ἄραβες οἱ πρῶτοι* [*οἱ*]

164 No. 14, 16 ist verschrieben. Die Corruptel des Textes ist schon sehr alt, denn auch Matr. und lib. gen. I bieten hier Conjecturen.

187. Vgl. Chron. pasch. p. 55, 10; Synk. p. 86, 12.

188. Arsinoe bedeutet die Stadt dieses Namens an dem Südende des antiken Suezkanals (Strabo XVII. 804); die nähere Bezeichnung *τῆς Ἰνδικῆς* bezieht sich darauf, daß sie ein Stapelplatz für den indischen Handel war. Wie die Übersetzer lehren, fehlte schon bei Hipp. ein Wort wie *ποταμοῦ, τάφρου* oder es ist *τοῦ κατὰ* zu *τῆς κατὰ . . . . διώρυγος* zu verbessern. Vgl. unten S. 129 die Stelle des Vind. 171 über *Ἀρσινόης ποταμός* und Chron. pasch. p. 55, 10ff Synk. p. 86, 12 ff.

189. Vgl. Chron. pasch. p. 55, 14; Synk. p. 87, 1.

190 No. 14. Das zweite *οἱ* ist in der Hs. von erster Hand über der Zeile nachgetragen, wodurch die Arabi I mit den Cedrusii identificiert werden, ebenso sind No. 16 durch Einfügung des jedoch auf der Zeile stehenden *οἱ καλούμενοι* die Arabi II fälschlich mit den Gymnosophisten identificiert, obwohl in der Hs. überall der diese Namen trennende Punkt steht. Bei 1) ist *οἱ* und die Assyrer 6) sind überhaupt ausgefallen. Vgl. Chron. pasch. p. 55, 14ff und unten Abschn. 4; Synk. p. 87, 1.

Liber generationis I.

182. omnes autem de tribus filiis Noe sunt LXXII.

183. Omnium autem filiorum Sem habitatio est a Bactris usque Rinocoruris, quae dividit Syriam et Aegyptum et rubrum mare ab ore Arsinoes, quae est Indiae.

bacris B.

184. Hae sunt autem, quae sunt factae ex his gentes:

185. 1) Hebrei qui Iudaei 2) Persae 3) Medi 4) Poenes 5) Arriani 6) Assyrii 7) Hircani 8) Indi 9) Macardi 10) Parthi 11) Germani 12) Helymei 13) Cessei 14) Arabes primi 15) Cedrusii [Scytae] 16) Arabes ve-

Liber generationis II.

---

185 No. 15. Scytae ist späterer Zusatz aus 176; was also A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 674) aus dem Vorkommen der Scythen hier und bei Epiphanios folgerte, trifft nicht zu. Zu Arabes primi und A. veteres vgl. die Anm. zu Barb. 164; es gab also auch Hss. des Hippolytos, die irrig *Ἄραβες ἀρχαῖοι* und *Ἄραβες πρῶτοι* unterschieden (vgl. Hipp. 194 No. 8). Den echten Wortlaut läßt der Matr. 190 erkennen: die *Ἄραβες πρῶτοι* und *δεύτεροι* kehren im Katalog der 72 Völker wieder (Hipp. 200). Zwingend ist freilich diese Parallele nicht, weil die mit der Stammväterliste verbundenen Völker, die besonderen Völkerlisten und die Länderlisten zueinander keinen Bezug haben, sondern jede ohne Rücksicht auf die anderen gebildet ist. So sind z. B. Hipp. 192 Nr. 4 die Chaldäer als schriftkundige Semiten genannt, obwohl sie im semitischen Völkerverzeichnis 190 nicht, sondern nur in dem Stammväterverzeichnis 162, vorkommen; A. v. Gutschmid (a. a. O. 673) hat aus solchen Incongruenzen meist zu weitgehende Folgerungen gezogen.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
16) Arabi primi 17) Nudi sapientes.	*καλούμενοι* 15) *Κεδρούσιοι* 16) *Ἄραβες δεύτεροι* [*οἱ καλούμενοι*] 17) *Γυμνοσοφισταί.*
165. Extendit autem habitatio eorum usque Rinocorurum et usque Cilicia.	191. *Παρεκτείνε⟨ι⟩ δὲ αὐτῶν ἡ κα*(58 V)*τοικία ἀπὸ Ἡλιουπόλεως τῆς ἔσω ἕως Ῥινοκορούρων καὶ τῆς Κιλικίας.*
166. Qui autem noverunt ex ipsis litteras, sunt: 1) Ebrei qui et Iudei 2) Persi 3) Midi 4) Chaldei 5) Indii 6) Assyrii.	192. *Οἱ δὲ ἐπιστάμενοι αὐτῶν γράμματα οὗτοι εἰσίν·* 1) *Ἑβραῖοι οἱ καὶ Ἰουδαῖοι* 2) *Πέρσαι* 3) *Μῆδοι* 4) *Χαλδαῖοι* 5) *Ἰνδοί* 6) *Ἀσσύριοι.*
167. *s. unten S.* 98.	
168. Nomina autem provintiarum filiorum Sem sunt haec:	193. *Τὰ δὲ ὀνόματα τῶν χωρῶν τῶν υἱῶν τοῦ Σήμ ἐστι ταῦτα·*
169. 1) Persida cum omnibus	194. 1) *Περσὶς σὺν τοῖς ἐπι-*

191. *παρέκτεινε* die Hs. Die Bezeichnung, von wo die *κατοικία* beginnt, muß im Text gestanden haben, obwohl beide Übersetzer sie ausließen, also wahrscheinlich schon in ihrer Vorlage nicht mehr fanden. Gemeint ist, wie der Zusatz *ἔσω* beweist, entweder Baalbek oder das bei Nonnus Dion. 26, 85 genannte indische Heliopolis; das letzte ist mit Rücksicht auf 195 wahrscheinlicher.

192ff. Hippolytos recapitulierte, wie der Matr. 195 ff lehrt, die Grenzbestimmungen der drei Teile nochmals. Die Übersetzer bieten nur die erste dieser Recapitulationen und rücken sie an eine frühere Stelle: Barb. vor 168, Lib. gen. I vor 189; dies beweist, daß sie eine vom Matr. verschiedene Hs. benutzten; 195—198 ist nicht bloße Wiederholung von 47—50 oben S. 46, also im Matr. kein Zusatz, der Hippolytos fremd war. Ein drittes Mal stehen diese Angaben bei Hipp. 79, 83, 130, 136, 156, 188 abermals variiert. Zu 192 vgl. Chron. pasch. p. 56, 1; Synk. p. 87, 4.

193. *T* am Anfang größer und ausgerückt. Vgl. Chron. pasch. p. 56, 6; Synk. p. 86, 16.

194. Die Einfügung von No. 12 nach beiden Übersetzern; vgl. Chron. pasch. p. 56, 7ff; Synk. p. 86, 17 ff.

Liber generationis I.

teres 17) Sapientes, qui dicuntur gymnosofistae.

6). 7) assyrii (arsirii G) hircani GC, hirc. ass. B, ass. *ohne* hircani F. 9) magardi GCF. 15) [sesthe G, sexti C]. 16) *so* GC, ultra BF, posteriores O. 17) sap. qui dic. gymnosofistae (festae B¹) nudi sapientes BF, gymnosophistae q. d. nudi sapientes O, *in* GC *steht* gimnosop(h)istae *allein*.

186. Habitatio autem eorum usque Rinocorura et Cilicia.

187. Qui autem eorum noverunt litteras, hii sunt: 1) Iudaei 2) Persae 3) Medi 4) Chaldei 5) Indi 6) Assyrii.

5) *steht in* GC *nach* 1).

188. *s. unten S.* 99.

189. Vocabula autem gentium haec sunt:

190. 1) Persis 2) Bactrianae

Liber generationis II.

Lib. genealogus Mommsen p. 166.

111. Hii tribus Sem sortiti sunt terram a Persida et a Bactranon usque India longitudine a Rinocorura usque ad Gadis quae est usque ad austrum: ipsa est pars Orientis. et habent fluvium Eufraten.

---

190 ff. Von 190 No. 10 bis 200 No. 63 Hispani etc. haben die Hss. GC eine große Lücke.

111. Dieser lib. gen. II. 44 oben S. 47 entsprechende Satz ist im lib. geneal. nach 110 (oben S. 93) eingefügt und deshalb hierher gestellt.

Chron. Alex. (Barbarus).

subiacentibus gentibus 2) Bactriana 3) Yrgania 4) Babilonia 5) Cordilia 6) Assyria 7) Mesopotamia 8) Arabia antiqua 9) Elymaea 10) India 11) Arabia famosa 12) Cylisiria 13) Commagenia et 14) Funice, quae est filiorum Sem.

Hierauf folgt in der Hs. der Satz 170, *S.* 100; *dann freier Raum von* 20 *Zeilen, auf dem dieselben Namen als Subscriptionen zu Bildern nochmals stehen. Varianten:* 3) yrcania 4) babylonia 5) cordyna 13) commagina 14) tynicia. *Die Reihenfolge ist:* 1—7. 14. 8. 11. 9, *dann ist* rinocorura cedrusia *eingeschoben und es folgen* 13. 10; *dagegen fehlt* 12.

167. Est autem habitatio filiorum Sem primogenito filio Noe in longitudine autem India usque Rinocorurum, latitudo autem a Persida et Bactrium usque in inferiore India.

Codex Matritensis.

κειμένοις αὐτῇ ἔθνεσιν 2) *Βακτριανή* 3) *Ὑρκανία* 4) *Βαβυλωνία* 5) *Κορδυλία* 6) *Ἀσσυρία* 7) *Μεσοποταμία* 8) *Ἀραβία ἡ ἀρχαία* 9) *Ἐλυμαΐς* 10) *Ἰνδική* 11) *Ἀραβία ἡ εὐδαίμων* (12) *Κοιλησυρία*) 13) *Κομμαγινή* 14) *καὶ ἡ Φοινίκη, ἥπερ ἐστὶ τῶν υἱῶν τοῦ Σήμ.*

195. *Ἔστι δὲ ἡ κατοικία τῶν υἱῶν τοῦ Σὴμ τοῦ πρωτοτόκου υἱοῦ Νῶε μῆκος μὲν ἀπὸ τῆς Ἰνδικῆς ἕως Ῥινοκορούρων, πλάτος δὲ ἀπὸ τῆς Περσίδος καὶ Βάκτρων ἕως τῆς Ἰνδικῆς.*

196. *Τοῦ δὲ Χὰμ τοῦ δευτέρου υἱοῦ Νῶέ ἐστιν ἡ κατοικία ἀπὸ Ῥινοκορούρων τῆς ὁριζούσης Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Αἰθιοπίαν ἕως Γαδείρων.*

197. *Τοῦ δὲ Ἰάφεθ τοῦ τρίτου υἱοῦ Νῶε ἀπὸ Μηδίας* (59 R.) *ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς βορρᾶν μέρη καὶ νῆσοι ἐπίκοινοι.*

---

167. inferiore ist ein Zusatz des Übersetzers, v. Gutschmids (a. a. O. 674) Conjectur interiore ist daher überflüssig.

195. Nach *Ἰνδικῆς* freier Raum von ⅓ Zeile.

197. Die *νῆσοι ἐπίκοιναι* (so die Hs.) waren oben 153 bei Cham aufgezählt, hier werden sie entsprechend der Bemerkung 155 beim Japhetteil genannt. Rechts unten am Rande von 58 V. der Handschrift steht von Laskaris' Hand als Custos *ἕως γαδεῖ*; vgl. oben S. 10 ff.

Liber generationis I.

3) Hyrcania 4) Babylonia 5) Cordulia 6) Assyria 7) Mesopotamia 8) Arabia vetus 9) Alimalas 10) India 11) Arabia eudemon 12) Coeles Syria 13) Commagena 14) et Fynicia, quae est filiorum Sem.

5) corbulia B. 8) arabia spania vetus G. 9) alimadas F, elimades C, helimades G, elymas O.

188. Est autem habitatio eorum, id est filiorum Sem in longum quidem ab India usque Rinocorura, lata autem a Persidae et Bactris usque Indiam.

Liber generationis II.

Chron. Alex. (Barbarus).

170. Omnes isti ex trium filiorum Noe tribus LXXII.

171. Gentes autem, quas dispersit dominus deus super faciem omnis terras secundum linguas eorum in diebus Falec et Ectam fratrem eius in turris aedificatione, quando confusas sunt linguas eorum, sunt autem haec:

172. I Ebrei qui et Iudei II Assyrii III Chaldei IV Midi V Persi VI Arabi primi et secundi VII Madiani primi et secundi VIII Adiabini IX Taiani X Salamossini XI Sarracini XII Magi XIII Caspiani XIV Albani XV Indi primi et secundi XVI Ethiopi primi et secundi XVII Egyptii et Thibei XVIII Libyi XIX Chotthei XX Chananei XXI Ferezei XXII Eugei XXIII Amorrei XXIV Gergesei XXV

Codex Matritensis.

198. *Αἱ πᾶσαι ἐκ τῶν τριῶν υἱῶν τοῦ Νῶε ὁμοῦ φυλαὶ οβ.*

199. *Τὰ δὲ ἔθνη, ἃ διέσπειρε κύριος ὁ θεὸς ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις Φάλεκ καὶ Ἰεκτὰν τῶν δύο ἀδελφῶν κατὰ τὰς ἰδίας γλώσσας αὐτῶν ἐν τῇ πυργοποιΐᾳ, ὅτε συνεχύθησαν αἱ γλῶσσαι αὐτῶν ἐστι ταῦτα·*

200. 1) *Ἑβραῖοι οἱ καὶ Ἰουδαῖοι* 2) *Ἀσσύριοι* 5) *Χαλδαῖοι* 8) *Μῆδοι* 11) *Πέρσαι* (—*Ἄραβες πρῶτοι καὶ δεύτεροι*) 15) *Μαδιηναῖοι πρῶτοι* 19) *Μαδιηναῖοι δεύτεροι* 23) *Ἀδιαβηνοί* 27) *Ταϊηνοί* 29) *Σαλαμοσηνοί* 31) *Σαρακηνοί* 33) *Μάγοι* 35) *Κάσπιοι* 3) *Ἀλβανοί* 12) *Ἰνδοὶ πρῶτοι καὶ β* 4) *Αἰθίοπες πρῶτοι καὶ δεύτεροι* 16) *Αἰγύπτιοι καὶ Θηβαῖοι* 20) *Λίβυες πρῶτοι καὶ β* 30) *Χετταῖοι* 28) *Χα-*

171. Hier hat nur der Barbarus den Text des Hippolytos unverkürzt bewahrt.

172. Die Namen sind in der Hs. beziffert; nach XVII ist freier Raum von 1, nach XLIII von 3, nach LXIX von 2, nach extendunt von 1 Zeile. Die Namen sind in 2 Columnen so angeordnet, wie es der Abdruck bei Schöne, Eus. chron. I App. 186, 187 veranschaulicht. Die Ordnung ist nicht genau geographisch: auf 15 asiatische folgen 3 afrikanische, dann wieder 27 asiatische, hierauf 18 europäische und schließlich 9 afrikanische Völker. Über den Grund dieser Störung vgl. unten Beilage II.

198. *οἱ πάντες* die Hs. Über die Zahl 72 vgl. die Anm. zu 53—55, S. 48.

199. *T* am Anfang größer und ausgerückt; *κ̄ζ̄ ὁ θ̄ς̄* die Hs. Vgl. Chron. pasch. p. 56, 12.

200. No. 22 u. 26 ist wie beim Barb. LXIX u. LXXII im Anlaut *T* statt *Γ* geschrieben (vgl. Hipp. 153 No. 3, 10, 12). Mit No. 38 (= Barb. XLVI) beginnt in der Hs. eine neue Seite; vorher steht auf dem unteren Rand von 59 R von Laskaris geschrieben die Quaternionenbezeichnung *η̄* und rechts in der Ecke die ältere Quaternionennummer 34 (vgl. oben S. 12). Gegen Ende sind auf 59 V. die Namen in 4 Columnen mit Zwischen-

Liber generationis I.

191. Gentes autem, quae linguas suas habent, haec sunt:

192. 1) Hebrei qui et Iudei 2) Assyrii 3) Chaldaei 4) Persae 5) Medi 6) Arabes 7) Madiani 8) Adiabenici 9) Taleni 10) Alamosenni 11) Saraceni 12) Magi 13) Caspii 14) Albani 15) Indi 16) Aethiopes 17) Aegyptii 18) Libies 19) Chettei 20) Cananei 21) Ferezei 22) Euvei 23) Amorrei 24) Gergesei 25) Lebusei 26) Idumei 27) Samaritae 28) Foenices 29) Syri 30) Cilices Tharsenses 31) Cappadoces 32)

Liber generationis II.

192. Die Ordnung ist dieselbe wie beim Barb., am Ende sind 3 Namen ausgefallen. Bei No. 63 setzen die Hss. GC nach der 190 No. 10 (oben S. 97) beginnenden Lücke wieder ein.

räumen angeordnet; No. 70 (= Barb. LXI) *Ἀχνατινοί* bildet den Schluß der Liste und steht allein am Anfang einer Zeile; 3 Namen fehlen, die *Μαδιηνᾶοι* sind dafür geteilt und zählen für 2 Völker, weshalb die Summe 70 anstatt 72 beträgt. Die vorgesetzten Zahlen im Text geben die Reihenfolge der Namen im Matr.; Beilage II zeigt, daß Hipp. ursprünglich dieselbe Anordnung befolgte wie der Barb. und lib. gen. I. Die bei den Übersetzern nicht zu belegende Teilung der Libyer (Barb. XVIII) erweist Chron. pasch. p. 56, 20 als richtig. Vgl. Chron. pasch. p. 56, 15 ff.

Chron. Alex. [Barbarus'.

Iebusei XXVI Idomei XXVII Samarei XXVIII Fynici XXIX Euri XXX Cilicii qui et Tharsi XXXI Cappadoci XXXII Armenii XXXIII Ibiri XXXIV Bibrani XXXV Scythi XXXVI Colchi XXXVII Sanni XXXVIII Bosporani XXXIX Asiani XL Issaurii XLI Lycaonii XLII Pissidii XLIII Galatas XLIV Pamflagoni XLV Flygii XLVI Greci qui et Achei XLVII Thessali XLVIII Macedonii XLIX Thraci L Myssi LI Bessi LII Dardani LIII Sarmati LIV Germani LV Pannonii LVI Norici LVII Delmatii LVIII Romei qui et Cittei LIX Lygurii LX Galli qui et Celtei LXI Aquitanii LXII Britanni LXIII Spani qui et Tyranni LXIV Mauri LXV Macuaci LXVI Getuli LXVII Afri LXVIII Mazici LXIX Tarantii exteriores LXX Boradii LXXI Celtionii LXXII Taramanti exteriores, qui usque in Ethiopia extendunt.

173. [Fiunt simul tribus LXXII] istas gentes dispersit dominus deus super faciem omnis terrae

Codex Matritensis.

ναναῖοι 32) *Φερεζαῖοι* 34) *Εὐαῖοι* 36) *Ἀμορραῖοι* 37) *Γεργεσαῖοι* 39) *Ἰεβουσσαῖοι* 41) *Ἰδουμαῖοι* 43) *Σαμαρραῖοι* 45) *Φοίνικες* 47) *Σύροι* 49) *Κίλικες οἱ καὶ Ταρσεῖς* 52) *Καππάδοκες* 54) *Ἀρμένιοι* 56) *Ἴβηρες* 58) *Βιβρανοί* 60) *Σκύθαι* 61) *Κόλχοι* 63) *Σαῦνοι* 65) *Βοσπορανοί* 67) *Ἀσιανοί* 68) *Ἰσαυροί* 69) *Λυκάονες* 6) *Πισίδες* 9) *Γαλάται* ⟨— *Παφλάγονες* — *Φρύγιοι*⟩ 59 V. 38) *Ἕλληνες οἱ καὶ Ἀχαῖοι* 40) *Θεσσαλοί* 42) *Μακεδόνες* 44) *Θρᾷκες* 46) *Μυσοί* 48) *Βεσσοί* 50) *Δάρδανοι* 51) *Σαρμάται* 53) *Γερμανοί* 55) *Παννόνιοι οἱ καὶ Παίονες* 57) *Νωρικοί* 59) *Δελμάται* 62) *Ῥωμαῖοι οἱ καὶ Λατῖνοι καὶ Κιτιαῖοι* 64) *Λίγυρες* 66) *Γάλ⟨λ⟩οι οἱ καὶ Κελταῖοι* 70) *Ἀκυατινοί* 7) *Βριτανοί* 10) *Σπάνοι* ⟨*οἱ καὶ Τυρρηνοί*⟩ 13) *Μαῦροι* 14) *Μακουακοί* 17) *Γαίτουλοι* 18) *Ἄφροι* 21) *Μάζικες* 22) *Ταράμαντες οἱ ἐξώτεροι* 24) *Σποράδες* 25) *Κελτίονες* 26) *Ταράμαντες ἐσώτεροι, οἳ ἕως τῆς Αἰθιοπίας ἐκτείνουσι.*

201. *Ταῦτα τὰ ἔθνη. ἃ διέσπειρε κύριος ὁ θεὸς ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς κατὰ*

---

173. Vor istas gentes ist in der zweiten Columne freier Raum von 11 Zeilen, vgl. Schöne a. a. O. p. 187. Die Summenangaben sind Zusätze.

201. *T* am Anfang größer und ausgerückt, *κς ὁ θς* die Hs., nach *αὐτῶν* am Ende freier Raum von $^1/_3$ Zeilenlänge. Dieser Satz, eine

Liber generationis I.

Armenii 33) Hibeni 34) Librani 35) Scytae 36) Colchi 37) Sanni 38) Bosphorani 39) Asiani 40) Hisaurienses 41) Lycaones 42) Pysidae 43) Galatae 44) Paflagones 45) Fryges 46) Achai 47) Tessali 48) Machedones 49) Traces 50) Mysi 51) Bessi 52) Dardani 53) Sarmatae 54) Germani 55) Pannoni Peones 56) Norici 57) Dalmatae 58) Romani qui et Latini 59) Ligyres 60) Galli qui et Celtae 61) Aquitani 62) Brittani 63) Hispani qui et Tyrraeni 64) Mauri 65) Baccuates [et Massenas] 66) Getuli 67) Afri [qui et Barbares] 68) Mazicei 69) Garamantes [qui et Marmaredae], qui usque Aethiopiam extendunt.

7) *so* F, madian B 9) ictaleni B^1, tadenici F, tateni O 10) alamossioni F 18) labies B^1F 22) euei FO 25) gebraei F, iebusei O 63) qui terreni G, qui tirini C 65) bacuaci C, bacauci G; et m. *fehlt* GCO 67) qui et abares O; q. e. b. *fehlt* GC 68) macizes G, maziges C 69) garam. getuli marmarides O. qui et mar. *fehlt* GC.

Liber generationis II.

Paraphrase von Gen. 10, 31, ist beim Barbarus verkürzt wiedergegeben, vgl. Chron. pasch. p. 57, 16.

Chron. Alex. [Barbarus].	Codex Matritensis.
secundum linguas eorum, [fiunt simul tribus LXXII.]	*τὰς ἰδίας γλώσσας αὐτῶν ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν καὶ ἐν ταῖς χώραις αὐτῶν καὶ ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν.*
174. Et hoc studui significare tibi, quales sunt et acolae ignotas gentes et interpretationes eorum et fines et habitationes eorum et quae vicinas regiones eorum.	202. *Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην καὶ τὰς ἀποικίας αὐτῶν τῶν ἀναγνωσθέντων ἐθνῶν καὶ τὰς προσηγορίας αὐτῶν δηλῶσαί σοι καὶ τὰ κλίματα αὐτῶν, πῶς οἰκοῦσι, καὶ ποῖον ἔθνος πλη-* (60 R.) *σίον τίνος ἐστὶν, ὅπως μηδὲ τούτων ἄπειρος ὑπάρχῃς.*
175. Initiamus scribere ab oriente usque in occidente secundum ordinem.	203. *Ἄρξομαι δὲ διαγράφειν ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ μέχρι δύσεως ⟨κατὰ τάξιν⟩.*
176. Persi et Midi acolae facti sunt Parthi et quae in circuitu gentes pacis usque media Syria.	204. *Τῶν Περσῶν καὶ Μήδων ἄποικοι γεγόνασι Πάρθοι καὶ τὰ πέριξ ἔθνη τῆς Εἰρήνης ἕως τῆς κοιλῆς Συρίας.*

---

202. Vgl. Chron. pasch. p. 57, 18ff. Ein echt hippolytischer Übergang, um vorher noch nicht Angekündigtes einzuschieben. Durch die richtige Lesart *ἀναγνωσθέντων* wird die alte Corruptel *ἀγνώστων* in der Vorlage des Barbarus (vgl. S. 116), die auch im Chron. pasch. p. 57, 19 wiederkehrt, glücklich beseitigt und erklärt. Die Ankündigung der *κλίματα*, die der eine Übersetzer hier wegließ, der andere durch et fines et habitationes ungenau wiedergab, wird unten 224 wiederholt. Die Klimatentafel der Osterchronik p. 62, 6ff ist also allerdings, wie A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 263ff) gezeigt hat, aus Ptolemäus geschöpft, aber sie stand ebenfalls schon bei Hippolytos und ist nicht erst von dem Osterchronisten hinzugefügt. Die 204ff erwähnten Völker faßte also Hipp. als Colonien (*ἀποικίαι*) der im Katalog der 72 genannten auf. Die hinzugefügten näheren Angaben stammen aus antiker Schultradition und widersprechen teilweise den vorher aus dem Diamerismos geschöpften Angaben (vgl. z. B. 212 und 88). — *ὑπάρχεις* die Hs.

203. *κατὰ τάξιν* vgl. Barb. und Chron pasch. p. 58, 2.

204. *T* am Anfang größer und ausgerückt. *Εἰρήνη* ist der seit der ersten Sâsânidenzeit auftretende, den alten Namen Ariân = *Ἀριανή* ver-

Liber generationis I. Liber generationis II.

193. Necessarium autem putavi et inhabitationes gentium et cognominationes declarare.
declarari B.

194. Incipiam autem ab oriente.

195. Persarum et Medorum inhabitatores Parthi et vicinae gentes pacis usque Syriam Coelae.
statt vicinae — bithiniae, *statt* pacis — paucae GC.

---

195. Im Archetypus von GC wollte der Redactor die unverständliche Übersetzung verbessern.

drängende neue Landesname Erân = Irân (Nöldeke, Aufsätze zur persisch. Gesch. S. 149); die Übersetzer und Frick haben dies mißverstanden. Vgl. Chron. pasch. p. 58. 3.

Chron. Alex. (Barbarus).

177. Arabi autem acolae facti sunt Arabi famosi: isto autem nomine nominatur Arabia ab omnibus famosa.

178. Chaldei autem acolae facti sunt Mesopotamite.

179. Madianite acolae facti sunt Cinedocolpitas et Troglodytas et Piscescomeduli.

180. Grecorum autem gentes et nomina eorum sunt quinque: 1) Hionii 2) Arcadii 3) Biotii 4) Eolii 5) Laconii.

181. Istorum autem acolae facti sunt: 1) Pontici 2) et Bithynii 3) Troii et 4) Asiani 5) Carii et 6) Lycii 7) Pamphili 8) Cyrinei et 9) insulae multae, quae vocantur Cycladas XI, qui Myrtium pelagum habent.

Codex Matritensis.

205. *Ἀράβων δὲ ἄποικοι γεγόνασι Ἄραβες οἱ Εὐδαίμονες· τούτῳ γὰρ τῷ ὀνόματι προσαγορεύεται εὐδαίμων Ἀραβία.*

206. *Χαλδαίων δὲ ἄποικοι γεγόνασι οἱ Μεσοποταμῖται.*

207. *Μαδιηναίων δὲ ἄποικοι γεγόνασιν οἱ Κιναιδοκολπῖται ⟨καὶ Τρωγλοδύται⟩ καὶ Ἰχθυοφάγοι.*

208. *Ἑλλήνων δὲ ἔθνη καὶ προσηγορίαι εἰσὶ πέντε·* 1) *Ἴωνες* 2) *Ἀρκάδες* 3) *Βοιωτοί* 4) *Αἰολεῖς* 5) *Λάκωνες.*

209. *Τούτων δὲ ἄποικοι γεγόνασι·* 1) *Ποντικοί* 2) *καὶ Βιθυνοί* 3) *Τρῷες* 4) *Ἀσιανοί* 5) *Κάρες* 6) *Λύκιοι* 7) *Πάμφυλοι* 8) *Κυρηναῖοι* 9) *καὶ νῆσοι δὲ πλεῖσταί εἰσι καλούμεναι Κυκλάδες ια, αἳ τὸ Μυρταῖον πέλαγος περιέχουσιν.*

---

181. Vor et insulae freier Raum von 3 Zeilen; das Folgende bis einschließlich 182 1) Andrus steht auf dem mittleren Drittel der Seite, rechts und links davon ist freier Raum. Dann folgen fol. 12a die übrigen Namen; auf 2 Zeilen steht vorher in kleiner Schrift: insulas elladicas quae vocantur cycladas, vgl. Schöne a. a. O. p. 188, 189.

205. Vgl. Chron. pasch. p. 58, 5.

206. Vgl. Chron. pasch. p. 58, 7.

207. Vgl. Chron. pasch. p. 58, 8.

208. Vgl. Chron. pasch. p. 58, 10.

209. Die Namen sind in der Hs. durch Zwischenräume getrennt; am Rande rechts steht von erster Hand durch Beschneiden verstümmelt *νῆσο[ι] κυκλ[ά]δες*. Vgl. Chron. pasch. p. 58, 12ff. [Vgl. oben S. 11, Anm. 1, wo also zu verbessern ist: vgl. Taf. IV die eine der beiden einzigen derartigen Notizen auf fol. 51—82].

Liber generationis I.

196. Arabum inhabitatores Arabes eudemones: hoc enim nomine appellantur Arabia eudemones.

appellatur arabia eudemones (eademon C) GC.

197. Chaldaeorum inhabitatores Mesopotameni.

198. Madianensium inhabitatores Cynedocolpitae et Troclo-ditae et Ictyofagi.

cinedocopolitae GC, trocoditae F, procloditae G, progloditae C.

199. Grecorum autem gentes et vocabula V: 1) Iones 2) Arcades 3) Boeti 4) Aeoli 5) Lacones.

vor Grecorum *schiebt* B *ein:* graecorum gentes V.

200. Horum inhabitatores fuerunt: 1) Pontici 2) Bitini 3) Troes 4) Asiani 5) Cari 6) Licii 7) Pamphili 8) Cyrinei et 9) insulae plures, id est Cyclades quidem XI, quae Myrti pelagum continent.

5) oari G, oarini C 6) legii BF 9) XI FGCO, X B, — sirti *statt* Myrti GC.

Liber generationis II.

Chron. Alex. (Barbarus).

182. Sunt autem haec: 1) Andrus 2) Tinus 3) Tio 4) Naxus 5) Ceus 6) Curus 7) Dilus 8) Sifnus 9) Nirea 10) Cyrnus 11) Marathrum.

Durch Zwischenräume von 3 freien Zeilen getrennt, folgen dieselben Namen noch einmal als Subscriptionen von Bildern. Var.: 11) marathū. *Die Reihenfolge ist:* 1. 4. 6. 7. 3. 5. 9. 2. 10. 8. 11.

183. Sunt et alias insulas magnas duodecim, qui etiam et civitates plures habent, quae vocantur Eporadas, in quas habitaverunt Greci.

184. Sunt autem haec: 1) Eubia 2) Crita 3) Sicilia 4) Cyprus 5) Cous 6) Tamus 7) Rodus 8) Chius 9) Thassus 10) Limnus 11) Lesbus 12) Samothraci.

Durch Zwischenräume von 2 u. 3 freien Zeilen getrennt, folgen dieselben Namen nochmals als Subscriptionen von Bildern. Var.: 1) eubya. *Die Reihenfolge ist* 1. 3. 5. 9. 10. 12. 2. 4. 6. 7. 8. 11. *Darunter steht in derselben Schrift wie der Text:* Insulas Elladicas, quae vocantur Esporadas.

Codex Matritensis.

210. *Εἰσὶ δὲ αὗται·* 1) *Ἄνδρος* 2) *Τῆνος* 3) *Τήω* 4) *Νάξος* 5) *Καίως* 6) *Κοῦρος* 7) *Δῆλος* 8) *Σίφνος* 9) *Νήρεα* 10) *Κύρνος* 11) *Μαραθών·* *ὁμοῦ ια.*

211. (60 V.) *Εἰσὶ δὲ αὐτοῖς καὶ ἕτεραι νῆσοι μείζονες ιβ, αἵτινες καὶ πόλεις ἔχουσι πλείστας αἱ καλούμεναι Σποράδες, ἐν αἷς ἀπῳκίσθησαν Ἕλληνες.*

212. *Εἰσὶ δὲ αὗται·* 1) *Εὔβοια* 2) *Κρήτη* 3) *Σικελία* 4) *Κύπρος* 5) *Κῶος* 6) *Σάμος* 7) *Ῥόδος* 8) *Χῖος* 9) *Θάσος* 10) *Λῆμνος* 11) *Λέσβος* 12) *Σαμοθράκη.* [*ὁμοῦ ιβ*].

---

210. No. 3) *Τήω* der Accent von erster Hand corrigiert. Damit ist *Ἴος* gemeint und nicht *Τῖος* in Bithynien, obwohl z. B. auch Knidos in dem Inselverzeichnis 153 vorkommt. 5) ist *Κέως*, 6) *Γύαρος* oder *Σύρος*, keinesfalls *Σκῦρος*, wie Ducange zu Chron. pasch. p. 58, 15 meinte, 9) dagegen deutet dieser richtig als *Ῥηναῖα*; die falsche Namensform stand aber, wie die Übersetzer und der Vatic. der Osterchronik beweisen, schon bei Hipp.; im lib. gen. I ist sie corrigiert. 10) wahrscheinlich verschrieben für *Κύθνος*, 11) *Μαράθουσσα* bei Klazomenae. *ὁμοῦ ιᾱ* am Schluß ist schwerlich späterer Zusatz, denn es steht auch im Chron. pasch. p. 58, 17, dagegen sind die im Chron. pasch. p. 59, 3 u. 8 fehlenden, im Matr. 212, 214 erhaltenen Summenangaben wahrscheinlich Zusätze. Vgl. Chron. pasch. p. 58, 15 ff.

211. Vgl. Chron. pasch. p. 58, 18.

212. Am Rande steht von Laskaris' Hand *νῆσοι*, nach *ιβ* ist freier Raum von 1/3 Zeile. 3) *Σικελία* ist unsinnig, hat aber bei Hippolytos ge-

Liber generationis I.

201. Haec sunt autem nomina earum: 1) Andrum 2) Tenum 3) Teo 4) Naxus 5) Geos 6) Gyarus 7) Delos 8) Syfnus 9) Renea 10) Cyrnos 11) Maraton.

2) tenuem F, tenoem B 6) cypros GC 7) delas B, *fehlt in* F 8) *so in* F, sienus GC, syerus O, finus B 10) cimnus C, cymnus GO 11) maration GC.

202. Sunt autem et aliae insulae maiores XII, quae etiam civitates habent plurimas, quae dicuntur Spordes, in quibus inhabitaverunt Graeci.

spodes B, hispotes F, — craeci B.

203. Haec sunt autem nomina earum: 1) Euboea 2) Cretae 3) Sicilia 4) Cyprus 5) Cous 6) Samus 7) Rhodus 8) Chyus 9) Thassus 10) Lemnus 11) Lesbus 12) Samotraces.

5) *so* F, coos B, chous G, thius C 6) thamus C, thamos G 9) *so* G, thapsus B, tharsus C 12) samothrachia G, samotratiae C.

Liber generationis II.

---

standen; es liegt hier vermutlich eine alte Corruptel vor. Vgl. Chron. pasch. p. 59, 1ff, ferner den ähnlichen Katalog oben c. 88 und das Verzeichnis der *νῆσοι μέγισται* in den in ptolemäischer Zeit geschriebenen Laterculi Alexandrini (Diels Abhdlg. d. Berl. Akad. 1904 S. 10): 1) *Ε[ὔ-βοια]*, 2) *Κρήτη*, 3) *Σικελ[ία*, 4) *Σα]ρδώ*, 5) *Κύπρος*, 6) *[Λέσβο]ς*, 7) *Κύρνος*, 8) *Βαλ[ε]αρ[εῖς] κατὰ τὴν Ἰβηρίαν*, 9) *Αἰ Κυ .... ιται ὡς πελα[..... Ῥό]δος, Τέν[εδος πρὸ τοῦ] στόματ[ος τοῦ κατὰ] τὸν Ἑλλ[ήσποντον]*, *Προκόν[νησος ἐν τῷ] Ἑλλησ[πόντῳ .....* und dazu Hygin. 276, Pseudo-Aristot. de mundo 393a 12, Diod. V 17, Polyb. III 34.

Chron. Alex. (Barbarus).

185. Est autem ab Biotes Eubia sicut ab Hiones Ionidis civitates sedecim nominatas.

186. Sunt autem haec: 1) Clazomena 2) Mitilina 3) Focea 4) Priinna 5) Erythra 6) Samus 7) Teus 8) Colofa 9) Chius 10) Efesus 11) Smyrna 12) Perinthus 13) Byzantius 14) Chalcedona 15) Pontus 16) Amissus eleuthera.

Nach 16 *eine Zeile frei; dann durch Zwischenräume von* 5 *Zeilen getrennt folgen nochmals dieselben Namen in zwei Zeilen als Überschriften zu Bildern. Var.:* 2) mitylyna 4) Priinnia 6) tamus 11) zayrna. *Die Reihenfolge ist:* 2. 9. 5. 8. 10. 11. 3. 6. 12. 13. 14. 4. 7. 15. 16; *es fehlt* 1.

187. Romanorum autem, qui et Cittei, gentes et acolae sunt septem: 1) Tuscii 2) Emillisui 3) Sicinii 4) Campani 5) Apulisii 6) Calabrii 7) Lucani.

188. Afrorum autem gentes et acolae sunt V: 1) Nebdini 2) Cnithi 3) Numidii 4) Sii 5) Nassamonii.

Codex Matritensis.

213. *Ἐστὶν οὖν ἀπὸ τῶν Βοιωτῶν Εὔβοια ὥσπερ ἀπὸ τῶν Ἰώνων Ἰωνίδες πόλεις ις ὀνομασταί.*

214. *Εἰσὶ δὲ αὗται·* 1) *Κλαζόμεναι* 2) *Μιτυλήνη* 3) *Φωκ⟨α⟩ία* 4) *Πριήνη* 5) *Ἐρυθραί* 6) *Σάμος* 7) *Τέως* 8) *Κολοφών* 9) *Χῖος* 10) *Ἔφεσος* 11) *Σμύρνα* 12) *Πέρινθος* 13) *Βυζάντιον* 14) *Χαλκηδών* 15) *Πόντος* 16) *Ἀμισὸς ἐλευθέρα·* [*πᾶσαι ις*].

215. *Ῥωμαίων δὲ τῶν καὶ Κιτιέων τῶν καὶ Λατίνων κεκλημένων ἔθνη καὶ ἀποικίαι εἰσὶν ἑπτά·* ⟨1) *Τοῦσκοι*⟩ 2) *Αἰμηλίσιοι* 3) *Σικηνοί* 4) *Κα⟨μ⟩πανοί* 5) *Ἀπουλούσιοι* 6) *Καλαβροί* 7) *Λουκανοί.*

216. *Ἄφρων δὲ ἔθνη καὶ ἀποκίαι εἰσὶ πέντε·* 1) *Νεβληνοί* (61 R.) 2) *Κνίθοι* 3) *Νούμιδες* 4) *Σαῖοι* 5) *Νασαμόνες.*

---

213. ς Correctur erster Hand auf Rasur; es scheint aus *σ*. Vgl. Chron. pasch. p. 59, 4.

214. 3) *Φωκία* die Hs. 16) *Ἐλευθέρα* die Hs. Vgl. Chron. pasch. p. 59, 5 ff.

215. *δὲ καὶ τῶν Κιτ.* die Hs. Nach 7) eine halbe Zeile frei. Die alte Corruptel *Σικηνοί* für *Πικῆνοι* stand wahrscheinlich schon bei Hippolytos. Zu *Λατίνων* vgl. 200 No. 62, Barb. LVIII und Chron. pasch. p. 59, 9 ff.

216. *Νούμιλες* die Hs.; nach 5 der Rest der Zeile frei. 2) sind der von Ptolemäus 4, 3; 22, 27 *Κνίθιοι* genannte Stamm, 1) *Νεβληνοί* identifi-

Liber generationis I.

204. Est autem a Boeotia Euboea, sicuti ab Ione Ionides civitates XVI

XV GC.

205. haec: 1) Cladiomena 2) Mitylenae 3) Focea 4) Priene 5) Erytrae 6) Samos 7) Teos 8) Colofon 9) Cius 10) Efesus 11) Smyrna 12) Perintus 13) Byzantium 14) Calcedon 15) Pontus et 16) Amisos libera.

1) larzomona C^1, larzomena C^2, larziomina G 2) mostelena GC 5) eryt B, erit F, eristrae GC 9) chius GC 11) zmirna C, zimirna G 12) berinthus B.

206. Romanorum qui et Citiensium gentes et inhabitationes hae sunt: 1) Tusci 2) Emilienses 3) Piceni 4) Campani 5) Apulienses ⟨6) Calabri⟩ 7) Lucani.

3) picens B.

207. Afrorum gentes et inhabitationes hae sunt: 1) Lebdeni 2) Cinti 3) Numidae 4) Nasomones 5) Saei.

1) lepdini F, lepteni O 2) cinitae G 4) nazomones C.

Liber generationis II.

---

204. Da GC ebenfalls XVI Namen aufzählen, so ist XV bloßer Schreibfehler.

206. Calabri ist ausgefallen.

cierte Frick mit den ebenda genannten *Νυγβηνοί*; im Matr. ist vielleicht *Νεβδηνοί* zu corrigieren. 4) scheint nur das Ende eines Namens zu sein, an die thrakischen *Σάϊοι* ist natürlich nicht zu denken. Vgl. Chron. pasch. p. 59, 12.

Chron. Alex. (Barbarus).

189. Sunt autem eis et insulas V civitates habentes: 1) Sardinia 2) Corsica 3) Girba 4) Cercina 5) Galata.

Vor Sardinia *steht die Überschrift:* insulas africae famosas et magnas. *Nach* 5 *folgen mit Zwischenraum von* 1 *Zeile dieselben Namen,* 1. 2. 4. 3. 5 *geordnet, als Überschriften zu Bildern und darauf* 4 *Zeilen freier Raum.*

190. Maurorum autem gentes et acolae sunt tres: 1) Mosulami 2) Tiggitanii 3) et Sarinei.

191. Spanorum autem, qui et Tyrinniorum vocantur autem Paraconnisii gentes et acolae sunt quinque: 1) Lysitanii 2) Beticii 3) Autrigonii 4) Uuascones 5) Callaici qui et Aspores vocantur.

Codex Matritensis.

217. *Εἰσὶ δὲ αὐτοῖς καὶ νῆσοι πέντε πόλεις ἔχουσαι· 1) Σαρδανία 2) Κόρσι(κ)α 3) Γίρβα 4) Κέρκινα 5) Γαλάτη.*

218. *Μαύρων δὲ ἔθνη καὶ ἀποικίαι εἰσὶ τρεῖς· 1) Μοσσουλαμοί 2) Τι(γγι)τανοί 3) Καισαρηνσεῖς.*

219. *Σπάνων δὲ τῶν καὶ Τυρρηναίων, καλουμένων δὲ Ταρακωννησίων, ἔθνη καὶ ἀποικίαι εἰσὶ πέντε· 1) Λυσιτανοί 2) Βαιτικοί 3) Αὐτρίγονοι 4) Βάσκωνες 5) Καλλαϊκοὶ οἱ καλούμενοι Ἄσπορες.*

---

190 No. 3. et Sarinei = *καὶ Σαρηνσεῖς*, vgl. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 700).

191. Arg entstellt, jetzt erklärt der griechische Text alles.

217. 3) *Κορσία* die Hs. 3) *Τίρβα* die Hs.; Girba, jetzt Girbi, ist die sonst *Μήνιγξ* genannte Insel in der kl. Syrte. Diesen Namen meint die Glosse im lib. gen. I 208 mit Benigga. Dieselbe Glosse steht auch in der Osterchronik p. 59, 15: *ἡ νῦν καλουμένη Μήνιγγα*; es gab also wahrscheinlich Hss. des Hippolytos, die diesen Zusatz schon enthielten. Nach 5) der Rest der Zeile frei. Vgl. Chron. pasch. p. 59, 14ff.

218. Nach 3) etwas freier Raum mitten in der Zeile. Vgl. Chron. pasch. p. 59, 17.

219. *δὲ καὶ τῶν Τυρρ.* die Hs., vgl. 215. *Ἄσπορες* lautete, wie der Barb. beweist, der Name bei Hippolytos, danach etwas freier Raum auf der Zeile. Vgl. Chron. pasch. p. 59, 19ff.

Liber generationis I.

208. Insulae autem hae sunt quae habentes civitates: 1) Sardinia 2) Corsica 3) Girda quae et Benigga 4) Cercina 5) Galata.

3) girba GC, benigna GC.

209. Maurorum autem gentes et inhabitatores hae sunt: 1) Musulani 2) Tingitani 3) Caesarienses.

1) mosallani G, mosollanila C.

210. Hispanorum autem gentes et inhabitatores hae sunt Tyranni et Turrenorum qui et Terraconenses: 1) Lysitani 2) Betici 3) Autriconi 4) Vascones 5) Calleci, qui et Astures.

hispanorum terrenorum (tirrinorum G) terraconensium (terorconensium G) gentes et inhabitationes GC 5) galleci GC, gallici F.

211. Insulae autem, quae pertinent ad Hispaniam Terraconensem, tres sunt, quae appelantur Valliaricae. habent autem civitates V has: 1) Ebuso 2) Palma 3) Pollentia, quae dicitur Maiorica 4) Tomaene 5) Magone, quae appellantur

Liber generationis II.

---

210. An dieser sonst arg mißverstandenen Stelle geben GC annähernd den richtigen Wortlaut; v. Gutschmids Versuch (a. a. O. 699), die Stelle zu heilen, geht fehl.

211. Als Zusatz schon erkannt, vgl. Mommsens und Fricks Ausgaben; v. Gutschmid (a. a. O. 699) hielt dies noch für echt. Die Balearen unter den *νῆσοι μέγισται* auch in den Laterculi Alexandrini, oben zu Hipp. 212.

Chron. Alex. (Barbarus).

192. Tallorum autem, qui et Narbudisii vocantur, gentes et acolae sunt quattuor: 1) Lugdunii 2) Bilici 3) Sicani 4) Ednii.

193. Germanorum autem gentes et acolae sunt quinque: 1) Marcomallii 2) Bardunii 3) Cuadrii 4) Berdilii 5) Ermunduli.

194. Sarmatorum autem gentes et acolae sunt II: 1) Amaxobii et 2) Grecosarmates.

195. Istas gentes et peregrinationes eorum sicut dispersas sunt super terram.

Codex Matritensis.

220. *Γάλλων δὲ τῶν καὶ Να⟨ρ⟩βουδησίων καλουμένων ἔθνη καὶ ἀποικίαι εἰσὶ τέσσαρες·* 1) *Λουγδουνοί* 2) *Βελσικοί* 3) *Σικανοί* 4) *Ἔδνοι.*

221. *Γερμανῶν δὲ ἔθνη καὶ ἀποικίαι εἰσὶ πέντε·* 1) *Μαρκόμανοι* 2) *Βάρδουλοι* 3) *Κουᾶδροι* 4) *Βέρδηλοι* 5) *Ἑρμόνδουλοι.*

222. *Σαρματῶν δὲ ἔθνη καὶ ἀποικίαι εἰσὶ δύο·* 1) *Ἀμαξόβιοι καὶ* 2) *Γρικοσαρμάτα⟨ι⟩.*

223. *Ταῦτα τὰ ἔθνη καὶ αἱ ἀποικίαι αὐτῶν.*

---

192. Der Vat. des Chron. pasch. schreibt p. 60, 3 *τ' ἄλλων*, fand also den Namen ebenso verschrieben vor wie der Barbarus, vgl. Hipp. 153 No. 3, 10, 12; 200 No. 22 u. 26.

195. Der Text nimmt nur das mittlere Drittel am Ende der Seite ein, vorher und nachher ist je eine Zeile frei gelassen. Darauf folgt am Anfang der nächsten Seite mit kleineren Buchstaben die Überschrift: de ignotas gentes.

220. Hippolytos schrieb *Σικανοί* für Sequani und *Ἔδνοι* für Aedui, wie er 2) schrieb, bleibt zweifelhaft; 1) *Λουγλουνοί* die Hs. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 3.

221. Fricks Identificierung der Bardunii (Barb. 193) mit den Vandali wird durch den Matr. bestätigt. Die *Βέρδηλοι* sind die Heruli, vgl. Riese, Geogr. Lat. min. 169, 33. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 5.

222. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 7.

Liber generationis I.

Minorica. harum inhabitatores fuerunt Chananei fugientes a facie Ihesu fili Nave. nam et Sidona qui condiderunt, et ipsi Cananei Sidonii et qui Pannia condiderunt et ipsi Cananei. Gadis autem Iebusei condiderunt et ipsi similiter profugi.

So die Hss. BFO; *dagegen fehlt der Zusatz in* GC. *Von* nam et Sidona *an so* (*aber* conciderunt) F, nam et s. q. c. cananei fuerunt et qui panoniam condiderunt et ipsi similiter profugi (gadis — condiderunt *fehlt*) O, sidonii et qui pannia cond. et ipsi cananei *fehlt* B, *beidemale wegen des Homoioteleuton. Der Zusatz rührt nicht von dem Verfasser des Fredegarschen Corpus her.*

212. Gallorum autem Narbonensium gentes et inhabitationes .....

Liber generationis II.

213. ... 1) Amaxobii 2) Grecosarmatae.

---

212. Lücke im Text, weil der Abschreiber von *Γάλλων* auf *Σαρμάτων* übergesprungen ist.

Chron. Alex. (Barbarus).

196. Et hoc mihi studium fuit significare tibi de ignotas gentes [et oppidos eorum], et nominatos montes et illos principales fluvius, ut ne de hoc inmemor sis.

197. Initiemus autem dicere de illas ignotas gentes ab oriente usque ad occiduum solis quomodo habitant.

198. Illi Adiabinii habitant ultra Arabia interiore: Tainaii autem ultra illos.

199. Alamosyni autem ultra Arabes in inferiore Arabia.

200. Saccini autem ultra Taones.

Codex Matritensis.

224. *Καὶ τοῦτο δὲ ἀναγκαῖον ἔδοξέ μοι δηλῶσαί σοι· τὰ κλίματα τῶν ἀναγνωσθέντων ἐθνῶν καὶ τὰ ὀνομαστὰ* (61 V.) *ὄρη καὶ τοὺς ἐπισήμους ποταμοὺς τοὺς ἀποχέοντας εἰς τὴν θάλασσαν, ὅπως μηδὲ τούτων ἄπειρος ὑπάρχῃς.*

225. *Ἄρξομαι οὖν λέγειν περὶ τῶν ἀναγνωσθέντων ἐθνῶν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ μέχρι δυσμῶν, πῶς οἰκοῦσι.*

226. *Ἀδιαβηνοὶ πέραν τῶν Ἀράβων, Ταϊνοὶ καταντικρὺς αὐτῶν.*

227. *Ἀλαμοσινοὶ ⟨δὲ πέραν τῶν Ἀράβων·*

228. *Σακκηνοὶ⟩ δὲ πέραν τῶν Ταϊνῶν.*

---

196. Die Corruptel *ἀγνώστων* statt *ἀναγνωσθέντων* (vgl. oben 174, unten 197) kehrt hier, im Chron. pasch. p. 60, 9 und im lib. gen. wieder, stand also schon in den griechischen Texten beider Übersetzer. A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 265) vermutete, daß der Barbarus *κτίσματα* statt *κλίματα* las und deshalb mit oppidos übersetzte.

198. 199. Die Unterscheidung Arabia interiore — in inferiore Arabia scheint von dem Alexandriner herzurühren.

224. *K* größer und ausgerückt. Auch dieser Übergang ist echt hippolytisch. Mit 223 ist der in der Inhaltsangabe unter 3 zuerst angekündigte, 202 nochmals erwähnte und mit 203 beginnende Abschnitt über die *ἀποικίαι* abgeschlossen. Jetzt nimmt Hipp. die ebenfalls schon einmal (202) angekündigte Beschreibung der *κλίματα* auf und fügt die Ankündigung der schon in der Inhaltsübersicht erwähnten Abschnitte über die Berge und Flüsse (oben 4. 5) hinzu. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 9.

225. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 10.

226. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 13.

227. 228. Die Lücke ist sehr alt, weil die lateinische Übersetzung lib. gen. I schon unsicher ist. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 14 u. 15. In der

Liber generationis I.

214. Et hos autem necessarium fuit declarare tibi, ne ignotarum gentium vocabula montium et manifesta flumina ignorares.

hoc GC, *statt* tibi — et ibi B. vocab. montium GC, vocab. et gentes BF.

215. Incipiam ergo dicere de gentibus ab Oriente.

216. Adiabenici et Taieni contra Arabiam.

azabenici C, adzabinici G, taieni BO, tadeni F, taleni C, taeni G. contr. Arab. *fehlt in* GC.

217. Saraceni. Saraceni alii ad Taienos contra Arabiam.

alii ad T. O, alii ataienos B, alii et adenus F, 217 *fehlt in* GC *ganz*.

Liber generationis II.

---

214. A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 703) vermutet irrtümlich, daß in der Vorlage *χλήματα* stand und mit vocabula übersetzt wurde; es ist vielmehr *ὀνομαστά* für *ὀνόματα* verlesen worden.

Liste der 72 Völker 200 No. 31, Barb. XI steht *Σαρακηνοί*. A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 703) versteht unter den *Σακκηνοί* die bei Ptol. V 15, 26 in *Σακκαία* wohnenden, von Steph. Byz. *Σακχηνοί* genannten Araber. Die 227 *Ἀλαμοσινοί* genannte Völkerschaft heißt oben 200 No. 29, Barb. X *Σαλαμοσηνοί*, im lib. gen. No. 10 Alamosenni.

Chron. Alex. (Barbarus .

201. Albani autem ultra Caspianorum portas.

202. Madinii fortiores, qui expugnati sunt a Moyse, in Rubro maris.

203. Illa autem modica Madian est ultra de illa Rubra mare, ubi regnavit Raguel et Iothor socer Moysi.

204. Et ultra Cappadocia in dextera Armenii et Birri et Birrani, in leva autem Scythi et Colchi et Bosporani.

205. Sanni autem, qui dicuntur Sanniggii, qui et usque Pontum extendunt, ubi est congregatio Apsari et Sebastopolis et Causo limin et Fasis fluvius.

Codex Matritensis.

229. *Ἀλβανοὶ δὲ πέραν τῶν Κασπίων πυλῶν.*

230. *Μαδιηναῖοι δὲ οἱ μείζονες, οἱ πολεμηθέντες ὑπὸ Μωυσέως ἐντὸς τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης οἰκοῦσιν.*

231. *Ἡ γὰρ μικρὰ Μαδιὰμ πέραν ἐστὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, ὅπου ἐβασίλευσε Ῥαγουὴλ ⟨ὁ⟩ καὶ Ἰωθὼρ, ὁ πενθερὸς Μωϋσέως.*

232. *Καὶ πέραν δὲ τῶν Καππαδόκων εἰς τὰ δεξιὰ μέρη οἰκοῦσιν Ἀρμένιοι καὶ Ἴβηρες καὶ Βηρανοὶ, εἰς δὲ τὰ εὐώνυμα μέρη οἰκοῦσι Σκύθες καὶ Κόλχοι καὶ Βοσπορανοί.*

233. *Σαῦνοι δὲ οἱ λεγόμενοι Σάνιγγες, οἱ ἕως τοῦ Πόντου ἐκτείνοντες, ὅπου ἐστὶ παρεμβολὴ Ἄψαρος ⟨καὶ Σεβαστόπολις⟩ καὶ Ὕσσου λιμὴν* (62 R.) *καὶ Φάσις ποταμός.*

---

203. Vor et Iothor ist qui ausgefallen; es fehlte schon in der Vorlage des Barb.

229. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 16.

230. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 17.

231. *Ῥαγουῆ καὶ Ἰωθὼρ* die Hs.; es ist *η* für *ν*, *λ* für *α* verlesen und danach *ὁ* ausgefallen; da *ὁ* auch schon in der Vorlage Barbarus fehlte, so ist die Lücke sehr alt. Die Angabe stammt aus Exod. 2, 16ff. Vgl. Chron. pasch. p. 60, 19.

232. *ἁρμένιοι* die Hs. Vgl. Chron. pasch. p. 61, 3.

233. *Σαύνοι* und *Σάνιγγες*, nicht *Σάννοι* und *Σαύιγγες* die Hs., vgl. oben 200 No. 63, Barb. XXXVII *Σαῦνοι*, Sanni. — *καὶ Σεβαστόπολις* ergänzt nach den Übersetzungen und Chron. pasch. p. 61, 6. Zu *παρεμβολὴ Ἄψαρος* vgl. Arr. per pont. eux. 7, die Citate bei Müller zu der Stelle (Geogr. Gr. min. I 373) bei Pauly-Wissowa u. d. W. und dazu die Angabe aus der Schrift über die zwölf Apostel, Lipsius, Die apokryph. Apostelgesch. I. S. 569, Anm., die mit Hipp. wörtlich stimmt.

Liber generationis I.

218. Albani contra filas Caspias.

fyas B, figias F, pilas O.

219. Madianitae maiores, quos expugnavit Moyses, inter Mesopotamiam et mare Rubrum.

maioyses B^1.

220. Minor autem Madiam est contra mare Rubrum iuxta Aegyptum, ubi regnavit Rauel socer Moysi, qui et Iothro.

ragohel F, getthor F.

221. Contra Cappadoces a parte dextra Armenii, Hiberii, Birrani * * * * Scytae, Colchi, Bosforani.

222. Sani, qui appellantur Sannices usque Pontum extendentes, ubi est accessus Absariis et Sebastopolis et Yssi limen quod est portus et Pasius flumen.

sammi GC. absarus CF, absurus G, passius C.

Liber generationis II.

---

220. Den Zusatz *πλησίον Αἰγύπτου* hat auch der Osterchronist p. 61, 1.

Chron. Alex. (Barbarus).

206. Usque ad Trapezuntum extendunt istas gentes: in leva autem parte Nauthi et Labooti.

207. Montes autem sunt nominati duodecim in terra excepto illum deo spiratum montem Sina sic: 1) Libanus in Syria inter Biblo et Biryto 2) Caucasus in Scythia 3) Taurus in Cilicia et Cappadocia 4) Aulas in Libya 5) Parnasus in Focida 6) Citherus in Byotia 7) Elicus in Teumiso 8) Parthenius in Eubya 9) Nysseus in Arabia 10) Lycabantus in Italia et Gallia 11) Pinnius in Chio, qui et Mimas 12) Olympius autem in Macedonia.

Nach einem Zwischenraum von 1 Zeile folgen durch ein Spatium von 8 Zeilen ge-

Codex Matritensis.

234. *Καὶ ἕως Τραπεζοῦντος οἰκοῦσι καὶ παρεκτείνεται τὰ ἔθνη ταῦτα.*

235. +*Ὄρη δὲ ὀνομαστά εἰσιν ἐν τῇ γῇ δώδεκα·* 1) *Λίβανος ἐν τῇ Συρίᾳ μεταξὺ Βύβλου καὶ Βηρυτοῦ* 2) *Καύκασος ἐν τῇ Σκυθίᾳ* 3) *Ταῦρος ἐν τῇ Κιλικίᾳ καὶ Καππαδοκίᾳ* 4) *Ἄτλας ἐν τῇ Λιβύῃ ἕως τοῦ μεγάλου ποταμοῦ* 5) *Παρνασὸς ἐν τῇ Φωκίδι* 6) *Κιθαιρὼν ἐν τῇ Βοιωτίᾳ* 7) *Ἑλικὼν ἐν τῇ Τελμισσῷ* 8) *Παρθένιον ἐν τῇ Εὐβοίᾳ* 9) *Νανσαῖον τὸ καὶ Σινᾶ ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* 10) *Λυκάβαντος ἐν Ἰταλίᾳ καὶ Γαλίᾳ* 11) *Πίνιον, ὃ καὶ Μίμας ἐν τῇ*

---

206. i. l. autem etc. ist ein Zusatz der alexandrinischen Bearbeitungen des Hippolytos, den der vom Barbarus übersetzte Alexandriner hier, der im Chron. pasch. benutzte p. 57, 14 *Ναυσθοὶ οἱ καὶ Ναβῶται* am Schlusse der Liste der 72 Völker nachträgt. A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 686, 704) hält den Zusatz für ursprünglich zum Diamerismos gehörig und sucht beide Völker unter den von Ptolemäus genannten afrikanischen nachzuweisen. Beides scheint mir verfehlt.

207. Am Anfang liegt ein selbständiger Zusatz des Alexandriners vor, den der Barb. übersetzte: Hippolytos hatte 9) *Νανσαῖον* mit dem Sinai identificiert, was in dem Text des Barb. übergangen wird. Mit Matr. stimmt der Vind. 171 und der Chron. pasch. p. 61, 13 benutzte Alexandriner.

234. Danach eine Zeile frei in der Hs. Vgl. Chron. pasch. p. 61, 7.

235. *Ὄρη — δώδεκα* Überschrift in größeren Buchstaben. 1)—4), 11) u. 12) *εἰς τὴν* die Hs.; nur von 5)—10) steht richtig *ἐν τῇ Φ.* u. s. w. Bei 4) wird der Zusatz durch Vind. 171 als echt erwiesen; v. Gutschmid (Kl. Schr. V 706) wollte *ἕως τοῦ μεγάλου πόρτου* verbessern. 7) *Τελμισσός* = *Τευμησσός* Berg und Stadt in Böotien. 10) Mit dem Namen des attischen Lykabettos werden hier die Alpen bezeichnet. — Von 235 an ist der Text des Matr. schon bei E. Miller, Journ. d. Sav. 1844, S. 303ff und bei C. Müller, Geogr. Gr. min. I 427, Anm. gedruckt. Das Chron. pasch. verlegt 10) nach Chios; 11), weil darunter der Apennin verstanden wird, nach Italien, 8) nach Thrakien. Hipp. meinte mit 11) die

Liber generationis I.

223. Usque Trapezunto extenduntur hae gentes.

224. Montes autem sunt nominati XII: 1) Libanus 2) Caucasus 3) Taurus 4) Athlans 5) Parnasus 6) Cityron 7) Helicon 8) Parthenius 9) Nisa 10) Lucabantus 11) Pennius 12) Olympus.

1) *nennen* GC *hier*; BFO *erst nach* 12). 6) citheron GC 11) *so* GC, penitus B, penthus F, peninus O.

Cod. Matr. gr. 84 und Cod. Vind. phil. 171.

Matr. gr. 84 fol. 122: *Εἰσὶ δὲ ὄρη διάφημα καὶ μεγάλα ιβ̄. α ⟨Λίβανος⟩, β Καύκασος, γ Ταῦρος, δ̄ Ἄγλας, ε̄ ⟨Λυκάβαντος?⟩, ϛ̄ Πήλιον, ζ̄ Παρνασός, η̄ Κίθαιρον, θ̄ ⟨Ἑλικὼν⟩, ῑ Παρθένιον, ιᾱ Μυσαῖος, ιβ Ὄλυμπος.*

Vind. phil. 171 fol. 381 R. *Ὄρη ὀνομαστά φασι ιβ̄ [καὶ λέξεις τοῦ Ἰώβ]* 1) *Λίβανος ἐν τῇ Συρίᾳ* 2) *Καύκασος ἐν τῇ Σκυθίᾳ* 3) *Ταῦρος ἐν τῇ Κιλικίᾳ καὶ τῇ Καππαδοκίᾳ* 4) *Ἄτλας ἐν τῇ Λιβύῃ ἕως τοῦ μεγάλου ποταμοῦ* 5) *Παρνασὸς ἐν τῇ*

Diese beiden Hss. enthalten aus der Chronik des Hipp. nur das Berge- und Flüsseverzeichnis, das auch im Chron. pasch. p. 61, 9ff vorliegt. Vind. 171 enthält überdies noch die Hipp. 238, 239 entsprechenden Abschnitte. Im Matr. 84 stehen die Berge, im Vind. 171 die Flüsse zuerst, vgl. Anm. zu l. g. I 4, 5. Das Stück aus Matr. 84, einer größtenteils von K. Laskaris geschriebenen Miscellanhandscbrift, hat Iriarte (Codd. Gr. reg. bibl. Matr. p. 343) vermutlich nicht ganz correct abgedruckt, die Hs. habe ich nicht verglichen. Die Namen der Flüsse sind bei Ir. in 4 Columnen zu dreien angeordnet, die der ersten Columne und der erste Name des Flüsseverzeichnisses sind ausgefallen, die Zahlen stehen jedoch bei Ir., der also wahrscheinlich die Namen nicht lesen konnte. Die Ordnung ist etwas gestört, ϛ̄ ist verschrieben oder verlesen für *Πίνιον*.

Der Vind. 171 fol. 380ff ist teils von Schubart, Ztschr. f. d. Altertumswiss. 1841, S. 300ff, teils nach einer Abschrift Büdingers bei A. v. Gutschmid a. a. O. S. 705 abgedruckt. Die Hs., die ich verglichen habe, ist, wie Nessels Katalog richtig angibt, eine Papierhandschrift — nicht Pergament, wie Büdinger meinte, der einiges verlas. Es ist eine gute Minuskel des 14. Jhdts.; wie eine Notiz auf fol. 2 R oben angibt, ist die Hs. von Busbecq in Konstantinopel (er war von 1554—1562 dort) gekauft. Sie enthält fol. 1—355 V. ein griechisches Lexikon, auf dessen 15 ersten Folien interlinear slawische Glossen eingetragen sind. Darauf bezieht sich der Ver-

Chron. Alex. (Barbarus). Codex Matritensis.

trennt und von einem solchen von 5 Zeilen gefolgt, auf 2 Zeilen verteilt dieselben Namen in derselben Reihenfolge als Überschriften zu Bildern. Var.: 4) atlanticus 7) eliconius.

Χίῳ 12) *Ὄλυμπος ἐν τῇ Μακεδονίᾳ.*

Πελινναῖον und *Μίμας* genannten Berge auf Chios. Vgl. Chron. pasch. p. 61, 9ff.

Dafür, daß dieses Berge- und Flüsseverzeichnis auf antike Schulbüchertradition zurückgeht, liegt jetzt der Beweis durch die auf einem Papyrus ptolemäischer Zeit erhaltenen Laterculi Alexandrini (Diels, Abhdlg. d. Berl. Akad. 1904) vor. Die Benutzung solcher Literatur hat eine Parallele in der Schrift *κατ. πασ. αἱρέσ.*, in der, wie Diels, Doxographi Graeci, Berlin 1879 zeigte. in den beiden ersten Büchern eine aus antiker Überlieferung stammende *διαδοχή* der Philosophen und eine Sammlung von deren *δόξαι* benutzt ist.

Das Bergeverzeichnis in dem die Laterculi enthaltenden Papyrus lautet Col. 10, 1; Diels p. 11: *Ὄρη μέγιστα·* 1) *Ἴμαον· τοῦτο ἐν* [*τ*]*ῇ Ἰνδικῇ* 2) *Καυκάσια ὄρη* 3) *Τα*[*ῦ*]*ρ*[*ος*] *ὁ διατείνων μέχρι τῆ*[*ς ἀ*]*νατολῆς* 4) *Πυρήνη ἐν τῇ Ἰβηρίᾳ* 5) *Ἀλπιανὰ ὄρη ἐν τῇ Λιγυστικῇ* 6) *Ῥιπαῖα ὄρη ἐν τῇ Κελτικῇ* 7) *Ὄλυμπος ἐν Μακεδονίᾳ* 8) *Ἄθως* 9) *Ὄσσα* 10) *Πή*[*λ*]*ιον* ....., 11) *ἐν τῇ Θράκῃ* [*Ῥ*]*οδόπη* 12) *ἐν* [*τῇ*] *Πε*[*λοποννή*]*σῳ* [*Κυ*]*λλή*[*νη* 13) *ἐν*] *Λακεδαίμονι* [*Τα*]*ΰγετον* 14) *Κ* ..... *λειτον* ..... *Λί*] Col. 11. *βανος καὶ Ἀντιλίβανος, Λίν*[*δ*]*υμος.* Zwischen *λειτον* und *Λίβανος* fehlen 12 Zeilen (17—29); 14) steht auf derselben Zeile 15 wie *Ταΰγετον, λειτον* auf der folgenden 16.; der antike Katalog ist also viel reichhaltiger, als der bei Hippolytos benutzte (vgl. das Flüsseverzeichnis unten S. 124, von dem das Gleiche gilt).

Liber generationis I.

Cod. Matr. gr. 84 und Cod. Vind. phil. 171.

Φωκίδι 6) *Κιθαιρὼν ἐν τῇ Βοιωτίᾳ* 7) *Ἑλικὼν ἐν τῇ Τελμησῷ* 8) *Παρθένιον ἐν τῇ Εὐβοίᾳ* 9) *Παυσαῖον τὸ καὶ Σινᾶ ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* (381 V.) 10) *Πήνιον καὶ Μεμᾶ ἐν τῇ Χίῳ* 11) *Λυκάβαντος ἐν Ἰταλίᾳ καὶ Γαλίᾳ* 12) *Ὄλυμπος ἐν τῇ Μακεδονίᾳ* [13) *Ἄθως, ὄρος Θράκης καὶ Σάμος* 14) *Πήλιον ἐν Θεσσαλίᾳ Πιερία ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Προκόνησος*].

Hierauf folgt mit ἦν ἀντὶ τοῦ ἦμην, ἧς ἦτις beginnend der Schluß der λέξεις, die Vind. 171 *übrigens enthält.*

---

merk von später Hand fol. 1: *λέξικον βουλγαρικὸν* (vgl. Kopitar Hesychii glossogr. discipulus et *ἐπιγλωσσοστὴρ* Russus Wien 1839, der den Codex zu früh ins 11./12. Jhdt. datiert). Auf fol. 355 V. bis 380 R. stehen Specialwörterverzeichnisse zur Bibel und zu den Onomastica sacra Gehöriges, fol. 381 V. folgen abermals biblische Wörterverzeichnisse. Dazwischen stehen von fol. 380 V. bis fol. 381 V. das Flüsse- und Bergeverzeichnis, deren Überschriften, wie die Anfangsbuchstaben der Worte und die Interpunktionen in dem Lexicon rot geschrieben sind. Fol. 381 V. ff stehen Specialwörterverzeichnisse zu Job (dessen Überschrift unter die der Bergeliste oben S. 121 geraten ist), zu den Paroimiai und zu den Propheten. Fol. 394 V. endet die unvollständige Hs. mit dem Anfang einer Liste von Wörtern, die je nach der Betonung verschiedene Bedeutung haben.

Wie Samos und Prokonnesos an das Ende der Bergeliste geraten sind, zeigt A. v. Gutschmid, Kl. Schr. V 708; der Athos und Pelion sind Zusätze aus einem vollständigeren Verzeichnis, vgl. das nebenstehende der Lat. Alex.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
208. Significantes autem nomina montium terrae necesse est de illos principales fluvios nuntiare tibi.	236. *Δεδειγμένων οὖν τῶν ὀνομάτων τῶν δώδεκα ὀρέων τῆς γῆς ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τοὺς ἐπισήμους ποταμοὺς δηλῶσαί σοι.*
209. Fluvii autem sunt nominati quadraginta: 1) Indus, qui vocatur Fison et 2) Nilus, qui vocatur Geon 3) Tigris et 4) Eufrates 5) Iordanis 6) Cifissus 7) Taneus 8) Isminius 9) Erymanthus 10) Alyus 11) Assopus 12) Thermodus 13) Erasimus 14) Rius 15) Borysthenus 16) Alfius 17) Taurus 18) Eurotus 19) Meandrus 20) Axxius 21) Pyramus 22) Orentus [Danubius] 23) Ebrus 24) Saggarius 25) Achelmus 26) Pinnius 27)	237. *Ποταμοὶ οὖν εἰσιν ὀνομαστοὶ τεσσαράκοντα ἐν τῇ γῇ οὗτοι·* 1) *Ἰνδὸς ὁ καλούμενος Φισών* (62 V.) 2) *Νεῖλος ὁ καλούμενος Γηών* 3) *Τίγρις* 4) *Εὐφράτης* 5) *Ἰορδάνης* 6) *Κιφησός* 7) *Τάναϊς* 8) *Ἰσμηνός* 9) *Ἐρύμανθος* 10) *Ἅλυς* 11) *Αἰσωπός* 12) *Θερμώδων* 13) *Ἐρασῖνος* 14) *Ῥεῖος* 15) *Βορυσθένης* 16) *Ἀλφειός* 17) *Ταῦρος* 18) *Εὐρώτας* 19) *Μέανδρος* 20) *Ἄξιος* 21) *Πύραμος* 22) *Ὀρέντης* 23) *Ἔβρων* 24) *Σαγ-*

209. Die Namen stehen in der Hs. in 4 zeilenweise zu lesenden Columnen.

236. *Δ* größer und ausgerückt. Vgl. Hipp. *περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* c. 54 *Δεδειγμένων οὖν τῶν ῥητῶν τούτων τῆς τε φυλῆς καὶ τῆς ἀναδείξεως αὐτοῦ καὶ τῆς ἀναιρέσεως, τοῦ δὲ ὀνόματος μυστικῶς σεσημασμένου, ἴδωμεν καὶ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.* Vgl. Chron. pasch. p. 61, 15.

237. Die Namen sind in 4 zeilenweise zu lesenden Columnen geschrieben. 9) *Θρύμαντος* die Hs. 14) bezeichnet den jetzt Rion genannten Phasis, vgl. C. Müller, Geogr. Gr. min. I 427, Anm. 39) unbekannt, vielleicht nur andere Schreibung von 36); anders, schwerlich aber richtig gedeutet bei A. v. Gutschmid a. a. O. S. 709. Vgl. Chron. pasch. p. 61, 16 ff. In den Lat. Alex. lautet das Verzeichnis Col. 11, 3: *Ποταμοὶ οἱ μέγιστοι·* 1) *Ἐν τῇ Ἰβηρίᾳ Ῥάδανος ὁ κατὰ Μασσαλίαν* 2) *Τέβερις ὁ κατὰ Ῥώμην* 3) *Ἠριδανὸς ὁ εἰς τὸν Ἀδρίαν* 4) *Ἴστρος, ὁ διὰ Θρᾴκης* 5) *Βορυσθένης ὁ διὰ τῆς Σκυθίας* 6) *Τάνα[ι]ς ἐξ Ὑπερβορέων* 7) *Ὕπανις ὁ διὰ Κιμ[μ]ερίων* 8) *Φᾶσις ὁ διὰ Κόλχων* 9) *Θερμώδ[ω]ν ὁ διὰ τῆς Ἀ[μα]ζονικῆς* 10) *Ἅλυς διὰ Καππαδόκων* 11) *Εὐφράτης* 12) *Τί[γ]ρις καὶ Πασιτίγρις* 13) *Ὑδάσπης* 14) *Ἀράξη[ς ὁ] διὰ Σαρματίας* 15) *Ἀκε[σίνης]* 16) *Κώπης* 17) *Γάγγης* 18) . . . . . 19) *Βοσ[πρῆνος*, Z. 22—28 fehlen. Z. 29) . . . . *Ἀστα[βό*(Col. 12, 1) *ρας δι' Αἰθιοπίας[. ἐν] Παμφυλίᾳ διαρ[ρεῖ δι' Ἀ]σπένδου πόλ[εις Εὐ]ρυμέδων.* Es folgen die *κρηναὶ κάλλισται* und die *λίμναι*. Vgl. zu diesen Listen überhaupt Vibius Sequester, Riese Geogr. Lat. min. 145 ff.

Liber generationis I.

225. Flumina autem sunt magna et nominata XL: 1) Idos, qui et Fison 2) Nilus, qui et Geon 3) Tigris 4) Eufrates 5) Iordanis 6) Cefisos 7) Tana 8) Esmenos 9) Erymanthus 10) Alys 11) Asopus 12) Thermodon 13) Erasinus 14) Rius 15) Borusthenes 16) Alfeus 17) Taurus 18) Eurota 19) Meander 22) Hermus 20) Axius 21) Pyramus 39) Baius 23) Hebrus 24) Sangarius 25) Achelous 26) Penitus 27) Ebenus 28) Sperchius

Cod. Matr. gr. 84 und Cod. Vind. philos. 171.

Matr. 84 *Ποταμοὶ μέγιστοι οὗτοι· ᾱ ⟨Φεισὼν ὁ⟩ [καὶ Λούναβις] β̄ Γαιὼν ὁ καὶ Νεῖλος γ̄ Τίγρις δ̄ Εὐφράτης [ἰδοὺ τοῦ παραδείσου οἱ τέσσαρες] ε̄ Ταναΐς ϛ̄ Μηνιός ζ̄ Ἀχλύς η̄ Ἀσσωπός θ̄ Θερμωδών ῑ̄ Ἐρατεινὸς ῑᾱ Ῥοὸς ῑβ̄ Βορυσθένης ῑγ̄ Πομφειός ῑδ̄ Ταῦρος ῑε̄ Εὐρότης ῑϛ̄ Μέναδρος ῑζ̄ Ἑρμός ῑη̄ Αὐξειός ῑθ̄ Πύραμος κ̄ Βιός κα Εὖρος κβ̄ Σαγαριός κγ̄ Ἀχελιός κδ Πηνειός κε̄ Εὔινος κϛ̄ Σπερχειός κζ̄ Ἰστρός κη Σιμόεις κθ Σκάμανδρος λ̄ Τύρμων λα Παρθένιος λβ Ρανεός λγ Ζέτης λδ Ῥοδάνος λε̄ Ἠρι-*

225. Statt Orentes, Hipp. 22) steht hier Hermus, auch die Reihenfolge ist etwas anders, wie die vorgesetzten, denen bei Hipp. entsprechenden Ziffern lehren.

Im Matr. 84 sind die Namen sehr entstellt und oft nur durch die Parallelüberlieferung kenntlich; Iriarte hat wohl manches verlesen. Die Nummern Hipp. 5) 6) 9) 39) fehlen; Hipp. 34) Istros fehlt ebenfalls; κζ̄ ist nämlich *Ἰστρός* verschrieben statt *Κάϋστρος*, als 37. und letzter Fluß steht statt Istros *Δούναβις*, der fälschlich auch schon am Anfang genannt ist. ιζ̄ steht wie lib. gen. I statt des *Ὀρόντης — Ἑρμός*. *Ἀγαρηνοί* ist mittelalterliche Bezeichnung für die Araber; die folgenden Namen sind die nach dem Gehör geschriebenen arabischen (vgl. A. v. Gutschmid a. a. O. 716). Bei ϛ̄ u. 8) ist in beiden Hss. der Anlaut *Ἰσ* wegen des vorhergehenden *ΤάναΙC* verloren gegangen.

Die Zusätze zu 1) 11) und 12) im Vind. 171 sowie die seltsame Form von 33) versucht A. v. Gutschmid 711, hinter diesen Worten zu viel Gelehrsamkeit vermutend, zu erklären. Zu dem Zusatz bei 35) vgl. die Stellen bei A. v. Gutschmid 712 und Galen. de san. tuend. I 10 Kühn VI 51. Rätselhaft bleibt der statt Borysthenes stehende Name 15). — Die nahe Verwandtschaft des Vind. 171 mit Hipp. bewährt sich auch in dem unten S. 129 abgedruckten Stück; hinter *νεκρά* ist anderes, nicht aus Hipp. Stammendes hinzugefügt. A. v. Gutschmid 714 verbessert darin

Chron. Alex. (Barbarus).

Euginus 28) Sperchius 29) Gaustrus 30) Semoius 31) Scamandrus 32) Styramus 33) Parthenius 34) Istrus 35) Rinus 36) Betus 37) Rodanus 38) Eridanus 39) Beus 40) Thubiris, qui nunc vocatur Thubiris. fiunt simul flumina currentes XL.

Darauf folgt freier Raum von 2 Zeilen; hierauf die Beischrift eines Bildes: arbor vitae | fluens aquas. *dann freier Raum von 6 Zeilen und am Ende der Seite in der Schrift des Textes:* maria et flumina convenientes in semet ipsis dant voces.

Codex Matritensis.

γάριος 25) *Ἀχελῷος* 26) *Πινειός* 27) *Εὔηνος* 28) *Σπερχιός* 29) *Κάυστρος* 30) *Σιμόεις* 31) *Σκάμανδρος* 32) *Στρυμών* 33) *Παρθένιος* 34) *Ἴστρος* 35) *Ῥῆνος* 36) *Βαίτης* 37) *Ῥόδανος* 38) *Ἠριδανός* 39) *Βαῖος* 40) *Θούβηρος ὁ νῦν καλούμενος Τιβέρης. ὁμοῦ ποταμοὶ μ.*

238. *Οὗτοι οὖν οἱ ποταμοὶ περιεχόμενοι τῇ γῇ.*

238. *οἱ περιερχόμενοι τὴν γῆν* C. Müller a. a. O. *περιχεόμενοι* v. Gutschmid a. a O. 712.

Liber generationis I.

29) Cayster 30) Simois 31) Scamander 32) Stryfon 33) Partenius 34) Ister Illurius qui et Danubius 35) Rhenus 37) Rhodannus 36) Betis 38) Heridanus qui est Padusas: Eridanum Altino dicunt esse ubi Feton dicitur condidisse 40) Themper, qui nunc dicitur Tiberis.

XLI BF 1) indos O 11) osopus C, osopos G 23) hebron B, ebras F 24) saggarius C 25) achlelous B, acelbus F 26) pennius GC 27) euerius F, eueus GC 29) caixor O 32) strimon GC 38) qui est — condidisse *fehlt in* BF. *In* C *ist die Reihenfolge* 1—21. 23. 25. 27. 29. 31. 33. 35. 37. 40. 39. 24. 26. 28. 30. 32. 34. 36. 38. *In* F *fehlt* 9—13.

Cod. Matr. gr. 84 und Cod. Vind. philos. 171.

δανός λς *Σύβρις* λξ *Δούναβις.* [*Ἀγαρηνοὶ καλοῦσι τοὺς* δ̄ *ποταμοὺς οὕτως·* ᾱ *Σιανὶ ὁ καὶ Γαιών* β *Σπιαχὰμ ὁ καὶ Φυσών* γ̄ *Τεψιλὴ ὁ καὶ Τίγρις* δ̄ *Ὀλφερὰ ὁ καὶ Εὐφράτης.*]

Darauf folgt ein Verzeichnis der 11 *νῆσοι μέγισται aus Ptolemäus.*

Vind. phil. 171 fol. 380 V. *Ὀνόματα ποταμῶν, οὓς λέγουσιν ὀνομαστούς·* 1) *Ἰνδὸς, ὃν καλοῦσι Φεισὼν* [*καὶ Γάγγην καὶ Τάναιν καὶ* ⟨*Ὀ*⟩*ρέντην*] 2) *Νεῖλος, ὁ καλούμενος Γεὼν* 3) *Τίγρις* 4) *Ὑφράτης* [*ὁ καὶ Δάνουβις*] 5) *Ἰορδάνης* 6) *Κηφισσός* 7) *Τάναις* 8) *Μηνιός* 9) *Θρύμαντος* 10) *Ἅλυς* 11) *Ἄσωπος* [*ἐν Βοιωτίᾳ Φθιδιγᾶ*] 12) *Θερμουδὼν* [*ἐν Κορίνθῳ*] 13) *Ἐράσινος* 14) *Ῥεῖος* 15) *Ἡμαθὸς* 16) *Ἀλφειὸς* 17) *Ταῦρος* 18) *Εὐρώτας* 19) *Μαίανδρος* 20) *Ἀξειὸς* 21) *Πύραμος* 22) *Ὀρέντης* 23) *Ἑβρὼν* 24) *Αὐγάριος* 25) *Ἀχελῶος* 26) *Πηνειὸς* 27) *Εὐηνὸς* 28) *Σπερχειὸς* 29) *Κάυστρος* 30) *Σιμόεις* 31) *Σκάμανδρος* 32) *Στρυμὼν* 33) *Φθίγαλις* 34) *Ἴστρος* 35) *Ῥῆνος* [*ὃς λαμβάνων τοὺς τῶν βαρβάρων νόθους παῖδας κτείνει*] 36) *Βέτης* 37) *Ῥωδανὸς* 38) *Ἠριδανὸς* 39) *Βαιὸς* 40) *Θοῦβρις* (381 R.) *ὁ καλούμενος Τιβέριος.*

4) *Das E wegradiert.*

Οὗτοι τοίνυν οἱ μ̄ *ποταμοὶ περιέρχονται τὴν γῆν.*

---

nach Gen. 2, 11: *Φεισὼν γὰρ Εὐειλὰ τὴν Ἰνδικὴν κυκλεῖται γῆν.* Die Bemerkung über den *Ἀρσινόης ποταμὸς* bezieht sich auf dessen Erwähnung bei Hipp. 188.

Chron. Alex. (Barbarus).

Codex Matritensis.

239. *Φασὶ δέ τινες δοκοῦντες ἔμπειροι εἶναι, ὅτι οἱ πρῶτοι δ, οἱ μεγάλοι ποταμοὶ, οἷον Φισὼν, Γηὼν, Τίγρις, Εὐφράτης ἀκατάληπτοι μέν εἰσι, πόθεν ἢ πῶς ἐξέρχονται μὴ εἰδέναι τινά. λέγουσι δὲ τοῦτο, ὅτι ὅτε πλημμυρεῖ Γηὼν ὁ καλούμενος Νεῖλος, ὁ ποτίζων* (63 R.) *πᾶσαν γῆν Αἰγύπτου καὶ Αἰθιοπίας, οἱ τρεῖς ἄλλοι λήγουσι· ἐπὰν δὲ οὗτος μειωθῇ, ἐκεῖνοι ὑπερυψοῦνται τοῖς νάμασιν. διὸ καὶ τὰ ὕδατα αὐτοὶ ὁμοχροοῦσιν· ὁ γὰρ Ἰορδάνης λευκώπιδα σύρει τὰ κύματα καὶ ἀποχέει ἐν τῇ πρασίᾳ θαλάσσῃ, ἥτις καλεῖται νεκρά.*

240. *Δεδειγμένων οὖν τούτων τὸ φιλομαθὲς καὶ σπουδαῖον ἀγάμενος τῆς σῆς ἀγάπης, ἀδελφὲ τιμιώτατε, ἔδοξέ μοι καὶ τὸν τῆς μεγάλης θαλάσσης στα-*

---

239. 6 *μὴ εἰδέναι* klammert Müller ein und schreibt dann *λέγουσι δὲ καὶ τοῦτο*, behält dagegen 11 *τρεῖς οὗτοι* und 15 *αὐτοῦ* der Hs. bei und schreibt mit E. Miller 16 *λευκώπια* für *λευκώπιδα*. 15 *οὗτοι* v. Gutschmid 713, was ich nicht für notwendig halte. Derselbe bemerkt richtig, daß hier wie oben Hipp. 51 ein Dichter benutzt ist. E. Miller führt (a. a. O. S. 304 Anm. 2) eine verwandte Stelle aus Tryphiodoros v. 392 an: *καὶ δὲ πορφύρεον μὲν ἐλίσσεται ἔνδοθι πόργων Αἵματος ἐκχυμένου πέλαγος καὶ κῦμα φόνοιο.* Der Synkellos (p. 675, 3) gebraucht, wo er die Werke des Hippolytos aufzählt, eine ähnliche Ausdrucksweise: *καὶ συντόμως φάναι θεοφράδης ποταμὸς τῇ ἐκκλησίᾳ ζώντων ναμάτων γέγονε* .... Am oberen Rande von 63 R. ist eine Kritzelei von späterer Hand, die *λείπει φύλλον* zu bedeuten scheint, dann aber, da sich der Schreiber überzeugt hatte, daß nichts fehle, wieder weggelöscht wurde.

240. 3 *ἀγάμενος* die Hs., Müller *ἀγαμένῳ*. — 7 *ἐπακριβέστατα* die Hs., Müller *ἀκριβέστατα*. — Nach 9 *ἀρξάμενος* fügt M. *οὖν* ein und setzt

Liber generationis I.

Vindob. philos. 171 fol. 381 R.

Φασὶ δέ τινες δοκοῦντες ἔμπειροι εἶναι, ὅτι οἱ πρῶτοι τέσσαρες καὶ μεγάλοι ποταμοὶ, ὅ τε Φεισὼν, ὁ Γεὼν, ὁ Τίγρις καὶ ὁ Εὐφράτης ἀκατάληπτοι μέν εἰσιν, καὶ πόθεν ἢ πῶς ἐξέρχονται μὴ εἰδέναι τινά. λέγουσι δὲ τοῦτο, ὅτι ὅτε πλημμυρεῖ ὁ ποταμὸς Νεῖλος οἱ ἄλλοι τρεῖς λείπουσιν· οὗτος γὰρ ποτίζει πᾶσαν Αἴγυπτον καὶ Αἰθιοπίαν· ἐπὰν δὲ οὗτος ἐλαττωθῇ, ἐκεῖνοι ὑπερυψοῦνται τοῖς νάμασι. διὸ καὶ τὰ ὕδατα αὐτῶν [οὐχ] ὁμοχροοῦσι· ὁ γὰρ Ἰορδάνης λευκότερα σύρει τὰ κύματα καὶ ἀποχέει ἐν τῇ πρασίᾳ θαλάσσῃ, ἥτις καλεῖται νεκρά. [ὁ δὲ Εὐφράτης ἔστιν ὁ Δάννουβις, Φεισὼν γὰρ Εὐείλα τῇ Ἰνδικῇ καλεῖται γῇ τὸν Ἀρσινόην ποταμὸν πρότερον μὲν ὑπάρχοντα ὡς λίμ-

---

vorher Punkt. — Nach 10 *Φαρίτιδος* fügt M. mehrere Zeilen ein — vor 12 *τῆς Εὐρώπης* setzt er *τὰ* hinzu, schreibt statt 13 *Χαλκηδόνι — Χαλκηδονίᾳ*. — Statt 15 *θέλων πάντας κτλ.* schlägt M. vor: *θέλων δὲ πάντας α. ω. ἐμφανιῶ καὶ* .... und 19 *γράψω δὲ* oder *γράψας καὶ τῶν νήσων κτλ.* Alle diese Änderungen sind unnötig und beseitigen die Hipp. eigentümliche Ausdrucksweise. Auch die Unvollständigkeit dieser Inhaltsangabe des Stadiasmos ist charakteristisch; die äußersten Endpunkte nach den vier Himmelsgegenden genügen übrigens.

Chron. Alex. «Barbarus».

Codex Matritensis.

διασμὸν ἤτοι περίπλουν δηλῶσαί σοι ἐπακριβέστατα, ὅπως καὶ τούτων ἀναγνοὺς ἔμπειρος ἔσῃ, ἀρξάμενος ἀπὸ Ἀλεξανδρείας τῆς Φαρίτιδος ἕως Διοσκουρίδος τῆς ἐν τῷ Πόντῳ κειμένης, καὶ τῆς Εὐρώπης ἀπὸ Ἱεροῦ τῆς πρὸς τῇ Χαλκηδόνι κειμένης μέχρις Ἡρακλεωτικῶν στηλῶν καὶ Γαδείρων, θέλων πάντας ἀνθρώπους ὠφελεῖν. Ἐμφανιῶ δὲ καὶ τὰς διαιρέσεις ἀπὸ τῆς Ἀσίας πρὸς τὴν Εὐρώπην, γράψας ὧδε καὶ τῶν νήσων τὰ ἐπ᾽ ἀλλήλων διαστήματα, πόσαι τέ εἰσι καὶ (63 V.) τίνες φαίνονται ἐν τῷ πλέειν αὐτὰς, καὶ ὁπηλίκαι εἰσὶ, καὶ τίσιν ἀνέμοις χρῶνται, καὶ ποῖος ὁ πλοῦς δείξω σοι κατὰ ἀλήθειαν.

241. † Σταδιασμὸς τῆς θαλάσσης.

Es folgt der bei C. Müller, Geogr. Gr. min. I 429—514 *abgedruckte Text, den ich hier nicht wiederhole; vgl.* O. Cuntz *unten in Abschnitt* 5.

241. Die Überschrift ist in größeren Buchstaben geschrieben (vgl. Taf. IV). Daneben steht am Rande von erster Hand *πε(ρὶ) σταδι ασμοῦ τ ῆ|ς θα λάσ|σης*; solche Randnotizen von erster Hand finden sich zum Text des Nikephoros fol. 1—50 V. häufig. — Den Stadiasmos ließen alle Übersetzer und Benutzer der Chronik weg.

Liber generationis I.

Vindob. philos. 171 fol. 381 R.

νην ὕστερον Πτολεμαῖος ὁ Σωτὴρ εἰς διώρυγα τεμὼν, κατῴκισε τὰς ἐν αὐτῷ πόλεις].

Darauf folgt: Ὄρη ὀνομαστὰ oben S. 121.

226. filiorum igitur trium Noe tripartitum saeculum divisum et quidem Sem primogenitus accepit orientem, Cham autem mediterraneam, Iafet occidentem.

trium *fehlt* B[1], diuisorem B, diuisorum F.

226. Zusatz des Übersetzers.

Chron. Alex. (Barbarus).	Codex Matritensis.
210. Significantes autem his omnibus, tempus advenit ad textum chronicae currere, annos sic ut prius demonstravimus dicentes.	*Fehlt im* Mat., *der mitten im Stadiasmos abbricht.*
211. Ab Adam usque ad diluvium Noe generationes quidem X. anni duo milia ducenti quadraginta duo.	
212. Et a diluvio Noe usque ad turris edificationem et confusione divisarum linguarum generationes quidem sex, anni autem quingenti quinquaginta octo: fiunt simul anni duo milia octingenti.	
213. Et a divisione terrarum usque dum genuit Abraham Isaac, generationes quidem sex, anni autem sexcenti tres sic:	
214. Post divisionem terrarum factus est Falec annorum C: fiunt simul anni duo milia noningenti: et genuit Ragau etc.	
Vgl. Mommsen, chron. min. I *p.* 112, *Frick, p.* 220.	

211 ff. Über die hier zugrunde liegende Rechnung vgl. oben Note zu Hipp. 43 S. 44.

Es ist nicht nötig, nach der vorstehenden Zusammenstellung noch im einzelnen den Nachweis zu führen, daß der Matritensis 121 denselben griechischen Text und zwar verhältnismäßig vortrefflich überliefert enthält, den der Barbarus aus einer alexandrinischen Chronik, die Verfasser der libri generationis vermutlich aus Handschriften übersetzten, die das von dem Alexandriner benutzte Werk enthielten. Die Gründe, die dafür sprechen, daß dieses Werk, das die lib. gen. direct, der Barb. indirect benutzten, gerade die Chronik des Hippolytos ist und daß folglich im Matritensis 121 dessen griechischer Originaltext vorliegt,

Liber generationis I.

227. Et ostensis gentibus, quae de quo creatae sunt, necessario decurremus ad annos.

In GC wird, was oben c. 37—41 *steht, wiederholt; vorher geht:* habemus superius ab initio mundi, *am Ende steht:* nunc nobis ordo est sequendus.

228. Falec ann. CXXX genuit Ragau etc.

Vgl. Mommsen a. a. O. p. 112, *Frick a. a. O. p.* 220.

Liber generationis II.

---

werden im folgenden Abschnitt dargelegt; auf zahlreiche stilistische und die Disposition betreffende Übereinstimmungen mit sonst bekannten Schriften des Hippolytos wurde schon in den Anmerkungen hingewiesen.

Hier sei nur ein allgemeiner Gesichtspunkt bezeichnet, der schon genügen würde, um diese Auffassung des Sachverhalts als notwendig zu erweisen. Der im Matritensis 121 enthaltene Text ist augenscheinlich, trotz seiner nahen Verwandtschaft mit dem Barbarus und den beiden libri generationis, von diesen ganz unabhängig und in einer Handschrift des 10./11. Jahrhunderts als

selbständiges Werk überliefert. Mit der alexandrinischen Chronik, die dem Barbarus vorlag, kann der Matritensis 121 deshalb nicht direct zusammenhängen, weil dieser Alexandriner trotz sonst genauesten Anschlusses (oben S. 46) den Anfang, die Capitelüberschriften und das Proömium wegließ, also seine Vorlage in sein eigenes Werk einarbeitete, ihr im Diamerismos mit Auslassung des ihm gleichgültigen Stadiasmos ganz getreulich folgte, dann aber, beim 6. Capitel seiner Vorlage angelangt, diese wieder nicht mehr ausschließlich, sondern nur mehr neben anderen Quellen benutzte. Der Text im Matritensis ist also keine Fassung der alexandrinischen Chronik, die der Barbarus übersetzte, sondern identisch mit der von dem Alexandriner benutzten Vorlage. Diese anonyme *συναγωγὴ χρόνων* ist daher eine vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts geschriebene Chronik.

Von derselben Chronik gab es ferner schon seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts auch Handschriften im Westen: eine benutzte der sonst stark kürzende und auswählende, die Capitelüberschriften und das Proömium gleichwohl beibehaltende Übersetzer, der in der Chronik von 334 (lib. gen. II) vorliegt, eine zweite der vor 460 schreibende Übersetzer des ausführlicher gehaltenen lib. gen. I. Die Abfassungszeit der unter dem Titel *συναγωγὴ χρόνων* im Matritensis erhaltenen Chronik fällt somit vor das Jahr 334. Endlich steht nach den bisherigen Mitteilungen von Chalatiantz (oben S. 3) wenigstens so viel fest, daß die von ihm aufgefundene armenische Übersetzung, die er dem im 4. Jahrhundert schreibenden Andreas zuweist, auf eine den libri generationis sehr nahestehende Quelle zurückgeht. Daraus folgt, daß von dieser seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts in Alexandrien und seit 334 im Westen bekannten Chronik im griechischen Osten seit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts gleichfalls Handschriften vorhanden waren. Wir haben es also mit einem angesehenen und weit verbreiteten Werke zu tun. Nach directen Angaben der libri generationis fällt dessen Niederschrift in das Jahr 234 5, der Matritensis erweist dessen Stil und sonstige Eigentümlichkeiten als hippolytisch. Der Schluß, daß der Anonymus der Madrider Miscellanhandschrift von Chroniken eben Hippolytos sei, ist somit zwingend; der Matritensis ist die einzige aus griechischer Büchertradition stammende, uns erhaltene Handschrift seines Werkes.

Beilage I. Cod. Vindob. theol. 153.

Unter die selbständig erhaltenen Reste des Diamerismos wird seit A. v. Gutschmid auch die genannte Wiener Handschrift gerechnet, die Kl. Schr. V 613, 616 infolge eines Druckfehlers mit 151 bezeichnet erscheint. Frick (Chron. min. praef. p. CCXXII), dem sie in einer Abschrift von T. Schmidt vorlag, die er mir freundlichst zur Verfügung stellte, vermutete, daß der Vindobonensis 153 auf denselben Archetypus zurückgehe, wie der ihm unbekannte Matr. 121.

Eine genauere Untersuchung des Vind. 153 lehrte folgendes. Der, wie Wachsmuth bei Frick richtig bemerkt, dem 13/14. Jahrh. zuzuschreibende, am Ende arg mitgenommene Papiercodex enthält nebst anderen Theologicis auf fol. 294 R.—297 V., unten am Ende der Seite durch ein rotes Ornament abgeschlossen, einen Tractat des Mönches Barnabas über die Menschwerdung Christi. Mit fol. 298 R. beginnt ein Sammelsurium, dem auch der als «Diamerismos» bezeichnete Abschnitt angehört. Es ist von derselben Hand geschrieben wie alles Vorhergehende und enthält 1) ein Stichenverzeichnis der Schriften des Alten Testaments, 2) die Angabe der Monate, Tage und Stunden des Jahres, 3) Griechische Sprichwörter, die Unmögliches ausdrücken, 4) Sprüche der 7 Weisen, die sich auf die Menschwerdung Christi beziehen. Diese reichen noch auf fol. 298 V. hinüber. Hier beginnt auf der siebentletzten Zeile von unten mit roter Initiale der Text eines Computus:

Ἀ[πὸ] τοῦ Ἀδὰμ ἕως τοῦ κατακλυσμοῦ ἔτη βφλβ, ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ | ἕως τοῦ πύργου ἔτη ͵αιγ΄, ἐκτίσθη ὁ πύργος ἔτη μ̄, ἀπὸ τοῦ π[ύργου ἕως] | τοῦ Ἀβραὰμ ἔτη φά, ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἔτη χλ, ἔφαγε ὁ λαὸς τὸ μάννα ἔ[τη] μ̄, | ἐκράτησαν οἱ κριταὶ ἔτη ϋν, ἀπὸ τῶν κριτῶν ἕως τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἔτη ϋθ.

Das ε von *ἐκτίσθη* ist rot geschrieben.

Darauf folgt mit roten Buchstaben bis *Νῶε*, dann mit schwarzen, ausgenommen *Χὰμ* und *Ἰάφεθ*, die das erstemal ebenfalls rot geschrieben sind, folgendes:

Διαμερισμὸς τῆς γῆς εἰς τοὺς γ υἱοὺς Νῶε· τῷ μὲν Σὶμ τῷ πρωτ[ο] | τόκῳ ἔλαχεν ἀπὸ Περ[σ]ίδος καὶ Βάκτρων ἕως Ἰν-

δικῆς τὸ μῆκος, πλάτος δὲ [ἀπὸ] | Ἰνδικῆς ἕως Ῥινοκουρούρων· Χὰμ δὲ τῷ δευτέρῳ ἀπὸ Ῥινοκουρούρων |

Damit schließt fol. 298 V. Der anschließende Text auf 299 R. umfaßt noch 4 an den Enden stark verstümmelte Zeilen von erster Hand und schließt mit einigen rot gemalten Ornamenten ab, auf die unleserliche Kritzeleien einer späteren Hand folgen. Nach diesen hat eine jüngere Hand die letzten 4 Zeilen der ersten Hand noch einmal in sehr unbeholfenen Buchstaben abgeschrieben, jedoch die Zeilen anders abgebrochen, so daß sie jetzt zur Ergänzung der ersten Aufzeichnung des Textes verwendet werden können:

fol. 299 1. H. *ἕω[ς Γ]αρ[ί]ρων τὰ πρὸς νότον. Ἰάφεθ [δὲ τῷ τρίτῳ ἀπὸ Μηδίας ἕως Γαρίρων τὰ] | πρὸς βορράν. ἔχει δὲ Ἰάφεθ ποταμὸν τὸ[ν Τί]γ[ριν τὸν διορίζοντα Μηδίαν καὶ Βαβυλωνίαν] | ὁ δὲ Σὶμ τὸν Ἐφράτην ἔχει ποταμὸν· ὁ δὲ Χὰμ ἔχει ποταμὸν Γε[ὼν τὸν καλούμενον] | Νεῖλον.*

Von der späteren Abschrift ist folgendes in 3 Zeilen erhalten:

ἕως Γαρίρων τὰ πρὸς νότον. Ἰάφεθ
Γαρίρων τὰ πρὸς βορράν. ἔχει δὲ
τὰ Μηδίαν καὶ Βαβυλωνίαν. ὁ δὲ Σὶμ . . εφρ

Z. 3 *τα* ist der Schluß von *διορίζοντα*; *μὴ̊ . . .* *Βαβυλωνιι* die Hs.

Weiter steht in der Hs. nichts mehr. Auf den Archetypus von Matr. 121 geht also dieses an sich wertlose Excerpt nicht zurück; es wird nebst dem vorangehenden Stück aus irgendeiner byzantinischen Chronik abgeschrieben sein. Für Hippolytos kommt somit weder der Computus noch dieser «Diamerismos» in Betracht.

Beilage II. Die Liste der 72 Völker im Matr. 121.

Wie schon oben S. 101 Anm. bemerkt wurde, spricht alles dafür, daß Hippolytos die Namen der Liste der 72 Völker in derselben Reihenfolge aufzählte wie der Barbarus und lib. gen. I und daß die im Matr. herrschende Unordnung auf spätere Verderbnis zurückgeht.

Dieselbe Ordnung wie der Barb. und lib. gen. I weisen vor allem noch zwei andere Fassungen dieser Liste, Chron. pasch. p. 56, 15 ff und Josepos *ἱστορ. βιβλ.* c. 24 (Migne, patrol. ser.

Graec. vol. 106 p. 32) auf, wo die Namen ebenfalls schon in der Handschrift beziffert und daher in ihrer Reihenfolge gesichert sind (vgl. v. Gutschmid, Kl. Schr. V 683ff). Die abweichende Reihenfolge der Namen im Matritensis ist also, wie A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 241ff) an dem Beispiele der Osterchronik gelehrt hat, daraus zu erklären, daß in einem früheren Stadium der Überlieferung entweder ein columnenweise geordnetes Verzeichnis zeilenweise gelesen oder daß der umgekehrte Fehler begangen wurde. Ja es kommt sogar vor, daß von zwei verschiedenen, aufeinander folgenden Abschreibern beide Fehler nacheinander begangen werden, und daß dann noch andere Versehen hinzutreten, wodurch schließlich eine ursprünglich geographische Ordnung der Namen bis zur Unkenntlichkeit verwirrt wird. Es steht also jene Fassung einer solchen Liste, in der die geographische Anordnung besser bewahrt ist, dem Original stets näher als die, in denen keine ersichtliche Ordnung herrscht.

Das erste trifft für die im wesentlichen übereinstimmenden Listen des Barb., des lib. gen. I, des Chron. pasch., des Josepos und noch für die des Pseudo-Pollux (ed. Hardt p. 76) zu. Sie weichen von der geographischen Ordnung nur darin ab, daß sie nach den Indern (lib. gen. I Nr. 15) drei afrikanische Völker einschieben, die ursprünglich nach Nr. 63, den Spaniern, und vor Nr. 64, den Mauri, gestanden haben werden. Ursprünglich waren also die Namen nicht numeriert, wie jetzt beim Barb., im Chron. pasch. und bei Josepos; sie haben daher auch im lib. gen. I und im Matr. keine Nummern.

Wie nun die Verschiebung der 3 afrikanischen Völkernamen bei den genannten Autoren zustande gekommen ist, läßt sich noch nachweisen. Dabei setze ich der Kürze und Übersichtlichkeit wegen statt der Namen nur Ziffern und zwar jene Ziffern, welche für die ursprüngliche, genau geographisch geordnete Liste anzunehmen sind: also für die 42 asiatischen Völker 1—42, für die 18 europäischen 43—60, für die 12 afrikanischen 61—72. Bei den genannten Autoren stehen also die drei afrikanischen Völker 61. 62. 63 zwischen den asiatischen 15 und 16[1]. Der

1) Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei ausdrücklich bemerkt, daß die in dieser Beilage angewendete Bezifferung natürlich eine andere ist als die in der Hs. des Barb. überlieferte und ihr entsprechend zu den

Fehler ist also dadurch entstanden, daß bei einer Anordnung der Namen in drei zeilenweise zu lesenden Columnen, die auf zwei oder mehr Seiten verteilt waren, die eine die Völker 61. 62. 63 enthaltende Zeile, vermutlich am Ende einer Seite, übersehen und falsch nachgetragen wurde, wie nachstehendes Schema zeigt:

			16	17	18	64	65	66
			19	20	21	67	68	69
			22	23	24	70	71	72
			25	26	27			
			28	29	30			
			31	32	33			
			34	35	36			
			37	38	39			
			40	41	42			
			43	44	45			
1	2	3	46	47	48			
4	5	6	49	50	51			
7	8	9	52	53	54			
10	11	12	55	56	57			
13	14	15	58	59	60			
61	62	63						

Legt man nun abermals die ursprüngliche Bezifferung zugrunde und numeriert man danach die Namen im Matr. in ihrer jetzigen Reihenfolge, so erhält man folgende Reihe: 1. 2. 14. 61. 3. 39. 59. 4. 40. 60. 5. 15. 64. 65. 7. 62. 66. 67. 7. 63. 68. 69. 8. 70. 71. 72. 9. 17. 10. 16. 11. 18. 12. 19. 13. 20. 21. 43. 22. 44. 23. 45. 24. 46. 25. 47. 26. 48. 27. 49. 50. 28. 51. 29. 52. 30. 53. 31. 54. 32. 33. 55. 34. 56. 35. 57. 36. 37. 38. 58. Nr. 6, die Araber fehlen, dafür ist 7, die *Μαδιηναῖοι πρῶτοι καὶ δεύτεροι*, zerlegt und für zwei Völker gerechnet (vgl. dazu Hipp. 230. 231). Es fehlen ferner 41 und 42, somit enthält die Liste tatsächlich

Namen im lib. gen. I oben S. 101 ff im Text beigesetzte. Die drei verschobenen Völkernamen sind oben im Text mit 16. 17. 18, in der Beilage mit 61. 62. 63 bezeichnet, infolgedessen verschieben sich auch die auf 15 folgenden Zahlen entsprechend.

nur 70 Namen. Da jedoch Hipp. 198 φυλαὶ οβ̄ ankündigt und überdies der Barb. sowohl als lib. gen. I beide Namen enthalten, so sind die Namen 41 u. 42 im Matr. nur ausgefallen und an ihren Stellen zu ergänzen.

Ein Blick auf die obige Zahlenreihe und deren regelmäßige Sprünge in den Ziffern lehrt, daß den Verschiebungen, die der Matr. zeigt, gleichfalls eine Regel zugrunde liegen muß. Da ferner 61. 62. 63, wie in der vulgären Überlieferung (Barb. usw.), vom Ende an den Anfang verschoben sind, so folgt, daß der in der vulgären Überlieferung vorhandene Fehler zu den Voraussetzungen des viel ärgeren Durcheinanders im Matr. gehört; die Unordnung im Matr. ist also eine Verschlechterung der Unordnung in der Vulgata. Im Text des Hippolytos waren somit die Namen schon ursprünglich nicht mehr ganz correct, sondern ebenso angeordnet wie beim Barb. und im lib. gen. I.

Hoffentlich gelingt es den Bemühungen anderer, die Versehen genau festzustellen, die einer oder mehrere Schreiber begangen haben, so daß das Chaos im Matr. entstand. Als Behelf dafür gebe ich die Zahlen columnenweise so angeschrieben, daß deren zeilenweise Lesung den Ziffernsprüngen der obigen Reihe entspricht; allein das Bild der Vorlage, das so entsteht, läßt keine befriedigende Deutung zu. Statt zweimal 7 schreibe ich [6] und 7 und setze die beiden ausgefallenen Namen = [41] [42] ein (siehe umstehend).

Vielleicht wurde zunächst in zwei statt in drei Columnen geschrieben, weil aber das Format der Hs. nicht ausreichte, unten am Ende der Seite mit 36—58 abgebrochen und die restliche, 39—72 umfassende Namengruppe oben rechts auf derselben Seite, wo noch freier Raum war, eingetragen, so daß dann bei zeilenweisem Lesen der Columnen in die Mitte und ans Ende gehörige Namen an den Anfang der Liste gerieten. Ein ganz ähnlicher, aber schon in ein sehr frühes Stadium der Überlieferung fallender Vorgang bewirkte eine gleichartige Verschiebung in dem chamitischen Inselkatalog und dem Verzeichnis der nördlichen Küstenländer Chams des Papyrus Goleniščev (Denkschr. d. Wiener Akademie Bd. 51, S. 97ff).

1						
2	14	61				
3			39	59		
4			40	60		
5	15		[41]	64	65	
[6]		62	[42]	66	67	
7		63		68	69	
8				70	71	72
9	17					
10	16					
11	18					
12	19					
13	20					
	21		43			
	22		44			
	23		45			
	24		46			
	25		47			
	26		48			
	27		49	50		
	28		51			
	29		52			
	30		53			
	31		54			
	32	33	55			
	34		56			
	35		57			
	36	37 38	58			

3. Die Chronik des Hippolytos.

Über die Chronik des Hippolytos liegen nur wenige directe Angaben vor. Auf der 1551 im Cömeterium an der via Tiburtina gefundenen Statue, einem Werke noch des 3. Jahrhunderts, befindet sich an den Seitenflächen der Kathedra, auf der die Gestalt sitzt, eine Ostertafel eingetragen. Auf der abgerundeten schmalen Fläche, die die linke Seite des Sessels mit der Rückwand verbindet, steht ein Verzeichnis der Schriften des Hippo-

lytos, dessen Anfang mit dem fehlenden Oberteil des Sitzbildes verloren gegangen ist[1]. Unter den erhaltenen Büchertiteln liest man Z. 12 *Χρονικῶν*, wozu *βίβλος* zu denken ist. Damit ist in authentischester Weise beglaubigt, daß Hippolytos neben der *ἀπόδειξις χρόνων τοῦ Πάσχα* und dem zum Zwecke der Osterberechnung auf der Kathedra der Statue aufgezeichneten *πίναξ* ein als *Χρονικά* oder *χρονικῶν βίβλος* bezeichnetes Werk verfaßt hat.

Auf dieses Werk nimmt er nur einmal in der Schrift *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* X 30 (p. 532, 48) Bezug. Dies scheint zunächst auffällig, weil Hippolytos in seinen theologischen Schriften sich häufig auf ältere seiner Arbeiten zu beziehen pflegt; da sich aber erweisen wird, daß die Chronik zu seinen spätesten Arbeiten gehört, so erscheint dieses einzige Citat ganz begreiflich. An dieser Stelle heißt es am Ende einer chronologischen Übersicht der Patriarchengeschichte, die den Angaben der libri generationis und des Barbarus vollkommen entspricht, nach einer kleinen Textlücke, in der von der Völkerzerstreuung die Rede war: *ἦσαν δὲ οὗτοι οβ ἔθνη, ὧν καὶ τὰ ὀνόματα ἐκτεθείμεθα ἐν ἑτέραις βίβλοις, μηδὲ τοῦτο παραλιπόντες κατὰ τόπον, βουλόμενοι τοῖς φιλομαθέσιν ἐπιδεικνύναι, ἣν ἔχομεν στοργὴν περὶ τὸ θεῖον τήν τε ἀδίκαστον γνῶσιν, ἣν ἐν πόνοις κεκτήμεθα περὶ τὴν ἀλήθειαν.* Damit ist die in der Chronik enthaltene Liste der 72 Völker (Hipp. c. 200 oben S. 100) gemeint. Dies geht, von der sachlichen Entsprechung zwischen Citat und citierter Stelle abgesehen, auch daraus hervor, daß durch die Erwähnung der *φιλομαθεῖς* und der *ἀδίκαστος ἐν πόνοις κεκτημένη γνῶσις περὶ τὴν ἀλήθειαν* hier genau dieselben Gedanken mit ähnlichen Wendungen wieder aufgenommen werden, die sich in der Chronik sowohl im Proömium als auch in den Übergangsformeln zwischen den einzelnen Abschnitten ausgesprochen finden[2].

---

1) Die Literatur über diese Inschrift vgl. bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literat. I 606 ff.

2) Harnacks jüngst (a. a. O. II, 2, 236) verstärkt geäußerte Zweifel, ob diese Stelle wirklich auf die Chronik zu beziehen sei, vermag ich so wenig zu teilen, als dessen Annahme einer zweimaligen Publication der Chronik durch Hippolytos selber. Die Gründe gibt die folgende Darlegung über die Abfassungszeit der Chronik. Zu der Angabe des Hippo-

Alles, was darüber hinaus über die Chronik des Hippolytos festzustellen ist, entnehmen wir den beiden libri generationis und dem Barbarus [1]. Diese drei Lateiner liefern aber über ihre Vorlage genügend sichere Angaben; daran, daß sie Hippolytos benutzten, konnte schon bisher kein Zweifel bestehen, und diese Tatsache ist jetzt durch den Text im Matritensis lediglich bestätigt worden. Was sie bieten, darf also zu Feststellungen über die Chronik benutzt werden.

Aus diesen Übersetzungen wurde zunächst von Mommsen die Abfassungszeit der Chronik auf die Jahre 235—238 bestimmt (Abhdlg. d. kgl. sächs. Ges. d. W. II S. 587 ff), weil das Kaiserverzeichnis des lib. gen. I mit dem letzten Jahre des Alexander Severus (März 234—März 235) abschließt und weil an mehreren Stellen die Jahressummen bis auf dieses Jahr gezogen werden (Chron. min. I, lib. gen. I c. 302, 314, 331, 398) [2]. Dieses Resultat stimmt vorzüglich dazu, daß die Ostertafel auf der Statue die Jahre 222—237 umfaßt; die Combination beider Tatsachen macht es also allein schon zweifellos, daß die im lib. gen. I

lytos über die 70 Turmbauer und 72 Sprachen vgl. oben S. 48 Anm. Über die übrigen in den Capiteln 30 und 31 des X. Buches *κατ. παρ. αἱρέσ.* enthaltenen Citate ist Beilage III zu vergleichen.

1) Harnack (a. a. O. II, 2, 236) rechnet zu den Fragmenten, die uns direct aus der Chronik des Hippolytos erhalten sind, auch das mit *καθὼς ἱστορεῖ Ἱππόλυτος ὁ ἐν ἁγίοις Ῥώμης ἐπίσκοπος* beginnende, in dem sogenannten *Χρονογραφεῖον σύντομον* (über dessen Entstehung Diekamp, Byz. Ztschr. IX 15 zu vergleichen ist) vorfindliche Citat. Dieses deckt sich aber vollständig mit dem Danielcommentar des Hippolytos I 2 ff (p. 4 der Berl. Ausg. Bd. I) und ist daher, wie Bonwetsch (Vorbemerkungen zum Danielcommentar p. VII u. XVII ebenda) bemerkte, aus diesem und nicht aus der Chronik entnommen. Wenn also im *Χρον. συντ.* (Schöne, Euseb. I. App. p. 65) der Abschnitt, der dieses Citat enthält, mit den Worten: *ὑπόμνησις ἐκ τῆς Ἰωσήπου ἀρχαιολογίας καὶ ἐκ τῶν χρονικῶν Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης κτλ.* eingeleitet wird, so liegt in der Berufung auf die Chronik ein leicht begreifliches Versehen vor, da Hippolytos von Iosia und seinen Söhnen im Danielcommentar wie in der Chronik (vgl. Mommsen, chron. min. I p. 126) gehandelt hatte.

2) Genau 100 Jahre nach ihrer Abfassung wurde also die Chronik des Hippolytos von einem Chronisten bis 334 fortgesetzt, dessen Arbeit als 9. Stück in die Sammlung des Chronographen von 354 aufgenommen wurde; dies ist der sogenannte lib. gen. II.

übersetzte griechische Chronik eben die des Hippolytos ist. Dazu kommt, daß in beiden libri generationis die Geburt Christi auf das Jahr 5500 der Welt angesetzt wird; diese von Sextus Julius Africanus aufgebrachte Rechnung befolgte aber nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Synkellos (p. 597 ed. Bonn.) auch Hippolytos. Africanus selbst ist überdies als Quelle der libri generationis deshalb ausgeschlossen, da seine Chronographie schon, sei es mit dem Tode des Macrinus, sei es mit der Regierung des Heliogabal, 218—222, endete (vgl. Berendts, Texte u. Unters. XXVI, 3. H. 77). Hinzu kommt, daß wiederum nach einem Citat beim Synkellos (p. 414 ed. Bonn.) Hippolytos in seiner Chronik dem Joachim, dem Sohne Joachims drei Jahre und nicht wie alle anderen Chronographen drei Monate gab. Dieselbe Rechnung findet sich aber sowohl im lib. gen. I (Chron. min. I. p. 126) als auch beim Barbarus. Ferner rechnete Hippolytos für die Perserherrschaft 245 Jahre (*εἰς τὸν Δανιήλ* II 12, p. 68 der Berl. Ausg., vgl. oben die Anm. zu Hippolytos c. 52); dieselbe Summe kehrt ebenfalls im lib. gen. I (a. a. O. p. 130) wieder. Endlich stimmen die Paschaabstände auf der Ostertafel der Statue mit den in beiden lib. gen. enthaltenen Angaben über die Paschafeiern vollständig überein, wenn nur einige notwendige Verbesserungen der in den Handschriften schlecht überlieferten Zahlen vorgenommen werden (Krusch, Neues Archiv VII 457 ff; H. Gelzer, Sext. Jul. Afric. II 3).

Nach alledem konnte es keinem Zweifel unterliegen, daß die gemeinsame Vorlage der libri generationis und des Barbarus eben die Chronik des Hippolytos war. Aus den Übereinstimmungen dieser drei Lateiner mit dem Texte des Matritensis und aus dem Umstand, daß manche ihrer Übersetzungsfehler erst durch diesen griechischen Text erklärlich werden, ergibt sich nunmehr, daß die in dieser Handschrift anonym überlieferte *συναγωγὴ χρόνων* eben der griechische Originaltext der Chronik des Hippolytos ist, für den also alles Giltigkeit hat, was aus den libri generationis und dem Barbarus über Abfassungszeit und Inhalt ihrer Vorlage gefolgert werden kann.

Die Abfassungszeit der Chronik läßt sich genauer bestimmen, als dies oben im Anschluß an Mommsen geschehen ist. Eine Chronik, in der, wie die Eingangsworte besagen, die Ereignisse *μέχρι τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας* dargestellt sind, muß in ihrer schließ-

lichen Fassung notwendig auf ein bestimmtes Jahr gestellt sein, das zugleich das Jahr ihrer Vollendung und Veröffentlichung ist. Die Chronik des Hippolytos ist in dieser Hinsicht nicht anders zu beurteilen als der Chronograph aus dem 10. Jahre des Antoninus, als das Chronikon vom Jahre 334, der Chronograph von 354 und so viele andere ähnliche Werke. Daraus ergibt sich als unverrückbare Grundlage aller folgenden Betrachtungen, daß die Chronik des Hippolytos, da das letzte Regierungsjahr des Alexander Severus vom März 234 bis zum März 235 läuft, im Jahre 234 geschrieben und spätestens zu Anfang des Jahres 235 veröffentlicht wurde[1].

Der Abschluß und die Veröffentlichung der Chronik fällt also in dasselbe Jahr 235, in welchem Hippolytos mit Pontianus von Maximinus Thrax nach Sardinien verbannt wurde: Severo et Quintiano cons.[2] Da Pontianus am 28. September 235 in

---

1) Nur unter dieser Voraussetzung konnte Hippolytos an den vier oben S. 142 aus dem lib. gen. I angeführten Stellen sagen: usque ad hunc annum, qui est XIII imperii Alexandri annus. Der Tod des Alexander Severus, dessen Regierungsdauer nach dem lib. gen. I (chr. min. I p. 138) 13 Jahre und 9 Tage betrug, fällt wahrscheinlich auf den 18. oder 19. März 235 (vgl. Rubensohn, Hermes XXV 340 ff, dessen Schlußfolgerung, die Chronik sei erst zwischen April und Oktober 235 niedergeschrieben, jedoch nicht zutrifft). Bei Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I 783 Anm. 3 wird irrtümlich als Todesjahr 234 angegeben. Sowohl die Angabe des lib. gen. I über die Regierungsdauer, die durch Lampridius Al. Sev. 60. 1 und Eutropius VIII 23 bestätigt wird, als auch die Münzen mit trib. pot. XIV (Cohen Al. Sev. 453, Alex. Sev. & Mamm. 16) wie die Inschriften CIL VI 2001, 2009 und die antedatierenden Papyri (Fayum towns 90, Amherst pap. 80) machen vielmehr zweifellos, daß das 13. Jahr des Alexander rund gerechnet gleich ist 234 p. Chr. Für die erste Veröffentlichung einer Chronik, die wiederholt usque ad hunc annum, qui est decimus tertius imperii Alexandri oder usque in hunc diem datiert, gilt aber dasselbe wie für unsere Kalender: sie muß in dem Jahr fertiggestellt und publiciert sein, auf das diese Rechnung paßt. Die Angabe, daß Alexander 13 Jahre und 9 Tage regiert habe, ist also entweder vom Verfasser oder einem anderen im März 235 hinzugefügt, als die Ermordung des Kaisers bekannt geworden war.

2) Die Stelle beim Chronographen von 354, Mommsen, chron. min. I. p. 74 ff und daraus entstellt im liber pontificalis; vgl. H. Achelis in diesen Unters. XVI 4. H. 29 ff. Die von Mommsen (Abhdlg. d. kgl. sächs. Ges. d. W. II S. 598) noch sehr zurückhaltend geäußerte Vermutung, daß diese Notiz, in der Hippolytos nur als presbyter neben dem episcopus Pontianus bezeichnet wird, geradezu aus dem Papstkatalog seiner Chronik

Sardinien auf die Würde eines Bischofs von Rom verzichtete und am 21. November d. J. Antheros sein Nachfolger wurde, so fällt die Verbannung beider spätestens in den Sommer 235. Zwischen dem Abschluß der Chronik und dem Beginn des sardinischen Exils liegt also jedenfalls ein gewisser Zeitraum, und es ist durchaus unnötig anzunehmen, Hippolytos habe seine Chronik erst im Exil vollendet und herausgegeben.

Durch diese Feststellung erledigen sich aber die chronologischen Schwierigkeiten, die bisher die oben S. 141 angeführte, ein Citat aus der Chronik enthaltende Stelle *κατ. πασ. αἱρέσ.* X 30 gemacht hatte. Sie gründeten sich auf die Annahme, daß die ganze Schrift gegen die Häresien einer frühen Zeit des literarischen Schaffens des Hippolytos angehöre, und ferner auf die Annahme, daß Hippolytos schon 235, spätestens 236 auf Sardinien gestorben sei. Daraus ergaben sich scheinbar unlösliche Widersprüche: die Chronik wäre in einem anscheinend viel früher als 235 geschriebenen Werke schon citiert worden. Noch unwahrscheinlicher schien es aber, die Abfassung der beiden umfangreichen Werke (gegen die Häresien und die Chronik) erst in die Zeit des sardinischen Exils zu verlegen. Deshalb gab man entweder die nächstliegende Auffassung der Stelle *κατ. πασ. αἱρ.* X 30 als Citat aus der Chronik preis, oder man suchte sie durch die Annahme zweier verschiedener Ausgaben der Chronik durch Hippolytos selbst zu retten. Diese Schwierigkeiten vermindern sich durch den Nachweis, daß die Chronik vor dem Beginn des sardinischen Exils schon veröffentlicht war, sehr erheblich; sie verschwinden deshalb ganz, weil der Tod des Hippolytos 235 oder 236 durchaus nicht feststeht.

Die gewöhnliche Annahme, daß die Deposition des Märtyrers gerade am 13. August 236 (Chronogr. v. J. 354, Mommsen, chron. min. I, p. 72) stattfand, ist, soweit die Jahreszahl in Betracht kommt, ganz willkürlich; der Tod und die Beisetzung am 13. August können ebensogut erst 237 oder 238 stattgefunden

---

stamme, ist von späteren Forschern öfter wie eine feststehende Tatsache wiederholt worden. So viel Selbstverleugnung braucht man dem Gegenpapst nicht zuzutrauen; seine Bezeichnung als Presbyter weist vielmehr auf officiell kirchliche Provenienz der Nachricht, die schon deshalb nicht aus der Chronik des Hippolytos stammen kann, weil diese, wie ich unten S. 156 ff zeigen werde, überhaupt keinen Papstkatalog enthielt.

haben; die auf der Statue eingetragene Ostertafel, die noch das Jahr 237 mit umfaßt, beweist allerdings nicht für dieses spätere Datum, spricht aber auch nicht dagegen. Starb aber Hippolytos erst im Jahre 237 oder noch später, so blieben ihm auf Sardinien für literarische Arbeiten mindestens zwei Jahre zur Verfügung.

Allein selbst wenn eine spätere Ansetzung seines Todes als 235 oder 236 nicht zutreffen sollte, für ein Citat aus der Chronik im X. Buche *κατ. πασ. αἱρέσ.* bleibt noch immer eine einleuchtende Erklärung übrig. Diese Schrift ist IX 12 (p. 462. 41) zufolge geschrieben nach dem Tode des Kallistus, 222 n. Chr.; sie enthält in den ersten neun Büchern keine Anspielung, die auf die Zeit nach 230 weisen würde (K. J. Neumann, Hippolytos von Rom S. 137 u. ö.). Es ist aber klar, daß die Indicien für die Abfassungszeit dieses umfangreichen Werkes, zudem nicht einmal des ersten, das Hippolytos über denselben Gegenstand verfaßt hat, anders beurteilt werden müssen, als die in der Chronik enthaltenen. Die *κατ. πασ. αἱρ.* vorkommenden chronologischen Indicien treffen immer nur für den Abschnitt zu, in dem sie sich finden und lehren nichts für das Jahr des Abschlusses und der Veröffentlichung. Nach den vorliegenden Anhaltspunkten ist daher das neunte Buch nach 222, das zehnte dagegen deshalb erst im Jahre 235 oder später geschrieben, weil X. 30 auf die spätestens zu Anfang des Jahres 235 veröffentlichte Chronik als ein schon fertig gestelltes und bekanntes Werk Bezug genommen wird. Diese Schlußfolgerung wird dadurch als richtig bestätigt, daß Anhaltspunkte vorliegen, die beweisen, daß das zehnte Buch *κατ. πασ. αἱρ.* erst später von Hippolytos zu den vorhergehenden hinzugefügt wurde. Das zehnte Buch enthält nämlich eine mit den vorhergehenden Büchern durchaus nicht genau übereinstimmende, den Inhalt der Bücher II—IV übergehende Recapitulation und die Angabe der wahren Lehre. Auch die einleitenden Worte sprechen dafür, daß es ein späterer Nachtrag ist: *περὶ οὗ εἰ καὶ πλειστάκις ἀποδείξεις ἐποιήσαμεν καὶ ἱκανῶς τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα ἀφθόνως τοῖς βουλομένοις ἐπεδείξαμεν, ἀλλά γε καὶ νῦν οὐκ ἄλογον ἐκρίναμεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς Ἕλλησι δεδοκημένοις καὶ αἱρετικοῖς ὡσεὶ κορωνίδα τῶν βίβλων ἐπενέγκαι ταύτην τὴν ἀπόδειξιν διὰ τῆς δεκάτης βίβλου* (p. 496). Durch die Hinzufügung dieses Buches im Jahre 235 oder in einem der folgenden wurde also das Werk erst

zum Abschluß gebracht. Dieser Abschluß erfolgte nach dem, was eben über die Abfassungszeit der Chronik festgestellt wurde, schwerlich noch vor der Verbannung in Rom, sondern erst auf Sardinien. Es liegt also kein Grund vor, gegen den klaren Wortlaut der Stelle zu bestreiten, daß mit dem Citat *κατ. παθ. αἱρ.* X 30 die Chronik gemeint sei. Damit fällt aber auch die auf dieselben irrigen Annahmen gegründete Ansicht K. Fricks, daß im lib. gen. I nicht die Chronik selbst, sondern eine spätere Bearbeitung des beträchtlich früher geschriebenen Werkes vorliege, das erst der Bearbeiter bis auf das letzte Jahr des Alexander Severus fortgesetzt haben soll.

Der griechische Text ermöglicht ferner im Zusammenhalt mit den drei lateinischen Übersetzungen auch über Inhalt und Umfang der Chronik Genaueres zu ermitteln.

Soweit ein Vergleich mit den drei Übersetzungen möglich ist, zeigt sich, daß der Alexandriner, den der Barbarus übersetzte, den Wortlaut der Chronik überall, wo er ihr allein folgte, so gut wie nicht geändert hat und daß er auch keine Zusätze machte. Die beiden Lateiner dagegen kürzten, der Verfasser des lib. gen. I weniger, der des lib. gen. II energischer, auch fügten sie einiges hinzu; die eingreifenderen Änderungen, die sie vornahmen, bezweckten, Widersprüche zwischen Hippolytos und der Bibel zu beseitigen. Für jenen Teil der Chronik, der jetzt im Original wieder vorliegt, trifft also vollständig zu, was Mommsen (Abhandlungen der kgl. sächs. Ges. d. W. II 596 Anm.) schon 1850 bemerkt hatte, daß die libri generationis das Werk des Hippolytos ziemlich treu wiedergeben. Von einer Epitomierung des Werkes, wie Mommsen später (Chron. min. I p. 86) das Verhältnis bezeichnete, kann höchstens beim lib. gen. II die Rede sein.

Was jedoch von dem Anfang gilt, braucht für die auf den Diamerismos folgenden Teile der Chronik, für die das Original fehlt, nicht ebenfalls zu gelten. Gegen Ende ihrer Arbeit können die Übersetzer ermüdet sein und daher stärker gekürzt haben; möglich ist aber auch, daß Hippolytos selbst nach der sehr breiten Behandlung des Diamerismos, die eine Besonderheit seiner Chronik bildete (oben S. 20), sich kürzer faßte, und daß die folgenden Abschnitte seiner Chronik nicht viel ausführlicher waren, als im lib. gen. I. Für die künftige Ausgabe der Chronik wird die Entscheidung dieser Alternative von Wichtigkeit sein, hier genügt

es, an einigen Beispielen zu zeigen, nach welcher Richtung sie im allgemeinen zu treffen ist. Der Barbarus wird auch in den späteren Abschnitten für die Reconstruction der Chronik des Hippolytos deshalb als das wichtigste Hilfsmittel zu benutzen sein, weil der Matritensis dessen alexandrinische Vorlage als die treueste Wiedergabe der Chronik erwiesen hat[1]. Da Mommsen nicht die Chronik des Hippolytos reconstruieren, sondern die libri generationis edieren wollte, so beendete er (Chron. min. I p. 129) mit: princeps autem sacerdotum erat Hiesus filius Josedec die Anführung der Parallelstellen aus dem Barbarus (Chron. Alex.) und bemerkte, daß er das bei dem Alexandriner Folgende deshalb nicht aufgenommen habe, weil es dem liber generationis nur wenig entspreche. Dies trifft nicht vollständig zu. Auch in den folgenden Partien ist beim Barbarus erweislich noch sehr viel hippolytisches Gut enthalten, ja ich bin sogar der Ansicht, daß bis dahin, wo die alexandrinische Fastenchronik beginnt (Schöne p. 225. Frick p. 330), mittels deren der alexandrinische Chronist den bis auf Anastasius vervollständigten Kaiserkatalog des Hippolytos fortsetzte, das meiste aus Hippolytos stammt. Dies im einzelnen zu besprechen, ist hier nicht der Ort. Ich beschränke mich auf folgende Bemerkungen.

Während die libri generationis (chron. min. p. 137) nur ein dürres Gerippe der reges Macedonum von Alexander bis Kleopatra geben, ist dieses Verzeichnis beim Barbarus (Schöne p. 211ff; Frick p. 276ff) ausführlicher gehalten und mit chronikalischen Notizen, besonders Synchronismen aus der jüdischen Geschichte, ausgestattet. Diesem ersten Verzeichnis folgt aber noch eine zweite, kürzere Fassung derselben Ptolemäerliste bis Kleopatra (Schöne p. 222; Frick p. 320) und dieser erst die Liste der Hohenpriester. Der Alexandriner entnahm also aus zwei verschiedenen Quellen, einer ausführlicheren und einer kürzeren, dieselbe Liste zweimal[2]; die ausführlichere dieser bei-

1) Auf Hippolytos als Quelle des von dem Barbarus übersetzten Alexandriners hatte nach Mommsen besonders E. Schwartz (Abhdlgn. d. kgl. Ges. d. W. in Gött. Bd. 40 S. 54) nachdrücklich hingewiesen.

2) Solche doppelte Listen, die die Benutzung mehrerer Quellen verraten, von denen eine immer Hippolytos gewesen sein kann, finden sich öfter: die albanisch-römischen Könige (Schöne p. 199, 219; Frick p. 242, 302), die Nachfolger des Julius Cäsar (Schöne p. 225; Frick p. 324, 330).

den Quellen ist die Chronik des Hippolytos, denn am Ende der ersten Liste, nach der Summierung der Jahre von Adam bis zum Tod der Kleopatra (Schöne p. 212; Frick p. 280) folgt die Bemerkung: et ultra rex non est in Aegypto factus usque in hodiernum diem, die des Hippolytos *μέχρι τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας* wiedergibt. Unmittelbar darauf folgt ferner eine ganz unzweifelhaft abermals Hippolytos entlehnte Übergangsbemerkung, wie sie im Matritensis sich öfter finden, wenn etwas Neues, vorher noch nicht Angekündigtes eingefügt werden soll. Hier sind es die Assiriorum regna et tempora, deren Aufzählung in den Capitelüberschriften zwar fehlt, die aber augenscheinlich dennoch, wie so manches andere, vorkamen. Diese Übergangsbemerkung lautet: Et quia minus sunt in Christianorum et Ebreorum libris istos qui foris sunt gentium scripta temporum, necessitate compulsus praeuidi exquaerere et coniungere qui apud nos sunt et quos in chronica deos et iroes vocatos reges et quae ab eis historialiter acta sunt tradere his in divino verbo, incipiens a diebus protopatoris Abraham et Isaac et Jacob patriarcharum et Moyse et qui post eos iudices facti sunt in Israhel et prophetarum singillatim regna recensare cunctatim, ut nobis per omnium scribturarum eorum unitum sit regnum[1]. Es kann sein, daß diese Übergangsbemerkung bei dem Alexandriner nicht mehr an der ursprünglichen Stelle sich befindet, denn nach ihrem Inhalt würde man erwarten, sie vor dem Verzeichnis der Richter und Propheten (Momms. chron. min. I. p. 115, 133) zu lesen; aus Hippolytos stammt sie aber jedenfalls[2].

---

1) Ebenso stammt aus Hippolytos die zwischen den römischen und den jüdischen Königen überleitende Bemerkung (Schöne p. 200; Frick p. 244): Ecce nunc manifestavimus quidem aedificationes Romanorum et quomodo quos annos regnaverunt. Necesse enim est ad historiam currere chronographum (vgl. oben Hipp. c. 43, S. 44) per Ebreorum regna, quis et clarior manifestat tempora singillatim et annos secundum ordinem, wozu oben S. 132 die Stellen Chron. Alex. c. 210 und lib. gen. I. 227, sowie (Schöne p. 225; Frick p. 330) Ecce quidem manifestavimus veraciter omnium potestatem regum. Volumus praecurrere qu o)d ad Romanorum pertinet imperium als verwandt zu vergleichen sind. Auch die beim Barbarus häufig vorkommende Wendung usque in hodiernum diem stammt aus Hippolytos.

2) Der auf diese Bemerkung folgende Abschnitt enthält allerdings vieles, was auf Africanus als letzte Quelle zurückgeht; dies kann ebenso-

Daraus folgt, daß die Chronik des Hippolytos außer dem Stadiasmos in ihren späteren Partien noch andere Abschnitte enthielt, die uns weder in den Inhaltsverzeichnissen, noch im Texte der libri generationis erhalten sind. Sie war also in ihren späteren, mit dem Matritensis nicht mehr vergleichbaren Abschnitten jedenfalls ausführlicher als die beiden libri generationis, die weder die chronikalischen Notizen in der Ptolemäerliste noch die angeführte Übergangsbemerkung enthalten. Die Verfasser der beiden libri generationis haben somit ihre Vorlage in den auf den Diamerismos folgenden Abschnitten stärker gekürzt als vorher. Wenn also auch Hippolytos dem Diamerismos einen verhältnismäßig breiten Raum in seiner Chronik einräumte und deren erster Teil an Umfang die folgenden Abschnitte übertroffen haben wird, so bestand dennoch der Rest keineswegs nur aus so dürren Namenslisten, wie wir sie bei den beiden Lateinern lesen. In diesen letzten Abschnitten darf also die Tätigkeit dieser beiden Übersetzer als die von Epitomatoren bezeichnet werden; für den Anfang des Werkes gilt dies nicht, wenigstens nicht im gleichen Maße.

Dennoch glaube ich nicht, daß die Ansicht mancher Forscher zutrifft, die Chronik des Hippolytos sei ein gelehrtes und viel selbständige Forschung enthaltendes, sehr umfangreiches Werk gewesen. Hippolytos erweist sich vielmehr auch in der Chronik vor allem als ein Compilator[1], der noch dazu keineswegs sehr viele Quellen benutzte und selbständig verarbeitete, wenn er auch beträchtlich höher steht als manche der späteren Chronisten. Das Fundament seines chronologischen Systems: Christi Geburt

---

wohl direct wie durch Vermittlung des Hippolytos, der Africanus bearbeitete, zur Kenntnis des Alexandriners gekommen sein; die Übergangsbemerkung stammt aber keinesfalls aus Africanus, da dieser gewiß nicht genau denselben Stil schrieb wie Hippolytos. Gelzer (Sext. Iul. Afr. II 316) hat also die Bestandteile des Barbarus nicht richtig geschieden, wenn er von einem ersten «eine Weltchronik bis Kleopatra» enthaltenden Teile spricht, mit dem zwei andre Stücke verbunden worden seien.

1) Diels zeigt in den Doxographi Graeci, Berlin 1870, daß auch das erste Buch *κατὰ πασ. αἱρέσ.* eine Compilation aus nur zwei Schriften: einer *διαδοχὴ φιλοσόφων* und einer Sammlung von *δόξαι* darstellt. Beide sind ebenfalls den Schulbüchern zuzuzählen.

im Weltjahr 5500 entnahm er dem Africanus, den er auch sonst benutzte, freilich nicht bloß ausschrieb, sondern auch eigene Wege gehend verwertete[1]. Die ausführliche Darstellung des Diamerismos scheint aber zunächst sein eigenstes Werk zu sein, weil ihm Africanus dafür kein Vorbild bot; gerade dieser Abschnitt, der Neues und einen spröden Stoff, wie es scheint, zum erstenmal in übersichtlicher Fassung bot, war deshalb für die späteren Chroniken maßgebend und wurde immer wieder benutzt. Gleichwohl ist auch der Diamerismos keine originale Schöpfung. Denn auch in der Bearbeitung dieses Gegenstandes waren H. schon jüdisch-hellenistische Autoren vorangegangen, die die Nachrichten der Bibel mit denen der antiken Profangeographie zu einem Ganzen verbunden hatten[2]. Ihre Hauptquellen bildeten dabei

---

1) Auf die von A. v. Gutschmid (Kl. Schr. I. 413 ff) behandelte Frage über das Verhältnis der Chronik des Hippolytos zu der des Sextus Iulius Africanus kann im einzelnen hier nicht eingegangen werden; dazu fehlt vorläufig die erforderliche Grundlage: die von H. Gelzer vorbereitete Ausgabe des Africanus. Sicher ist aber, daß der Diamerismos bei Africanus ganz kurz abgetan war und daß dessen ausführliche Behandlung eine Besonderheit der Chronik des Hippolytos bildete (vgl. oben Hipp. c. 43). Müllenhoffs Ansicht (Deutsche Altertumskunde III 268 ff), daß der Diamerismos aus der Chronik des S. J. Africanus stamme, ist durch A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 235 ff; vgl. Momms. chron. min. I p. 87) widerlegt. Aber auch in der eigentlichen Chronographie ging Hippolytos trotz der Benutzung des Africanus vielfach seine eigenen Wege, wie ebenfalls A. v. Gutschmid (a. a. O. vgl. Mommsen ebenda p. 86 Anm. 4) gezeigt hat.

2) Die ersten Arbeiten dieser Art entstanden in jüdisch-hellenistischen Kreisen: Malchus oder Kleodemus wird als Verfasser einer solchen Schrift genannt (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II 737). Erhalten ist uns davon nur das sogenannte Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, die jedoch mit dem Diamerismos des Hippolytos keine Berührung zeigt, und ein kurz gefaßter Abschnitt bei Iosephus Antiqu. Iud. I. 6. Auch Iosephus hat mit dem Diamerismos des Hippolytos nicht viel gemeinsam; gleichwohl kann nicht bezweifelt werden, daß die christlichen Exegeten und Chronographen mit dem griechischen alten Testament auch Bearbeitungen des Diamerismos aus der jüdisch-hellenistischen Literatur herübergenommen haben. — Ganz unabhängig vom Diamerismos des Hippolytos ist nur Epiphanios von Kypros im *Ἀγκυρωτός* und *κατὰ αἱρέσεων* (vgl. Abschnitt 4); alle anderen erhaltenen christlichen Versionen gehen direct oder indirect auf die Chronik des H. zurück.

neben der Bibel die antiken Schulbücher; aus solchen scheint auch Hippolytos selbst noch einiges entnommen und hinzugefügt zu haben, so z. B. das Berge- und Flüsseverzeichnis[1]. In den Diamerismos fügte er ferner selbst das wertvolle und interessante Schiffahrtsbuch des mittelländischen Meeres ein — eine wahrscheinlich in Ägypten entstandene, jedenfalls im griechischen Osten redigierte Schrift —; er beweist dadurch ein anerkennenswertes Streben, den φιλομαθεῖς verschiedenartiges profanes Material zugänglich zu machen[2]. In den späteren, aus dem Matritensis nicht mehr zu controllierenden Abschnitten der Chronik benutzte Hippolytos ferner, wie Frick (chron. min. praef. p. I ff) zeigte, die Stromateis des Clemens von Alexandrien entweder direct, oder aber die übereinstimmenden Abschnitte des Clemens und Hippolytos gehen, wie Harnack vermutete, auf dieselbe ältere Quelle zurück. Im ganzen kann also auch des Hippolytos der Vermittlung einer «allgemeinen historischen Bildung» auf christlicher Grundlage dienende Chronik nicht wesentlich höher eingeschätzt werden als des Josepos ὑπομνηστικὸν βιβλίον; Gelzers Urteil trifft zu: gelehrte Synchronistik, wie wir sie bei Africanus finden, war nicht Sache des Hippolytos (Sext. Jul. Afr. II 15). Turmhoch erhebt sich über die Buchfabrikation des schreibseligen[3] und lehrhaften Hippolytos die Chronik des gelehrten Forschers Eusebios.

---

1) Vgl. die von Diels (oben S. 122, 124 Anm.) veröffentlichten Laterculi Alexandrini und unten Abschnitt 4.

2) A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 604) charakterisiert den Diamerismos richtig durch die Bemerkung, daß sich an die biblische Grundlage zahlreiche geographische Bruchstücke des classischen Altertums wie Kristalle an einen Kern angesetzt haben. Dieser Proceß begann schon in vorchristlicher Zeit: etwa damals, als Manetho und Berossos die orientalischen Überlieferungen bearbeiteten, suchten hellenisierte Juden auch die Bibel für griechische Leser mundgerecht zu machen; zu Hippolytos' Zeit ging er noch fort, fand aber bald nach dem Erscheinen von dessen Chronik mit dem Ende des selbständigen wissenschaftlichen Arbeitens in christlichen Kreisen seinen Abschluß.

3) Diese Eigentümlichkeit des Hippolytos ist durch den Matritensis, mit seinen in die ursprüngliche Disposition immer wieder Neues einschachtelnden Abschnitten, nur bestätigt worden. Schon Volkmar (Die Quellen der Ketzergesch. bis zum Nicänum, I. Hippolytos und die römischen Zeitgenossen. Zürich 1855, S. 94) charakterisiert diese Art des Hipp.,

Wenn man die Entwickelung der christlichen Chronikenliteratur vom 3. bis zum 5. Jahrhundert überschaut, so zeigt sich im lateinischen Westen wie im griechischen Osten dieselbe Erscheinung: von einem an sich schon ausgiebigen Glauben an das geschriebene Wort und dessen hergebrachte Exegese vollzieht sich die Entwicklung unter dem Einfluß einer stets starrer werdenden Orthodoxie zum stumpfen Buchstabenglauben hin. K. J. Neumann (Hippolytos von Rom S. 134) hat gezeigt, daß schon Irenäus und Hippolytos die Ansicht vertreten, in Glaubenssachen habe Rom den Anspruch auf den Primat. Um so schlimmer war es, daß in der römischen Gemeinde Streitigkeiten ausbrachen, die zum Schisma führten. Mit dem Schuster Theodotos und dem ersten Gegenpapst Natalis waren allerdings Zephyrinus und sein Anhang schnell fertig geworden. Hartnäckiger und bedeutsamer war der 18 Jahre dauernde Zwist (217—235) zwischen Hippolytos und den drei Päpsten Kallistus, Urbanus und Pontianus; erst die Verfolgung durch Maximinus und die Verbannung beider Häupter, des Hippolytos und des Pontianus, nach Sardinien machte ihm ein Ende. An dem Werke der Ketzerbestreitung in Wort und Schrift hatte Hippolytos redlich mitgewirkt, bevor er mit Kallistus über christologische Fragen und über solche der Kirchendisciplin in Konflikt geriet, Kallistus wegen seiner Laxheit und Weltlichkeit verketzerte und sich für den wahren Bischof von Rom und für den Verkünder der wahren Lehre erklärte, ohne jedoch damit durchzudringen. Der Bibel gegenüber wahrte sich jedoch Hippolytos, wie die Chronik zeigt, immerhin eine, wenn auch maßvolle Freiheit, wenigstens soweit die Angaben der

---

die ihm aus den Philosophumena (*κατ. πασ. αἱρ.*) entgegengetreten war, vortrefflich: «Es genügt Hippolytos nicht, einen Index schon vor jedem Buch zu geben, sondern er muß, ehe er zur positiven Darstellung der Wahrheit kommt, noch einmal in einem besonderen Buch (X) eine Übersicht der Bücher geben, zum drittenmal X 5 dasselbe sagen, was eine bloße Wiederholung von IX 31 ist; er kann schon Gesagtes nicht oft genug wiederholen, er ist ein Vielschreiber, der sich auf *ἕτεραι βίβλοι* und schon *πλειστάκις* Gesagtes immer wieder zurückbezieht». Dagegen ist Volkmars Deutung von *ἐν ἑτέραις βίβλοις* X 30 teils auf die Schrift *περὶ τοῦ παντός*, teils auf das exegetische Werk *εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον* falsch; Hippolytos bezieht sich damit, wie oben S. 141ff gezeigt wurde, auf die Chronik.

Genesis über die Völkerzerstreuung in Betracht kommen. Ob Kallistus und sein Anhang dem sonst so strengen Hippolytos diese Freiheit zum Vorwurf machten, wissen wir nicht; sicher ist, daß die meisten Späteren, die seine Chronik benutzten, deren Angaben mit denen des Alten Testaments in bessere Übereinstimmung zu bringen suchten. Diesem Zweck dienen die einzigen nennenswerten Änderungen seiner beiden lateinischen Übersetzer, des vor 334 tätigen, der im lib. gen. II erhalten ist, und des vor 460 (vgl. A. v. Gutschmid, Kl. Schr. V 620) schreibenden, der im liber generationis I vorliegt. Daher galt Hippolytos nach seinem Tode in der officiellen römischen Kirche allerdings als Märtyrer und Heiliger, aber seine Ansprüche als schismatischer Papst wurden geflissentlich ignoriert, er wird absichtlich nur als schlichter Presbyter bezeichnet (Chronogr. von 354 a. a. O.) und auch als Kirchenlehrer hatte deshalb sein Name im Westen keinen Klang; seine Chronik wird zwar benutzt, geht aber nicht unter seinem Namen.

Nicht viel anders erging es wenig später im Orient einem weit bedeutenderen Manne, Eusebios. Um der sehr maßvollen Freiheit willen, die er sich der Bibel gegenüber gewahrt hatte, wurde er verketzert, und Machwerke wie die der beiden alexandrinischen Mönche Panodoros und Annianos konnten seiner gelehrten Arbeit den Rang ablaufen, weil sie, wie der Synkellos (p. 62 ed. Bonn.) rühmend hervorhebt, mit der Schrift und den heiligen Vätern genauer übereinstimmten als der im Verdachte mangelhafter Rechtgläubigkeit stehende Eusebios. Diese Beurteilung des Eusebios im Osten hängt mit ähnlichen kirchlichen Bestrebungen im Orient zusammen. Auch die alexandrinische Kirche stützte, zuerst durch ihre Bischöfe Athanasios und Petros, Roms Ansehen in geistlichen Dingen, dann aber gewann hier vollends jene Richtung die Herrschaft, die durch den Serapeionzerstörer Theophilos verkörpert wird. Dieser warb als literarischen Bundesgenossen für das Werk der Ketzer- und Heidenbestreitung, das er selbst in Ägypten mit roher Faust durchführte, den alten Epiphanios von Kypros. In den Augen dieser Orthodoxen konnte Eusebios nichts mehr gelten.

Wenn gleichwohl auch noch später hier und da ein Verstoß gegen das Wort des Kanons vorkommt, so ist dies nicht Toleranz, sondern es ist lediglich der Unverstand mangelnder Bildung, der

solche Verbrechen unbeanstandet läßt. Ein Alexandriner (die Vorlage des Barb.) schrieb bald nach 412 dem Hippolytos noch manches mit dem Alten Testament Unvereinbare gewissenhaft nach. Allein er benutzte in seiner Chronik auch das Evangelium des Jacobus und erregte damit anscheinend bei seinen Zeitgenossen Anstand. Denn einer von diesen, der anonyme Verfasser jener alexandrinischen Chronik, deren Fragmente im Papyrus Golenišcev erhalten sind, ersetzte geflissentlich alle Stellen aus dem Protevangelium des Jacobus durch die entsprechenden aus dem kanonischen Lukas (Denkschr. d. Wiener Akad. Bd. 51 S. 78 ff). Im griechischen Orient lebte jedoch Hippolytos lange als gefeierter Lehrer der Kirche fort, seine Werke wurden häufig citiert und öfter benutzt, ins Armenische übersetzt und durch Vermittlung der Alexandriner und Antiochener auch in die syrischen Chroniken aufgenommen. Die Byzantiner, der Osterchronist und der Synkellos, benutzten ihn noch durch Vermittlung der Alexandriner und sie citieren auch seine theologischen Werke. Im 7. oder 8. Jhdt. wurde seine Chronik stark verkürzt und auch in dieser Fassung später noch viel benutzt (vgl. Taf. V). So erhielt sich von diesem Werke nur eine einzige, noch dazu verstümmelte griechische Handschrift, die zudem nicht einmal den Namen des Verfassers trägt.

Die erwähnte, bald nach 412 in Alexandrien mit ausgiebiger Benutzung des Hippolytos entstandene Chronik wurde im 7. oder 8. Jahrhundert in Frankreich ins Lateinische übersetzt. Der Übersetzer nahm an deren Widersprüchen mit dem Alten Testament und an der Benutzung eines Apokryphons keinen Anstoß, wie die Verfasser der libri generationis getan hatten. Dazu fehlte dem «Barbarus» das Urteilsvermögen; er schätzte seine aus Ägypten stammende Vorlage nicht um des Inhaltes, sondern um der rohen Miniaturen willen, durch die nach ägyptischem Brauch in Alexandrien die Weltchronik zum Bilderbuch für die Klöster und wohl auch für das Volk gestaltet worden war. Gewissenhaft ließ deshalb der Barbarus alle Stellen frei, an denen die Vorlage Bilder enthielt. Der Parisinus, der sein Werk enthält, ist das späteste Beispiel literarischen Fortwirkens der Chronik des Hippolytos im Westen; von einer Hand des ausgehenden 10. Jahrhunderts wird diese Chronik gleich irrig dem Georgius Ambionensis oder Victor dem Bischof von Tours

zugeschrieben, die libri generationis dagegen gehen in den Handschriften unter den Namen des Origenes oder Orosius[1]. So kam der Verfasser der überall zugrunde liegenden Chronik gänzlich in Vergessenheit, obwohl sein Werk, wie im folgenden Abschnitt genauer dargetan wird, so nachhaltig wie kaum ein zweites im Osten und Westen auf die Chronikenliteratur gewirkt hat —.

Die Ausgabe des griechischen Textes der Chronik des Hippolytos ist nicht der Platz, um alle auf sie bezüglichen, jetzt wieder in Fluß gebrachten Fragen zu erörtern. Aber auf eine Einzelheit hinzuweisen, will ich schließlich doch nicht versäumen: der Matritensis, dessen vorzügliche Überlieferung des Textes zweifellos ist, entscheidet für die Ansicht, daß Hippolytos in der Chronik keinen Papstkatalog gab.

Mommsen hatte zuerst vermutet, daß der erste bis 231 reichende Teil des Papstverzeichnisses bei dem Chronographen von 354, der sogenannte Liberianische Katalog, aus der Chronik des Hippolytos herrühre. Dagegen hatte Döllinger (Hippolytos und Kallistus S. 67 ff) sachliche Bedenken erhoben und gezeigt, daß der Liberianus ursprünglich aus einer lateinischen und nicht aus einer griechischen Quelle stamme. Auch Krusch (Neues Archiv VII S. 469) war auf Grund äußerer, durch die Überlieferung der libri generationis und des sogenannten Fredegar gebotener Anhaltspunkte zu dem Schlusse gekommen, es sei mindestens zweifelhaft, ob Hippolytos seinem Compendium ein Papstverzeichnis beigegeben habe. Döllingers Gründe lassen auch die Anhänger von Mommsens und Lightfoots Darlegungen gelten (Harnack, Gesch. d. altchristl. Literat. II. 1 S. 151 ff); sie nehmen daher an, daß im Liberianus die Liste des Hippolytos in verschlechterter und interpolierter Fassung vorliege, daß sie einen sowohl Irenäus als Hippolytos fremden Fehler — einen Papst Cletus neben Anaclitus — enthalte.

Die Annahme, daß Hippolytos einen Papstkatalog bot, und die Vermutung, daß dieser mit dem Liberianus identisch sei, beruht auf der Angabe einer einzigen Handschrift des liber generationis I (oben c. 18a), derzufolge als letztes Capitel der

1) Die geflissentliche Ignorierung des Hippolytos als Kirchenlehrer im Westen ergibt sich auch daraus, daß seine theologischen Schriften nicht citiert werden.

Chronik in der Inhaltsübersicht angeführt wird: nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit. Die Angabe findet sich nur in dem von Mommsen in seiner Ausgabe überschätzten Berolinensis des lib. gen. I[1]. Keiner der anderen zahlreichen Zeugen weiß an dieser Stelle etwas von einem Papstkatalog. Bei Fredegar steht an derselben Stelle der Inhaltsübersicht statt episcoporum — emperm, also imperatorum, wozu allerdings der Ausdruck praefuit weniger gut paßt, worin aber das Ursprüngliche (das Kaiserverzeichnis als letztes Capitel) sich doch noch erkennbar erhalten hat. Ferner fehlt in dem Archetypus der Handschriften GC des lib. gen. I, dessen Wert durch den Vergleich mit dem Matritensis erheblich gestiegen ist, diese Notiz ganz, sie fehlt im Inhaltsverzeichnis des lib. gen. II; der Papstkatalog selbst fehlt aber auch in allen Handschriften der libri generationis im Texte. Hinzu kommt nun noch das Inhaltsverzeichnis im Matritensis, das diesen Abschnitt gleichfalls nicht erwähnt, sondern wie alle anderen Zeugen mit den römischen Kaisern schließt.

Aber auch der Ursprung der falschen Angabe des Berolinensis läßt sich erkennen. In dem Inhaltsverzeichnis des lib. gen. I fanden, wie die oben (S. 30 ff) gegebene Zusammenstellung lehrt, Verschiebungen statt. Die reges Macedonum und die imperatores wurden nach vorne verschoben und als Nr. 10 und 11 an die reges Persarum angeschlossen; infolgedessen endete nun das Inhaltsverzeichnis mit den nomina sacerdotum, woran also die Vorlage oder der Schreiber des Berolinensis aus Eigenem die christlichen Hohenpriester, die nomina episcoporum Romae, fügte, während im Archetypus von GC an derselben Stelle das dem Hippolytos ebenfalls fremde Verzeichnis der kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes eingeschoben wurde.

Da somit die Chronik des Hippolytos überhaupt keinen Papstkatalog enthielt, so kann auch der erste Teil des beim Chronographen von 354 eingelegten Papstverzeichnisses (Mommsen chron. min. I p. 73 ff.) nicht von ihm herrühren[2].

---

1) Bei Mommsen mit B, bei Frick mit M bezeichnet. Dieselbe Hs. meint Rubensohn (Hermes XXV, S. 343 Anm. 1) mit Cheltenh. 1895.

2) Man wolle dem nicht entgegenhalten, daß im Inhaltsverzeichnis, wie der Stadiasmos und die Assyriorum regna (oben S. 32 Anm., S. 149), so auch der Papstkatalog übergangen, im Text aber dennoch enthalten ge-

Beilage III. Hippolytos *κατ. παθ. αἱρ.* X 30, 31.

Hier sollen die in *κατ. παθ. αἱρέσ.* X 30, 31 enthaltenen Citate und die der Stelle zugrunde liegenden Berechnungen eingehender erörtert werden, um den oben S. 141ff. geführten Nachweis zu verstärken, daß Hippolytos X 30 die Chronik nicht nur citiert, sondern auch das ihr zugrunde liegende Zahlenschema als bekannt voraussetzt, und daß also die Chronik zur Zeit der Niederschrift dieser Stelle schon veröffentlicht gewesen sein muß.

Das Citat aus der Chronik ist nicht die einzige Bezugnahme auf ältere Arbeiten, die Hippolytos X 30 vorbringt. Kurz vorher heißt es von Abraham nach einer Lücke: ... *τοῦ θεοῦ μετοικεῖ ἐκ Μεσοποταμίας πόλεως Χαρρὰν εἰς τὴν νῦν μὲν Παλαιστίνην καὶ Ἰουδαίαν προσαγορευομένην χώραν, τότε δὲ Χαναανῖτιν, περὶ ἧς καὶ κατὰ τοῦτο τὸ μέρος τὸν λόγον οὐκ ἀμελῶς παρεδώκαμεν ἐν ἑτέροις λόγοις.* Mit dieser Zurückverweisung ist aber schwerlich die Chronik gemeint, in der, wenigstens soweit wir sie kennen (lib. gen. I c. 237 ff, Barb. c. 211 ff, Momms., chron. min. I, p. 113), der Tatsache der Einwanderung und des Verweilens des Abraham in Chanaan viel kürzer als hier gedacht wird. Hippolytos wird vielmehr die geographische Erörterung, auf die er hier anspielt, in einer seiner vielen exegetischen Schriften geboten haben. Mit palästinensischer Geographie mit Bezug auf das Alte Testament hatte sich überdies schon sein älterer Zeitgenosse Africanus (Gelzer, Sext. Iul. Afr. I 10) befaßt.

Was auf dieses Citat unmittelbar folgt, ist dagegen aus der Chronik entnommen, denn es setzt Bekanntschaft mit den in diesem Werk gebotenen Zahlen voraus. Die Stelle ist lückenhaft überliefert, die fehlenden Zahlen sind daher in der folgenden Wiedergabe eingeklammert. Hippolytos fährt folgendermaßen fort: «von da an (d. h. von Abrahams Einwanderung) begann die Vermehrung in Judäa; das Land hatte seinen Namen

---

wesen sein könne. Dieser Katalog ist an Bedeutung den persischen und macedonischen Königen und den römischen Kaisern gleichzustellen und durfte daher, wenn er überhaupt vorhanden war, im Inhaltsverzeichnis nicht fehlen; vor allem aber hätten ihn die Übersetzer nicht ausgelassen, wenn sie ihn im Texte der Chronik gelesen hätten.

von dem 4. Sohne Jakobs, Juda, der auch [Israel] hieß. Abraham wanderte [75 Jahre alt] von Mesopotamien aus, zeugte mit 100 Jahren Isaak, dieser mit 60 Jahren den Jakob, dieser mit 87 Jahren den Levi, dieser mit 40 Jahren den Kaath; Kaath aber zählte [3 Jahre], als er mit Jakob nach Ägypten zog[1]. Folglich beträgt die Zeit, die Abraham und sein Geschlecht in dem damals Chanaan genannten Lande zubrachten, 215 Jahre. Abrahams Vater war Tharra, dessen Vater Nachor, dessen Vater Seruch, [dessen Vater Rhagau, dessen Vater Phaleg, dessen Vater Eber], nach dem sie auch Hebräer hießen». Im nächsten Satze steht nach einer Lücke, in der von der Völkerzerstreuung zu Phalegs Zeit die Rede war, das oben (S. 141) schon angeführte Citat aus der Chronik, das die in dieser angeführten Namen der 72 Völker betrifft. Darauf folgt die aufsteigende Genealogie: Eber — Sala — Kainan — Arphaxad — Sem — Noë; unter Noë fand dann der allgemeine *κατακλυσμός* statt, den weder Ägypter, noch Chaldäer, noch Griechen erwähnen, nach deren Angaben es vielmehr nur örtliche *κατακλυσμοί* zur Zeit des Oxyges und Deukalion gab. Mit der Summierung: *εἰσὶ οὖν καὶ ἐπὶ τούτων γενεαὶ ε̄, ἔτη ῡϟε̄* schließt diese Darlegung.

In dieser Auseinandersetzung wird also ein feststehendes System der ältesten Chronologie seit der Flut als bekannt vorausgesetzt, ohne daß es hier wirklich vorgetragen würde, Hippolytos hebt nur einige Einzelheiten heraus, um die Endsummen 215 und 495 zu erweisen. Dieses System ist nicht das des Africanus, denn es enthält zwischen Sala und Arphaxad den der Septuaginta entnommenen zweiten Kainan, den Africanus noch nicht kennt (Gelzer, S. Iul. Afr. I 55), während ihn Hippolytos in seiner Chronik mitzählte (oben c. 39). Schon aus diesem Grunde liegt es also nahe, das mitten in dieser Darlegung erhaltene Citat *ἐν ἑτέραις βίβλοις* auf die Chronik des Hippolytos zu beziehen. Hinzu kommt, daß die Chronik nicht nur die damit angezogene Liste der 72 Völker enthält, sondern daß ihre Angaben, wie der Matritensis und die libri generationis zeigen,

1) Die Handschrift gibt Jakob 87 Jahre; die Herausgeber schreiben fälschlich 86 und ergänzen infolgedessen bei Kaath 4 Jahre. Die überlieferte Zahl 87 ist richtig; der Synkellos (p. 198. 18; 219. 4) gibt nach Africanus, dem Hippolytos hier folgte, ebenfalls 87 Jahre an. So folgert mit Recht auch K. Frick, chron. min. p. 439.

auch im Einzelnen mit den κατ. παθ. αἱρέσ. X 30 gegebenen chronologischen Darlegungen übereinstimmen.

Die hier befolgte Rechnung: Noë bis Eber = 5 Generationen = 495 Jahren, von Eber bis Abraham ebenfalls 5 Generationen, Abraham wandert mit 75 Jahren in Chanaan ein, lebt selbst 25 Jahre im Lande, er und sein Geschlecht verweilen daselbst 215 Jahre, ist dieselbe wie in der Chronik. In dieser werden ebenfalls von Sem bis Faleks Geburt und wieder von Eber bis Abraham ausdrücklich je fünf Generationen gerechnet (Hipp. c. 42, lib. gen. I, c. 238; Mommsen, chron. min. I, p. 113). Ich setze der besseren Übersicht wegen die im lib. gen. I, c. 237 ff und beim Barbarus c. 211 ff (Mommsen a. a. O.) überlieferten Zahlen neben die κατ. παθ. αἱρ. X 30 gegebenen:

	lib. gen. I.	Barbarus.	κατ. παθ. αἱρ.
Abraham	75 J.	75	[75]
in Chanaan	25	25	25
Isaak	60	60	60
Jakob	86 (88)	83	87
Levi	40	45	40 + [3] = 215.

Die abweichenden Zahlen des Barbarus sind nicht bloße Schreiberversehen, denn sie sind durch die beigefügten Summierungszahlen der Adamsjahre 2473, 3556 und 3601 geschützt; gleichwohl sind sie fehlerhaft, wie die der Compensierung zuliebe gewählte, ganz singuläre Zahl 45 für Levi beweist. In den erhaltenen Übersetzungen aus Hippolytos fehlt allerdings eine Angabe darüber, im wievielten Jahre Kaaths der Auszug nach Ägypten stattfand. Dennoch kann an der Identität des bei Hippolytos in der Chronik und in der Schrift κατ. παθ. αἱρέσ. befolgten Systems kein Zweifel aufkommen, da für die in der Chronik fehlende Angabe über Kaaths Alter eine aus Africanus erhaltene Nachricht subsidiär eintritt: Africanus gibt ebenfalls 215 Jahre als Zeit des Aufenthaltes in Chanaan an und versetzt den Auszug in Levis 43. Jahr (Gelzer, Sext. Iul. Afr. I 86). Wir dürfen also annehmen, daß ihm Hippolytos darin folgte; die im lib. gen. I und beim Barbarus verderbten Zahlen müssen daher nach den κατ. παθ. αἱρ. X 30 gebotenen verbessert werden; im lib. gen. I ist dies zudem nur an der einzigen Stelle nötig, an der schon die Handschriften zwischen 86 und 88

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

schwanken; wird hier 87 geschrieben, so ist die Übereinstimmung beider Rechnungen vollständig.

Auf diese somit durchweg der Chronik entnommenen, weil mit ihr stimmenden Angaben folgt κατ. πασ. αἱρ. X 30 abermals ein Citat. Hippolytos bemerkt, der fromme Noe habe sich mit den Seinen in die Arche geflüchtet, ἧς καὶ τὰ μέτρα καὶ τὰ λείψανα, καθὼς ἐκτεθείμεθα, ἕως νῦν ἀποδείκνυται ἐν ὄρεσιν Ἀραρὰδ καλουμένοις, οὗσι πρὸς τὴν τῶν Ἀδιαβηνῶν χώραν. Dieses Citat bezieht sich auf exegetische Schriften des Hippolytos; gemeint sind Stellen wie in Dan. IV 24 oder die Echtes und Unechtes enthaltende Stelle aus dem Targumcommentar (Die griech. christl. Schriftsteller I. Hipp. kleine Schriften S. 91), an der jedoch der Name des Berges «Kardu» als fremde Zutat auszuscheiden sein dürfte[1].

Aus diesen Prämissen zieht Hippolytos X 30 Ende den in der jüdischen und christlichen Exegese des Alten Testaments stets wiederholten Schluß, daß das γένος der θεοσεβεῖς älter sei als Chaldäer, Ägypter und Hellenen. In c. 31 setzt er auseinander: πόθεν τὸ γένος (τῶν θεὸν σεβασάντων) καὶ πότε μετοικήσαντες οὐ τὸ ὄνομα ἐξ αὐτῶν τῶν χωρῶν μετέσχον, ἀλλ' αὐτοὶ προσεποίησαν ἐκ τῶν πρώτως ἀρξάντων καὶ κατοικησάντων κτλ.; damit schlägt er das im Diamerismos der Chronik behandelte Thema an (oben S. 49 Anm.). Was er hier über Chams Söhne sagt, stimmt nur bezüglich Chus und Mestraim mit der Chronik (oben S. 66) überein. Von Phud leitet er dagegen hier die Libyer, dort die Troglodyten, von Chanaan hier die Chanaanäer, dort die Afrikaner und Phönikier ab; diese Völker sollen in ihren einheimischen Sprachen noch die alten Namen, im Griechischen aber die jetzt üblichen Namen führen (vgl. Iosephus antiq. Iud. I 6 ff). Dagegen stimmt wieder mit der Chronik (oben S. 50) überein, daß er von Javan die Hellenen und Ionier ableitet. Die Differenzen in diesen Angaben gehen also darauf zurück, daß Hippolytos κατ. πασ. αἱρ. X 31 durch Iosephus a. a. O. beeinflußt

1) Vgl. die von Wirth, Chronographische Späne S. 7 aus dem Paris. suppl. 682 citierte Stelle: Ἀραρὰτ ... καὶ ἔστιν τὰ ξύλα αὐτῆς (der Arche) ἐκεῖ ἕως τῆς νῦν, wie Pergamos von Pamphylien, Iosephus (antiq. Iud. I 3, 6), Eusebios und andere Chronographen berichten, daß nämlich der Ararat in Armenien zwischen Palästina und Adiabene liege, während er nach Iohannes Antiochenus in Pisidien liegt.

mit einigen seiner Angaben in der Chronik in Widerspruch gerät; sie sind übrigens so geringfügig, daß deshalb an der Bezugnahme auf die Chronik in den Cap. 30 u. 31 nicht gezweifelt werden kann.

4. Nachwirkung der Chronik des Hippolytos.

Die Chronik des Hippolytos, eine keineswegs hervorragende Leistung, übte gleichwohl eine sehr nachhaltige Wirkung, denn nicht Gelehrsamkeit und Selbständigkeit des Inhalts, sondern die Handlichkeit und bequeme Übersicht geben für die Benutzung und das Fortleben einer christlichen Weltchronik den Ausschlag. Im Westen war diese Wirkung aus den früher angeführten, in der persönlichen Stellung des Verfassers zu den Päpsten seiner Zeit gelegenen Gründen geringer als im Osten. Im Westen sind daher nur zwei Fälle directer Benutzung in dem Zeitraum vor 334 und nach 460, die beiden lateinischen Übersetzungen, nachweisbar. Im Osten dagegen wurde das Werk in alexandrinischen, antiochenischen, byzantinischen, syrischen und armenischen Chroniken teils direct, teils indirect sehr häufig verwertet.

Davon soll in diesem Abschnitte die Rede sein, jedoch in der Hauptsache mit Beschränkung der Untersuchung auf jenen Teil der Chronik, von dem der griechische Text im Matritensis erhalten ist. Was also im folgenden über das Abhängigkeitsverhältnis und die Quellen griechischer und orientalischer Chroniken festgestellt wird, gilt zunächst nur für die den Diamerismos enthaltenden Abschnitte, nicht aber für die darauf folgenden, die orientalische, jüdische, römische oder gar die zeitgenössische Geschichte darstellenden Teile. Ob in diesen Hippolytos ebenfalls verwertet ist, bleibt auch dann noch besonderer Untersuchung vorbehalten, wenn dessen Benutzung im Diamerismos feststeht. Trotz dieser Begrenzung ist die Untersuchung schon sehr umfangreich geraten; die sonst angestellten Beobachtungen über die Abhängigkeit dieser Chroniken voneinander konnten daher nur gelegentlich berücksichtigt werden, sie stimmen zumeist zu den von mir gewonnenen Ergebnissen. Wo Widersprüche zwischen meinen und den Ergebnissen anderer Forscher vorliegen, liegt die Erklärung darin, daß der Diamerismos, der überall ein gesondertes, in sich abgeschlossenes Stück bildet.

einer anderen Quelle entnommen ist als die übrigen Abschnitte der betreffenden Chronik.

Es werden also hier die Untersuchungen wieder aufgenommen, die A. v. Gutschmid (Kl. Schr. V 240 ff. 585 ff) über den Diamerismos und H. Gelzer (Sext. Iul. Africanus II) über die Weltchroniken seit Hippolytos anstellten. Während aber A. v. Gutschmid sich bemühte, aus den erhaltenen Fassungen des Diamerismos dessen ursprüngliche, vor Hippolytos liegende Form zu ermitteln [1], und es für Gelzer sich hauptsächlich darum handelte, in den dem Diamerismos folgenden Abschnitten der Chroniken die Nachwirkung des Africanus festzustellen, setzt sich meine Darlegung das Ziel, nachzuweisen, in welchen Chroniken und durch welche Vermittlung der Diamerismos des Hippolytos benutzt wurde, welche der erhaltenen Fassungen des Diamerismos von dem des Hippolytos unbeeinflußt sind.

a) Epiphanios von Kypros.

Epiphanios, Bischof von Konstantia auf Kypros, teilt in zweien seiner Schriften, im *ἀγκυρωτός* (c. 112 ff, Dind. vol. I p. 215 ff), an dem er 374 noch schrieb (c. 60, Dind. I 155), und *κατὰ αἱρέσεων* (I 5, II 83, Dind. I 283, III 113), woran er 376 noch arbeitete (I 2, II 20, Dind. I 280, III 41), mehrere dem Diamerismos des Hippolytos, äußerlich betrachtet, sehr ähnliche Stücke mit.

Im *ἀγκυρωτός* c. 112 gibt nämlich Epiphanios in seiner kurzen Übersicht die Grenzen der drei Lose ähnlich an wie Hippolytos c. 47 ff. Er fügt ferner eine Bemerkung über Rhinokorura hinzu (*κεῖται δὲ αὕτη Ῥινοκουροῦρων* (sc. *χώρα*) *ἀνὰ μέσον Λιγύπτου καὶ Παλαιστίνης, ἀντικρὺ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης*), die zwar nicht an derselben Stelle, wohl aber etwas später c. 188 auch bei Hippolytos ähnlich gefaßt sich findet. In

1) Auf diesen Nachweis ist die bahnbrechende Arbeit v. Gutschmids angelegt und zu diesem Zweck bediente sich dieser Forscher der verschiedenen Fassungen des Diamerismos, als ob sie verschiedene Handschriften eines verlorenen Archetypus wären, der aus ihnen zu reconstruieren ist. Auf S. 613 wird allerdings auch schon von Gutschmid auf die Möglichkeit hingewiesen, daß Hippolytos der Verfasser jenes Diamerismos sei, von dem uns so viele Ableitungen vorliegen.

der Aufzählung der von den drei Noachiden stammenden Völker fügt Epiphanios bei Cham und Iapheth auch Inselkataloge hinzu, was abermals an Hippolytos erinnert. Allein während bei diesem der Bibel entsprechend die Reihenfolge Iapheth, Cham, Sem ist, geht bei Epiphanios der erstgeborene Sem voran; Epiphanios war selbst ursprünglich Jude und dürfte also diese andere Anordnung einer jüdischen Bearbeitung des Diamerismos entnommen haben. Er bemerkt ferner am Schluß dieses Abschnittes, daß in seinen Listen sich dieselben Namen wiederholt fänden, und rechtfertigt dies folgendermaßen: *εἴ που δὲ ὄνομα ἔθνους ἢ νήσου ἐντέταται δισσῶς, ἐν κλήρῳ ἄλλου καὶ πάλιν ἄλλου κατὰ κοινὰ ὅρια, ἢ κατὰ τὰς γενομένας κατὰ καιρὸν ἀποικίας, ἢ κατὰ πρόσληψιν τοῦ Χάμ, ὃς ἐπλεονέκτησε καὶ ἔλαβε τοῦ Σὴμ μέρους, μηδεὶς θαυμαζέτω, ἢ ἀμφιβαλλέτω.* Daraus ersieht man schon, daß Epiphanios das ihm vorliegende Material selbständig verwertete, was ihm unter den Benutzern des Diamerismos eine Sonderstellung sichert.

In seinen Listen selbst ist zwar ebenfalls eine entfernte Verwandtschaft mit denen des Hippolytos zu beobachten, allein Epiphanios bietet andrerseits soviele ihm eigentümliche Namen, er bringt die mit Hippolytos übereinstimmenden in so ganz anderer Ordnung, seine Listen enthalten, wie v. Gutschmid (Kl. Schr. V 604, 673 ff) ausgeführt hat, so viele eigentümliche Versehen und Verschiebungen, daß sie auch bei Annahme sehr freien Verfahrens doch nicht aus der Chronik des Hippolytos abgeleitet werden können. Während z. B. Hippolytos c. 190 die Namen von 17 semitischen, c. 132 von 32 chamitischen und c. 80 von 47 japhethitischen Völkern gibt, kündigt Epiphanios nach seiner Liste von 55 (angeblich) semitischen Völkern eine Liste von 32 von Cham abstammenden Völkern an, die aber in Wirklichkeit 41 Namen umfaßt; auf diese folgen dann statt der angekündigten 15 in Wirklichkeit 53 Namen von Iapheth stammender Völker. Epiphanios fügte also zu den Namen, die er in seiner Quelle vorfand, nach Belieben noch andere hinzu; nur sein Katalog der chamitischen Inseln stimmt, von einigen Corruptelen der Namen abgesehen, sehr gut, der der japhethischen Inseln annähernd mit denen des Hippolytos überein.

Auch die beiden anderen den Diamerismos betreffenden Stellen *κατὰ αἱρ.* I 5, II 83 zeigen keine nähere Verwandtschaft

mit Hippolytos[1]. An der ersten wird statt des Ararat bei Hippolytos der Berg Lubar genannt; diese Angabe stammt, wie A. v. Gutschmid (a. a. O. 652) gezeigt hat, aus dem Buch der Jubiläen, also ebenfalls aus einer jüdischen Vorlage. Das Länderverzeichnis an der zweiten Stelle (II 83) verrät besonderes Interesse für die Länder beiderseits des roten Meeres, was, wie v. Gutschmid gezeigt hat, mit der christlichen Mission im axumitischen Reiche zur Zeit des Epiphanios zusammenhängt.

Aus alledem ergibt sich, wie schon A. v. Gutschmid sah, daß Epiphanios nicht Hippolytos selbst benutzte, sondern daß er aus demselben älteren Material schöpfte wie dieser.

Epiphanios zeigt auch sonst keine Bekanntschaft mit der Chronik des Hippolytos, obwohl er an mehreren Stellen seiner Schriften Chroniken benutzte. So citiert er (*κατ. αἱρ.* II 20. Dind. III 40) differierende Angaben «einiger Chronographen» und teilt an anderen Stellen längere Stücke mit, die aus Chroniken ausgeschrieben sind (*κατ. αἱρ.* I 4, Dind. I 283; II 22. Dind. II 486 vgl. Dind. I 233, 238; *περὶ μέτρων* 12, 16, 18, Dind. IV 15, 19, 21; *ἀγκυρ.* c. 59ff. Dind. I 153). Allein keine einzige dieser Stellen enthält irgendwelche beweiskräftige Übereinstimmungen mit Angaben des Hippolytos (d. h. den libri generationis). Es sind nur gewisse durch die Gleichartigkeit des Gegenstandes bedingte oder durch beiderseitige Anlehnung an die Bibel bewirkte Ähnlichkeiten vorhanden, aber gar keine Übereinstimmungen in Besonderheiten, die zum Nachweis eines Abhängigkeitsverhältnisses geeignet wären. Wenn z. B. eine der von Epiphanios aus einer Chronik geschöpften Stellen (*ἀγκ.* c. 114 Dind. I 218) mit Hippolytos c. 38, 39 darin übereinstimmt, daß sie vor der Flut den Kainan nennt, der bei Africanus noch nicht erscheint, so beweist diese Übereinstimmung nichts, denn dieser Name findet sich in allen späteren chronologischen Systemen aus der Septuaginta eingefügt; diese Übereinstimmung ist also um nichts beweiskräftiger, als wenn Epiphanios und Hippolytos übereinstimmend melden, daß nach dem Turmbau 72 Völker über die Erde zerstreut worden seien.

1) Auch aus Africanus oder Eusebios können die Angaben des Epiphanios nicht herrühren, da diese beiden überhaupt keinen Diamerismos in ihren Werken boten.

Anderes spricht direct gegen eine Benutzung der Chronik des Hippolytos. Die von Epiphanios eingesehene Chronik endete nämlich mit Diokletian, denn dieser ist der letzte Kaiser der Liste, dem an zwei längeren dieser Chronik entlehnten Stellen bei Epiphanios (*ἀγκ.* c. 60 Dind. I 155; *κατ. αἱρ.* II 20 Dind. III 41) die Regierungsjahre beigeschrieben werden, während von Diokletian bis zu den Endjahren 374 und 376, auf die Epiphanios seine Rechnung stellt, bloß die Namen der Kaiser genannt werden. Nach einem häufig zu beobachtenden Brauche fügte also Epiphanios zu einer ihm in einer Chronik vorliegenden, mit Diokletian endenden Liste der Kaiser die bis auf seine Zeit fehlenden Namen selbst hinzu. Epiphanios kennt somit die Chronik des Hippolytos überhaupt nicht[1].

Die den Diamerismos betreffenden Angaben des Epiphanios wurden aber von einigen späteren Chronisten benutzt. So entlehnte ihnen der Osterchronist einiges, wie sich im folgenden zeigen wird. Aber auch der Übersetzer des lib. gen. I benutzte sie. Epiphanios (*ἀγκ.* c. 113, Dind. I 216) nennt nämlich in seinem Katalog der japhethitischen Völker nach den Mossynoiken die *Κόλχοι* und *Μελασχηνοί*, während die in anderen Versionen genannten *Σαρμάται* fehlen und nur die *Σαυρομάται* genannt sind. Die *Κόλχοι* und *Μελασχηνοί* fehlen bei Hippolytos[2], sie

1) Dies hat v. Gutschmid richtig erkannt, dessen gelehrte Versuche, die Listen des Epiphanios zu erklären und zu verbessern, a. a. O. zu vergleichen sind. Dagegen faßte v. G. hier, wie sonst zumeist, die verschiedenen Versionen des Diamerismos falsch zu mehreren unter sich näher verwandten Gruppen zusammen, weil er von der Benutzung des Hippolytos in den späteren Chroniken noch keine richtige Vorstellung gewinnen konnte, wie dies jetzt mit Hilfe des Matritensis möglich ist. Die S. 679 gegebene Classificierung, derzufolge H(ippolytos), d. h. der liber generationis, mit E(piphanios) auf der einen, die P(aschalchronik) und A(nonymus d. h. der Barbarus) auf der anderen Seite stehen sollen, hat sich als unhaltbar erwiesen. Vielmehr stimmen H und A aufs genaueste überein, E nimmt dagegen eine Sonderstellung ein. Die Verwandtschaft von P mit S(ynkellos) aber erklärt sich, wie ich noch zeigen werde, daraus, daß diese beiden Chronisten durch die Vermittlung der alexandrinischen Chronik von Hippolytos abhängen. Das Verhältnis von P und S zu H ist genau dasselbe wie das von A zu H; beidemale sind Alexandriner die Vermittler der Bekanntschaft mit H.

2) Der griechische Hippolytos c. 80 hat hier allerdings eine Lücke,

finden sich aber, und zwar an derselben Stelle der Liste wie bei Epiphanios auch im liber generationis I (oben S. 59). Nun lernt man allerdings bei der Beschäftigung mit den christlichen Chronisten dem Zufall in solchen Dingen einen nicht geringen Einfluß zuzuschreiben, hier scheint aber doch ein solcher ausgeschlossen und die Annahme begründet, daß in der Hippolytoshandschrift dieses Übersetzers die Liste aus Epiphanios vervollständigt war. Dafür daß diese Ergänzung in einem Teile der Hippolytoshandschriften schon sehr alt ist, spricht auch Samuel von Ani (vgl. unten), dessen Liste 51 Namen zählte, also in ähnlicher Weise wie die des Epiphanios erweitert gewesen sein muß. Dadurch wird die Abfassung des lib. gen. I zwischen die Jahre 374 und 460 festgelegt[1].

b) Der liber genealogus a. 427.

Das von Mommsen (Chron. min. I 160 ff) als liber genealogus a. 427, von Frick (Chron. min. 133) als origo humani generis bezeichnete Werk[2] entstand zwischen 405 und 427 in Afrika; der Verfasser ist vielleicht Hilarianus. In dem Diamerismos des lib. geneal. wird wie bei Epiphanios die Reihenfolge: Sem, Cham, Iapheth eingehalten. Allein die Stammväter- und Völkerlisten dieser Schrift, die vereinzelt darin gebotenen Völker-, Länder- und Inselverzeichnisse stehen schon auf den ersten Blick denen des Hippolytos weit näher als die des Epiphanios. Besonders auffallend ist die Übereinstimmung des Katalogs der Inseln Chams und des Verzeichnisses der Länder Chams; auch die Namen der Stammväter und der von ihnen abgeleiteten Völker pflegen besonders anfangs übereinzustimmen und erst gegen Ende sich von einander zu scheiden. Dennoch stammen die Angaben

allein das Fehlen beider Namen beim Barbarus gibt dafür genügende Gewähr, daß sie auch bei ihm nicht genannt waren.

1) Diese Beziehung des lib. gen. I zu Epiphanios ist auf dem Stemma Taf. V nicht ersichtlich gemacht.

2) Frick betrachtet die unter dem Namen origo erhaltene Fassung dieser Schrift als die Quelle des lib. geneal. Dieser Forscher (praef. LXX) bemerkte richtig, daß im lib. geneal. unter anderem auch eine den von Lagarde edierten Onomastica sacra sehr ähnliche Quelle ausgiebig benutzt wurde.

im liber genealogus nicht direct aus der Chronik des Hippolytos, sondern, wie Frick (praef. LXIX) richtig erkannte, aus der einen der beiden uns erhaltenen lateinischen Übersetzungen: aus dem lib. gen. II.

Dafür ist entscheidend, daß ein im lib. gen. II (nicht aber im griechischen Hippolytos und auch nicht im lib. gen. I) enthaltener Irrtum und ein ebenda vorhandener (bei Hippolytos und im lib. gen. I aber fehlender) Zusatz an derselben Stelle im lib. genealogus sich wiederfinden. Der bei Hippolytos c. 141 ein Land Chams bezeichnende Name *Ἐρυθρά* wurde im lib. gen. II infolge eines Mißverständnisses als der Name eines Flusses aufgefaßt, so daß es in dieser Übersetzung ganz verkehrt heißt: et alia Ethiopia, unde prodit fluvius Rubrus, qui respicit contra orientem: gleich darauf folgt im lib. gen. II zu Kyrene der Zusatz: quae est Penthapolis. Wörtlich damit übereinstimmend steht im liber genealogus und nur in diesem: et alia Aethyopia, unde prodit Rubus fluvius, qui aspicit contra orientem und gleich darauf zu Kyrene ebenfalls: quae est Pentapoli. Andere Übereinstimmungen kommen hinzu. Im lib. gen. II und im lib. geneal. fehlen unter den afrikanischen Völkern zwischen den Nasamones und Tautamei die Macae, die Hippolytos, der Barbarus und der lib. gen. I nennen, ebenso findet sich wieder nur im lib. gen. II und im lib. geneal. zu Leptis der Zusatz magna, endlich geben nur der lib. gen. II und der lib. geneal. den Namen des von Elam stammenden Volkes in der Form (H)elamit(a)e, während Hippolytos und die beiden anderen Lateiner *Ἐλυμαῖοι*, Elimei und Aelymei bieten[1]. Für die Genealogie Sems und das Ende des Cham betreffenden Abschnittes steht also fest, daß der liber genealogus von dem liber generationis II abhängt.

Allein es finden sich doch auch Unterschiede. Im liber genealogus wird z. B. im Stammväterverzeichnis Sems von Ul das Volk der Armenier und nicht wie im lib. gen. II das der Lydier abgeleitet und ein paar solche Differenzen begegnen auch noch im folgenden, wie aus der oben (S. 87ff) gegebenen Zusammen-

1) Die Übersetzer des armenischen Textes des später zu besprechenden Samuel von Ani geben allerdings auch die Form Elamitae: dadurch wird jedoch die Beweiskraft des im Texte angeführten Argumentes nicht vermindert. Die im Text erwähnten Stellen des lib. gen. II und des lib. geneal. sind oben S. 77, 79, 85 zusammengestellt.

stellung ersichtlich ist. Darin wird man also eigenmächtige Änderungen zu erkennen haben, die sich der Verfasser des liber genealogus mit seiner Vorlage — dem liber generationis II — gestattete.

Der Vergleich beider Fassungen läßt sich leider nicht vollständig durchführen, weil in der Chronik von 334 (lib. gen. II), beziehentlich beim Chronographen von 354 nur die die Länder Chams und die Stammväter nach Sem betreffenden Abschnitte aus Hippolytos aufgenommen wurden. Da aber anzunehmen ist, daß der Verfasser des liber genealogus seinen Diamerismos einer und derselben Quelle entnahm, so dürfen auch die bei ihm vorkommenden Iapheth und Sem betreffenden Stücke bis zu einem gewissen Grade als Ersatz für die in der Chronik von 334 fehlenden Abschnitte des lib. gen. II betrachtet werden. Sie sind deshalb auch oben (S. 51 ff, 57, 61, 65 ff) unter der Rubrik lib. gen. II mit abgedruckt, obwohl deren Text dem verlorenen des lib. gen. II nicht gerade wörtlich entsprochen zu haben braucht.

Im liber genealogus liegt uns also der Diamerismos des Hippolytos sehr verkürzt und durch den lib. gen. II vermittelt vor[1].

c) Die Alexandriner.

Direct benutzt wurde die Chronik des Hippolytos zu Anfang des 5. Jahrhunderts von mehreren Verfassern alexandrinischer Weltchroniken. Von dem einen dieser Alexandriner war schon wiederholt die Rede: es ist der nach 412 schreibende Anonymus, von dem uns eine lateinische Übersetzung aus dem 7. oder 8. Jahrhundert im Barbarus des Scaliger erhalten ist. Aus der Zusammenstellung seines Textes mit dem des Matritensis ist ersichtlich, daß er den Diamerismos der Chronik des Hippolytos sehr getreu wiedergab und nur das Proömium und den Stadiasmos wegließ. Überdies wurde durch einige Beobachtungen im vorigen Abschnitt (S. 148 ff) festgestellt, daß dieser Alexandriner

1) Zu der Benutzung des lib. gen. II durch den Verfasser des liber genealogus bietet die Benutzung des lib. gen. I durch den jüngeren Arnobius in seinem um 460 verfaßten Psalmencommentar (v. Gutschmid a. a. O. 619 ff) eine Parallele.

auch in den auf den Diamerismos folgenden Abschnitten seines Werkes vielfach von Hippolytos abhängt.

Ich fasse zuerst kurz zusammen, was über die Abfassungszeit der Vorlage des Barbarus feststeht (vgl. Denkschriften d. Wien. Akad. 51. Bd. 82ff). Die Abfassung nach 412, dem Todesjahr des Serapeumzerstörers Theophilos, ergibt sich aus der Nachricht (Schöne 239, Frick 371), daß dieser Patriarch den bischöflichen Stuhl von Alexandrien 28 Jahre inne hatte. Die lateinische Übersetzung in der Pariser Handschrift endet allerdings mit den Consuln des Jahres 387; es spricht aber alles dafür, daß die griechische Vorlage bis zur Zerstörung des Serapeion (391) oder bis zum Tode des Theophilos (412) reichte, das von dem Barbarus übersetzte Exemplar jedoch am Schlusse defect war. Die Kaiserliste des Barbarus (Schöne 224, Frick 330), die noch Zeno und Anastasios nennt, ohne jedoch deren Regierungsjahre (491 bis 518) anzugeben, ist daher, wie Frick (praef. LXXXVII) bemerkte, von einem Späteren fortgesetzt. Auf den ersten mit dieser Kaiserliste endenden, vorzugsweise aus Africanus und Hippolytos geschöpften Teil folgt ein zweiter[1], der aus anderer Quelle stammt. Er beginnt abermals mit Caesar (Schöne 225, Frick 330) und als chronologische Grundlage ist darin eine ravennatische Fastenchronik verwertet, mit deren Angaben die Namen der Augustalen und auf Alexandrien bezügliche Nachrichten verbunden wurden (vgl. Denkschr. d. Wien. Akad. Bd. 51 S. 50ff). Triftige, gleich anzuführende Gründe sprechen dafür, daß mindestens dieser zweite Teil aus der Chronik des Alexandriners Annianos stammt; möglich, wenn auch nicht nachweisbar ist, daß die ganze in der Übersetzung des Barbarus erhaltene Compilation von demselben Annianos herrührt.

Annianos ist neben Panodoros als Verfasser einer alexandrinischen Mönchschronik aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts bekannt. Über diese beiden, literarisch als Einheit zu betrachtenden Autoren berichtet der Synkellos (p. 62, Bonn.), daß sie zur Zeit des Patriarchen Theophilos nützliche historische Compendien verfaßten, und daß das Werk des Annianos kürzer und der

1) Vgl. oben S. 148ff die Einwendungen, die gegen die herkömmliche Annahme sprechen, daß die vom Barbarus übersetzte alexandrinische Quelle aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt sei.

Schrift wie der Überlieferung der Apostel genauer entsprechend war als das des Panodoros, dessen Chronik also jener verkürzte, orthodoxer und populärer gestaltete. Der Synkellos (p. 597) berichtet ferner, daß die Chronik des Annianos in die Form eines Osterkanons von 11 Cyklen zu 532 Jahren gebracht war, und daß der Tod des Theophilos darin einen wichtigen Abschnitt bildete (p. 59). Das Werk enthielt chronologische Irrtümer, es hatte die Besonderheit, daß darin seit 312 auch die Jahre der diokletianischen Ära verzeichnet standen; sowohl Africanus als Hippolytos waren darin benutzt. Im Gegensatz zu dieser populären Darstellung war, wie Gelzer (Sext. Iul. Afric. II 189ff) zeigte, die Chronik des Panodoros eine ausführlich gehaltene und gelehrtere Arbeit, die sich ganz besonders die Aufgabe stellte, Eusebios zu widerlegen, wo sich dieser mit den Angaben der Schrift nicht im Einklang befand (Gelzer 193ff)[1]. Die Chroniken dieser beiden Alexandriner wurden nicht nur von dem Osterchronisten und dem Synkellos, sondern, wie Gelzer gezeigt hat, noch von vielen Späteren benutzt; Annianos insbesondere verdrängte bei den Orientalen die gelehrte Arbeit des Eusebios.

Die Gründe, die dafür sprechen, daß mindestens der zweite, die ravennatische Fastenchronik enthaltende Teil der vom Barbarus übersetzten alexandrinischen Chronik von Annianos herrührt, wurden zuerst von Gelzer (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 26. Bd. 500) hervorgehoben. Später jedoch (Sext. Iul. Afric. II 322) modificierte Gelzer seine Ansicht dahin, daß nicht Annianos selbst, sondern eine etwa 100 Jahre jüngere Bearbeitung seiner Chronik beim Barbarus übersetzt sei, weil dessen Kaiserkatalog (oben S. 170) bis auf Zeno und Anastasios fortgesetzt sei.

Ich halte jedoch Gelzers ursprüngliche Ansicht für richtig. Denn außer dieser Verlängerung der Kaiserliste enthält der Barbarus kein Indicium, das über das Jahr 412 herabführen würde. Selbst wenn man aber für den ersten Teil der beim Barbarus übersetzten Chronik eine förmliche Bearbeitung zu Anfang des 6. Jahrhunderts zugeben wollte, so würde doch daraus für die

1) Einer der Hauptvorwürfe des Panodoros gegen Eusebios ist, daß dieser bei Berechnung des Intervalls zwischen der Flut und Abraham den zweiten Kainan und somit 130 Jahre ausgelassen habe. Diesen aus der Septuaginta stammenden zweiten Kainan kannte auch Africanus nicht, bei Hippolytos ist er dagegen schon eingefügt.

Abfassungszeit und den Verfasser des zweiten Teiles nichts zu folgern sein. In diesem zweiten Teil aber findet sich (Schöne 236, Frick 362) der vom Synkellos (p. 597) ausdrücklich als Eigentümlichkeit der Chronik des Annianos bezeichnete Ostercyklus von 532 Jahren angeführt. Da ferner im ersten Teil des Barbarus einige, wenn auch nicht ebenso durchschlagende Übereinstimmungen mit Annianos vorkommen, so scheint die Annahme begründet, daß nicht nur der zweite Teil, sondern überhaupt die ganze vom Barbarus übersetzte Chronik die des Annianos ist. Gleichwohl habe ich in dem Stemma, das auf Taf. V gegeben ist, die alexandrinische Quelle des Barbarus als besonderen Zweig der Überlieferung neben Annianos gestellt und nur durch eine Linie deren Beziehungen zu Annianos veranschaulicht. Dies geschah deshalb, weil, wie ich später zeigen werde, die von Panodoros-Annianos oder einer ihnen sehr nahestehenden Quelle abhängigen Byzantiner (der Osterchronist und der Synkellos) in ihrem Diamerismos doch nicht denselben engen Anschluß an Hippolytos zeigen wie der Barbarus, was doch der Fall sein müßte, wenn der Barbarus, die Osterchronik und der Synkellos gerade Annianos zur gemeinsamen Vorlage hätten. Diese Beobachtung nötigt also vielmehr, eine größere Zahl, wenn auch nur in Einzelheiten sich unterscheidender, mit Panodoros und Annianos nahe verwandter alexandrinischer Chroniken anzunehmen. Eine solche Vielheit einander sehr ähnlicher Werke ist aber nicht nur zur Erklärung der Differenzen und Übereinstimmungen in den uns erhaltenen Ableitungen erforderlich, sondern sie ist für die alexandrinische Chronik zu Anfang des 5. Jahrhunderts jetzt auch dadurch geradezu erwiesen, daß wir in dem Papyrus Goleniščev eine mit der Vorlage des Barbarus zwar auffällig übereinstimmende, gleichwohl nicht identische Chronik kennen gelernt haben. Sicher ist auf alle Fälle, daß im Diamerismos der alexandrinischen Chroniken aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts Hippolytos sehr getreu benutzt wurde und daß durch die Vermittlung gerade der alexandrinischen Chroniken hippolytisches Gut in die byzantinischen und orientalischen Chroniken Eingang gefunden hat, wofür im folgenden im einzelnen noch die Beweise zu erbringen sein werden[1].

1 Daß alle diese alexandrinischen Chroniken im Diamerismos von

Zu diesen Hippolytos benutzenden Alexandrinern (Panodoros, Annianos, Barbarus) gesellt sich endlich der Verfasser der schon genannten Chronik, deren Reste in dem Papyrus Golenišcev vorliegen (Denkschr. d. Wien. Akad. 51. Bd.). Der Verfasser dieser gleich der Vorlage des Barbarus reichlich mit Illustrationen ausgestatteten populären Chronik, die vielleicht auch wieder nur ein Auszug aus einem ausführlicheren Werke ist, benutzte, wie die Reste des Diamerismos lehren, ebenfalls die Chronik des Hippolytos.

Aber auch späterhin noch gehört Hippolytos zu den Quellen alexandrinischer Chronisten. Einen solchen benutzte Eutychios von Alexandrien oder Said ibn Batrik in seinem contextio gemmarum betitelten, 937 n. Chr. verfaßten Werke in dem Abschnitt über Noe und über die von ihm stammenden Völker. Dieses Werk ist nur in arabischer Übersetzung vorhanden, von Pococke ins Lateinische übertragen und danach bei Migne wieder abgedruckt (Patrol. ser. Graec. 111. Bd., 919 ff). Den Nachweis über die Beziehungen des Diamerismos des Eutychios zu anderen uns erhaltenen Quellen brauche ich hier im einzelnen nicht zu wiederholen, weil schon A. v. Gutschmid (a. a. O. 688 ff) auf dessen Übereinstimmungen mit der Osterchronik und dem Synkellos aufmerksam gemacht hat. Auch hat A. v. Gutschmid schon richtig bemerkt, daß die Übereinstimmung der beiden Byzantiner mit Eutychios daher rührt, weil sie gleich diesem auf eine alexandrinische Vorlage zurückgehen, die Eutychios nur etwas freier bearbeitete. Dagegen ist es nicht richtig, wenn v. Gutschmid nebenher bei Eutychios Benutzung des Epiphanios annimmt. Die wenigen und nur scheinbar dafür sprechenden Übereinstimmungen beider sind vielmehr durch die Freiheiten bewirkt,

---

Hippolytos abhängen, folgt daraus, weil 1. der zur alexandrinischen Mönchschronik aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts zählende, von dem Barbarus übersetzte Alexandriner den Diamerismos des Hippolytos geradezu ausschreibt, weil 2. der zu derselben Gruppe von Chroniken gehörige Anonymus, dessen Reste der Papyrus Golenišcev enthält, ebenfalls einen mit dem hippolytischen nahe verwandten Diamerismos hat, und weil 3. die von Panodoros und Annianos oder einer ihnen nahe verwandten Quelle abhängigen Byzantiner, der Osterchronist und der Synkellos, ebenfalls Darstellungen des Diamerismos enthalten, die mit Hippolytos großenteils wörtlich übereinstimmen.

die sich Eutychios mit seiner alexandrinischen Vorlage erlaubte[1]; ähnlich wie Epiphanios verfahrend, fügte er eine ziemliche Anzahl ihm gerade bekannter Völkernamen zu den wenigen hinzu, die er in seiner Vorlage fand. In der Reihenfolge der Namen der Noachiden stimmt Eutychios gegen Epiphanios mit Hippolytos überein, indem er ebenfalls Sem voranstellt. Er gibt ferner bei jedem der Drei die Zahl der Stammväter und die Grenzen ihrer Erbteile, hierauf die Völker- und Ländernamen bunt durcheinander, dann die Namen der schriftkundigen Völker und schließlich den Hauptfluß in jedem der drei Erbteile. Bei Cham und Iapheth kommt dazu noch je ein Inselkatalog mit einer Auswahl von Namen. Das Schema des hippolytischen Diamerismos ist also genau festgehalten, im übrigen freilich aus den kurzen Angaben des Eutychios über die Beschaffenheit seiner alexandrinischen Vorlage nicht viel zu lernen.

Schließlich führe ich hier einige Tatsachen an, die zwar nicht gerade den Diamerismos mehrerer uns noch vorliegender Chroniken betreffen, die aber bestätigen, daß dieselben alexandrinischen Chroniken, durch welche die Bekanntschaft mit dem Diamerismos des Hippolytos vermittelt wurde, auch sonst im Westen eine Wirkung gehabt haben. Panodoros, Annianos oder eine diesen verwandte Chronik liegen vor: bei Orosius (vgl. Zangemeister Oros. adv. pag. Corp. script. eccl. V praef. XXIII), ferner in den Zusätzen zum Fuxensis (Regius) des Hieronymus (Schöne, Euseb. II praef. XVIII; derselbe: Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus 130ff), im sogenannten *χρονογραφεῖον σύντομον* (Schöne Euseb. I App. 64).

1) Unter den Gründen, die v. Gutschmid für die Benutzung des Epiphanios geltend macht, ist der scheinbarste, daß Eutychios unter den beispielsweise angeführten Inseln Japheths ebenso wie Epiphanios Kypros nennt. Jedoch beweist diese Übereinstimmung schon darum nichts, weil Kypros bei Hippolytos sowohl im Inselkatalog Chams c. 153 als auch im Sporadenkatalog Japheths c. 212 vorkommt. Während aber bei Epiphanios, dem Bischof von Konstantia auf Kypros, die zweimalige Nennung gerade dieser Insel in seinen Katalogen beabsichtigt ist und durch die darauf folgende Bemerkung (oben S. 164) gerechtfertigt wird, nennt Eutychios Kypros nur aus Versehen unter den Inseln Japheths statt unter denen Chams, wie sich daraus ergibt, daß Eutychios (und nur er) die Chaminsel Samos ebenfalls den Japhethinseln zuzählt. Diese Übereinstimmung ist also rein zufällig und beweist nichts für die Benutzung des Epiphanios.

ferner in den Zusätzen zu Eusebios, die der sogenannte Eclogarius Casauboni bietet (Parisin. graec. 2600, Cramer anecd. Paris. II 115ff vgl. Schöne Euseb. I. App. 242, A. v. Gutschmid Kl. Schrift. I 443), endlich in der ἐκλογὴ ἱστοριῶν (Parisin. 854, Cramer an. Paris. II 166ff, vgl. Gelzer Sext. Iul. Afric. II 298ff).

d) Die Byzantiner: Osterchronik und Synkellos p. 85, 1ff.

Mit dem 20. Jahre des Kaisers Heraklios, 630 n. Chr., endet das unter dem Namen der Osterchronik bekannte Werk eines Unbekannten. Es ist nur durch eine einzige Handschrift, den Vaticanus, erhalten, auf den alle sonstigen Abschriften zurückgehen (Ch. Graux Archives des miss. scientif. III ème série t. XV 315, 369). Die Osterchronik enthält p. 44. 16ff. ed. Bonn. einen ausführlichen, mit dem des Hippolytos großenteils wörtlich übereinstimmenden Diamerismos (vgl. die oben zu Hippolytos vollständig angeführten Parallelstellen). Bevor jedoch an die Vergleichung beider gegangen und deren nahes Abhängigkeitsverhältnis im einzelnen erörtert wird, ist es nötig, zwei äußerliche Hindernisse zu beseitigen, die sich dessen Erkenntnis in den Weg stellen. Würde man sich nämlich auf die Citate des Osterchronisten verlassen, so müßte man annehmen, daß sein Diamerismos ganz oder doch zum größten Teile aus Epiphanios entnommen sei. Ferner aber machen auch viele seiner Namenslisten in der Fassung, in der wir sie jetzt bei dem Osterchronisten lesen, den Eindruck, als ob sie von denen des Hippolytos sehr verschieden wären. Ich habe daher 1. den Beweis zu erbringen, daß die Citate des Osterchronisten irreführen und daß er Epiphanios nur ganz wenige, leicht auszuscheidende Zusätze zu seiner eigentlichen Quelle entnommen hat, und ich habe 2. die scharfsinnigen und durchschlagenden Beobachtungen A. v. Gutschmids zu verwerten, denen zufolge die Differenzen zwischen Hippolytos und den Listen der Osterchronik ausschließlich auf Schreiberversehen zurückgehen, während die letzte Vorlage der Osterchronik so genau, als dies überhaupt verlangt werden kann, mit Hippolytos übereinstimmt. Nachdem auf diese Weise die ursprüngliche Fassung wiederhergestellt ist, bleiben also nur mehr

die dann noch vorhandenen Differenzen zwischen der Osterchronik und Hippolytos zu besprechen, wobei zugleich festzustellen sein wird, ob der Diamerismos des Hippolytos in der Osterchronik direct oder indirect benutzt wurde.

Nach einer Beschreibung des Turmbaues und nach Erwähnung der Völkerzerstreuung bemerkt der Osterchronist p. 44, 16: *ἐπεὶ οὖν τούτων ἐμνημονεύσαμεν, διὰ τὴν προκειμένην χρονογραφίαν δέον ἐπιμνημονεῦσαι παχυμερῶς τὰ κατ' αὐτοὺς ἔκ τε τῶν διδασκαλιῶν Ἐπιφανίου τοῦ Κύπρου καὶ ἐξ ἑτέρων τινῶν, καὶ τίνες ἦσαν καὶ κατὰ ποίους τόπους μερισθέντες ᾤκησαν λέγει εἰς τὸν ἀγκυρωτὸν αὐτοῦ ἐκ τῆς γενέσεως.* Hierauf beginnt p. 45, 1 der Diamerismos selbst mit den Worten: Iapheth hatte 14 Söhne[1] und Enkel, Cham 31 und Sem 27. Dann heißt es p. 45, 5 *καὶ ταῦτα εἰπὼν μνημονεύει* (sc. *Ἐπιφάνιος*). Hieran schließt sich eine Darlegung über die Vermehrung des Menschengeschlechtes in der Zeit von Arphaxad bis Phalek, über dessen Wohnen in Senaar nach der Flut, über den Turmbau und die Zerstreuung, die p. 46, 1 mit den Worten schließt: *καὶ ταῦτα Ἐπιφάνιος περὶ τῆς πυργοποιΐας καὶ περὶ τῶν ογ̄ γλωσσῶν, ὃ καὶ μέχρι νῦν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ὡς ἀγνοούμενον ἐπιζητεῖται. δέον δὲ μνημονεῦσαι καὶ ποῦ κατοίκησαν ἕκαστος αὐτῶν μετὰ τὴν μέρισιν καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν ἔθνη.* Es werden dann p. 46, 5 die Grenzen von Iapheths Erbteil, dessen 14 *φυλαί*, dann 47, 13 die japhethitischen Völker, 48, 3 die schriftkundigen unter ihnen, 48, 7 die japhethischen Länder und 48, 19 die Inseln Iapheths aufgezählt. Nach demselben Schema wird p. 49, 6 über die 31 *φυλαί* Chams gehandelt, wobei jedoch p. 52, 6 das Völkerverzeichnis ausfiel, weshalb die schriftkundigen Völker sofort auf die Stammväterliste folgen. Auf p. 53, 17 und zwar mit *εἶτα πάλιν Ἐπιφάνιος* folgt in derselben Anordnung das Stück über die 27 *φυλαί* Sems. Diese Citate machen also den

---

1) Diese Zahl 14 (statt 15) ist, wie v. Gutschmid 661 richtig bemerkte, eine Besonderheit des Osterchronisten. Hippolytos gab, wie seine Chronik c. 73 und die Schrift *κατ. αἱρ.* p. 534. 79 (ed. Duncker und Schneidewin) beweisen, gleich allen anderen Versionen dem Sem 15 Stammväter. Diese Besonderheit bei dem Osterchronisten rührt daher, daß er, durch den Hipp. c. 73 entlehnten Satz in seiner Vorlage *πάντες οὗτοι υἱοὶ Ἰάφεθ* irregeführt, die von *Κίτιοι* stammenden Kyprier nicht mitzählte.

Eindruck, als ob der Diamerismos des Osterchronisten aus Epiphanios entlehnt wäre; dieser Eindruck ist jedoch falsch.

Trotz der Anführung des *ἀγκυρωτός* als Quelle p. 44, die durch die Wendungen p. 45, 5. 46, 1 und 53, 17 verstärkt wird, rührt weder was wir 45, 1—5 lesen, noch was 46, 5 ff steht, aus Epiphanios her, denn dieser gab dem Cham 32, dem Iapheth 15 und folglich, da er auch 72 Völker rechnete, dem Sem, den er überdies voranstellte, 25 Nachkommen (Epiph. *ἀγκυρ.* c. 113: Dind. I 215 ff). Der angeblich Epiphanios entnommene Satz 45, 1—5 stammt also vielmehr, wie die Übereinstimmung in den Zahlen beweist, aus derselben Quelle, wie der Grundstock des p. 46, 5 beginnenden Diamerismos des Osterchronisten, und diese Quelle ist weder der *ἀγκυρωτός* noch überhaupt Epiphanios.

Aus Epiphanios stammen nur folgende, leicht auszuscheidende Stellen. Der ganze von p. 45, 5—46, 9 reichende Abschnitt ist größtenteils wörtlich, zwar nicht aus dem *ἀγκυρωτός*, aber aus der Schrift *κατ. αἱρ.* I 4, 5 (Dind. I 283 ff) entlehnt[1]; aus dem *ἀγκυρωτός* stammt darin nur der Ausdruck *παίδων παῖδες* p. 45, 3. Im einzelnen ist das Verhältnis zur Vorlage folgendes: chron. pasch. p. 45, 5 *πέμπτη τοίνυν* — 45, 11 *που ἐπελέξαντο* = Epiphanios *κατ. αἱρ.* Dind. I 284, 26 — 285, 1; chron. pasch. 45, 12 *ἐκεῖσε πρῶτον* — 45, 14 *τοῦ τόπου* = Epiph. a. a. O. 283, 21—24; chron. pasch. 45, 14 *κεῖται δὲ* — 46, 1 *φωνήν* = Epiph. a. a. O. 285, 1—12; jedoch ist hier im chron. pasch. der mit *ἀπὸ δὲ τοῦ κλίματος* beginnende Satz ausgelassen, der erst später nachgetragen wird. Es folgt chron. pasch. 46, 1 das zweite Epiphanios-Citat und nach einer überleitenden Bemerkung 46, 5 ff die wirklich dem *ἀγκυρωτός* (Dind. I 215, 27) entnommene Angabe der Grenzen Iapheths; der p. 46, 7 mit *οἵτινες* beginnende Schlußsatz dieses Abschnittes ist dagegen aus Epiph. *κατ. αἱρ.* p. 285, 4—6 entnommen, es ist dies der schon erwähnte, früher ausgelassene, jetzt nachgetragene Satz. Auch späterhin sind in den Diamerismos der Osterchronik noch ein paar Zeilen aus Epiphanios eingeschaltet. Was p. 49, 15 steht, ist aus *κατ. αἱρ.*

1) Diese Schrift des Epiphanios hatte der Osterchronist im Vorhergehenden p. 39. 21 schon einmal citiert. Ihre Benutzung p. 45. 5 ff ist schon bei A. v. Gutschmid 652, wenn auch nicht ganz zutreffend, erörtert.

Dind. 286, 5 entnommen. Darauf folgt ein Citat aus den pseudoclementinischen Homilien, die p. 50, 16 nochmals citiert werden. Die Grenzbestimmung des Cham im chron. pasch. 49, 6. 7 ist aus dem *ἀγκυρωτός* Dind. 215, 25 entnommen; die hier vorkommende, in allen anderen Versionen des Diamerismos fehlende Erwähnung Ägyptens aber p. 49, 7 stammt nicht aus Epiphanios, dem endlich — und zwar dessen *ἀγκυρωτός* 215, 21—25 — auch das letzte der Citate der Osterchronik p. 53, 17—21 wirklich entnommen ist.

Der ganze Diamerismos des Osterchronisten (p. 44, 16—62, 5) enthält also nur drei aus *κατ. αἱρ.* des Epiphanios eingelegte Stellen (45, 5—46, 1; 46. 7. 8; 49, 15—17) und drei Stellen — die Angaben der Grenzen der Erbteile — aus dessen *ἀγκυρωτός* (46, 5. 6; 49, 6. 7; 53, 17—21). Dazu kommen noch zwei Citate aus den Pseudoclementinen und ein auf eine für Ägypten interessierte Quelle hinweisender Zusatz p. 49, 7. 8. Alles andere stammt, abgesehen von der S. 177 betonten Differenz in den Zahlen der Nachkommen der Noachiden, auch deshalb nicht aus Epiphanios, weil dessen Völkerlisten (*ἀγκυρ.* c. 113 ff Dind. I 215) ganz andere Namen aufweisen, als die Osterchronik. Ihr Verfasser hat also seine wirkliche Quelle, die er nur mit wenigen Citaten aufputzte, überhaupt nicht genannt. Es entsteht also die Aufgabe, deren Verfasser zu bestimmen.

Vergleicht man die Angaben im Diamerismos des Osterchronisten in der überlieferten Form mit denen des Hippolytos, so zeigt sich zwar, daß dessen Schema festgehalten ist, und daß ferner auch im einzelnen häufig sehr weitgehende wörtliche Berührungen vorhanden sind, aber man findet daneben auch anscheinend sehr bedeutende Unterschiede. Dieselben Unterschiede zeigen sich aber nicht bloß bei dem Vergleich der Osterchronik mit Hippolytos, sondern in gleicher Weise auch bei einem Vergleich mit allen anderen, uns sonst erhaltenen Fassungen des Diamerismos. Diese Sonderstellung der Osterchronik ist, wie A. v. Gutschmid (a. a. O., 240 ff) unwiderleglich dargetan hat, nur scheinbar und lediglich darauf zurückzuführen, daß deren ursprüngliche Vorlage bei wiederholtem Abschreiben durch ganz äußerliche Entstellungen gelitten hat. Die Listen, die der Osterchronist bietet, stimmen vielmehr in ihrer ursprünglichen, leicht wiederherzustellenden Fassung sowohl mit denen des Hippolytos, als mit denen der meisten sonst bekannten Fassungen überein.

Das Verderbnis der ursprünglichen Vorlage der Osterchronik vollzog sich in drei aufeinander folgenden Stadien, die sich noch genau feststellen lassen. v. Gutschmid bezeichnet diese drei Stadien als «Bearbeitungen», die dem jetzigen Text der Osterchronik vorausliegen; er hat jedoch damit den Urhebern dieser Textverunstaltungen zu viel Ehre erwiesen. Mit P^c bezeichnete er die unmittelbare Vorlage des Osterchronisten, deren Verfasser eine ältere Bearbeitung P^b benutzte, die wiederum aus einer älteren P^a zurechtgemacht ist[1]. Nur in einem dieser drei Vorstadien fand in der Tat eine etwas eingreifendere Änderung des ursprünglichen Textes statt: P^b oder P^a ergänzte nämlich die Lücken der Völkernamen in den Stammväterlisten aus einem Verzeichnis der 72 Völker, das jedoch mit dem in der Osterchronik selbst p. 56, 15 ff enthaltenen nicht identisch war; diesen Autor mag man also immerhin als einen Bearbeiter bezeichnen, die beiden anderen neben ihm tätigen waren dagegen bloße Abschreiber. Sie brachten die ursprünglich den hippolytischen gleichen Namenslisten ihrer Vorlagen dadurch in die Unordnung, in der wir sie jetzt in der Osterchronik lesen, daß sie columnenweise angeschriebene Namen zeilenweise lasen oder in den umgekehrten Fehler verfielen.

Will man also von der Quelle der Osterchronik eine richtige Vorstellung gewinnen, so dürfen ihre Angaben nicht in der jetzt vorliegenden Textgestalt benutzt und mit anderen verglichen werden, sondern es muß stets, wie im folgenden geschieht, auf die ursprüngliche Fassung zurückgegangen werden. Der folgende Vergleich dieser ursprünglichen Fassung mit Hippolytos wird ferner lehren, daß trotz vieler und genauer Übereinstimmungen des Osterchronisten mit der Chronik des Hippolytos diese doch nicht die directe Quelle war[2], sondern daß dem Osterchro-

1) Pb identificierte v. Gutschmid 263 irrtümlich mit einer angeblichen älteren, bis 354 reichenden Fassung der Osterchronik, die jedoch, wie Gelzer (Sext. Iul. Afric. II 138 ff) zeigt, überhaupt nie existierte.

2) Der Osterchronist citiert allerdings p. 12. 22 die ketzerbestreitende Schrift des Hippolytos und polemisiert dagegen (die Stelle selbst findet sich aber in der uns erhaltenen Fassung von *κατ. πασ. αἱρ.* nicht). Der Osterchronist führt ferner auch p. 13. 8 einmal das zweite Buch von Hippolytos' *σύγγραμμα περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα* an; allein solche Citate beweisen bei ihm, wie oben gezeigt wurde, keineswegs, daß er die angeführten Werke auch wirklich benutzte.

nisten die Bekanntschaft mit Hippolytos durch einen Alexandriner vermittelt wurde, der der Quelle des Barbarus sehr nahe steht, aber mit ihr nicht identisch ist. Die Angaben dieses Alexandriners wurden von P^a P^b und P^c in der oben angegebenen Weise entstellt und verwirrt.

Wie nämlich A. v. Gutschmid 258, ohne jedoch die Beobachtung richtig zu verwerten, bemerkt hat, stammen die Namen der 14 Völker, die nach dem Osterchronisten p. 46, 10ff in ganz singulärer, in keiner anderen Fassung wiederkehrender Weise von den Iaphethsöhnen abgeleitet werden, aus einer Liste der 72 nach dem Turmbau zerstreuten Völker. Der Vorgang dabei war der, daß an die Stelle der sonst mit den 14(15) Iaphethsöhnen verbundenen Namen (oben S. 50ff) schon in der Vorlage der Osterchronik die 13 letzten Namen dieser Liste der 72 Völker eingefügt und überdies die sonst von *Κίτιοι* abgeleiteten *Ῥωμαῖοι οἱ καὶ Λατῖνοι* mit *Ῥόδιοι* verbunden wurden. Diese in der Vorlage der Osterchronik benutzte Liste der 72 Völker ist jedoch weder die vom Osterchronisten selbst p. 56. 15 gebrachte, die vielmehr am Schluß recht erhebliche Differenzen aufweist, noch die des Hippolytos in der im lib. gen. I überlieferten[1] Fassung (oben S. 101ff), sondern sie ist hier identisch mit der des Barbarus c. 172: sie schließt wie diese und nur wie diese mit den *Ταράμαντες ἐξώτεροι*, stammt also aus einer alexandrinischen, dem Barbarus nahe verwandten Chronik.

Das japhethitische Stammväterverzeichnis des Osterchronisten unterscheidet sich von dem des Hippolytos ferner noch dadurch, daß Elisa zu seinem Vater Iavan hinaufgerückt ist, daß Chatain fehlt und an dessen Stelle Herka erscheint, so daß im ganzen doch die Zahl 14 (vgl. S. 176) festgehalten wird. Diese Veränderungen gehen darauf zurück, daß an Stelle der Reihenfolge bei Hippolytos die der Stammväternamen nach der Septuaginta (Gen. 10,2ff) gesetzt wurde, wobei jedoch der zweite Elisa durch Herka ersetzt oder in Herka verschrieben und am Schluß statt *Κήτιοι*, *Ῥόδιοι* nur *Ῥόδιοι* allein als Stammvater genannt ist.

In der Osterchronik war also ein Redactor tätig, der die

1) Die Liste im griechischen Hippolytos c. 200 ist in der Anordnung der Namen verwirrt (oben S. 136ff), weshalb sie hier nicht verglichen werden kann.

Liste der 72 Völker benutzte, wie sie die alexandrinische Chronik (Barbarus) enthielt, und der zugleich auf deren bessere Übereinstimmung mit dem Texte der Septuaginta bedacht war. Dieser Redactor ging zugleich von der willkürlichen Annahme aus, daß in der Liste der 72 Völker die von dem jüngsten Sohne Noes, von Iapheth, stammenden am Schlusse stünden, weshalb er gerade die 13 letzten Namen mit seiner der Bibel entnommenen Stammväterliste verband [1].

Auf diese Liste folgen nun einige Sätze in der Osterchronik p. 47, 7—14, die nahezu wörtlich mit Hippolytos c. 75—79 übereinstimmen. Bei näherer Vergleichung ergibt sich folgendes. Während in dem durch den lib. gen. I c. 79 gestützten Originaltext des Hippolytos c. 79 der zu dem japhethitischen Völkerverzeichnis überleitende Satz mit den Worten *πρὸς βορρᾶν* schließt, liest man beim Barbarus c. 58: ad aquilonem sic; ganz ebenso heißt es aber auch in der Osterchronik p. 47, 14: *πρὸς βορρᾶν οὕτως*. Zusammen mit dem, was oben (S. 180) über die von den Japhethsöhnen abgeleiteten Völker bemerkt ist, darf auch diese Übereinstimmung, obwohl sie nur eine Kleinigkeit betrifft, als Beweis dafür gelten, daß der Osterchronist den Diamerismos des Hippolytos aus einer der Vorlage des Barbarus nahe verwandten Quelle, also aus einer alexandrinischen Chronik entnahm [2].

Hierauf folgen in der Osterchronik p. 47, 15 eine Liste der japhethitischen Völker und p. 48, 3 eine der schriftkundigen unter ihnen. Die von allen anderen uns erhaltenen Fassungen

---

1) Bei Magog steht p. 46, 11 noch ein Zusatz aus anderer Quelle; er rührt vielleicht von dem Osterchronisten selbst her. Die im Texte unerörtert gebliebene Frage, ob die irrige Verquickung der Liste der japhethitischen Stammväter mit den 13 letzten Namen einer Liste der 72 Völker schon in jener alexandrinischen Chronik vorgenommen war, die der Osterchronist benutzte, oder ob sie erst in einem späteren Stadium der Überlieferung des chronicon paschale vorgenommen wurde, läßt sich mit Hilfe des Barbarus und der Osterchronik allein nicht entscheiden. Im folgenden wird sich jedoch zeigen, daß dem ebenfalls aus alexandrinischer Quelle schöpfenden Synkellos diese Verbindung fremd ist; daraus folgt also, daß sie den Besonderheiten zuzuweisen ist, die von einem Redactor der Osterchronik herrühren.

2) Derselbe Ausdruck kommt außerdem nur noch beim Synkellos p. 92. 13 vor, von dem unten gezeigt wird, daß sein Diamerismos ebenfalls aus der alexandrinischen Chronik stammt.

abweichende Reihenfolge und Zahl der Namen dieser beiden Listen ist durch bloße Schreiberversehen bewirkt. Sie entstand, wie v. Gutschmid 243ff gezeigt hat, dadurch, daß ein ursprünglich in drei Columnen geordnetes und zeilenweise zu lesendes Verzeichnis, dessen erste Hälfte das Ende einer Seite bildete und dessen zweite Hälfte am Anfang der folgenden Seite stand — das so gelesen mit dem des Hippolytos stimmte (P^b) —, irrtümlich columnenweise gelesen wurde (P^c). Dieses also schon verwirrte Verzeichnis schrieb P^c in zwei columnenweise zu lesende Columnen an, die dann der Schreiber der Osterchronik selbst irrtümlich zeilenweise las. Als vierte Columne standen ferner bei P^b die Namen der schriftkundigen Völker, die P^c überdies noch irrtümlich mit den links nebenstehenden Namen der Völkerliste zu einer (nun natürlich im Vergleich zu Hippolytos und den sonstigen Fassungen doppelt so starken) Liste angeblich schriftkundiger Iaphethvölker p. 48, 3 verband. Diese Entstellungen gehören also alle der Überlieferung der Osterchronik an; in der ursprünglichen Vorlage stimmten beide Listen, von einer Kleinigkeit abgesehen, mit denen des Hippolytos überein [1].

Der p. 48, 7—10 folgende, zum japhethitischen Länderverzeichnis überleitende Satz der Osterchronik stimmt bis auf die letzten Worte wiederum wörtlich mit Hippolytos c. 83 überein. Während aber am Schluß bei diesem nach dem griechischen, durch den liber generationis I herzustellenden Text *κατ᾽ Ἴλιον* stand [2],

1) Der griechische Text ist an dieser Stelle (Hipp. c. 80) defect, reicht aber doch hin, um festzustellen, daß die *Τυρρηνοί* (No. 34) bei Hippolytos wie in der Vorlage des Barbarus für sich allein genannt waren, während die Osterchronik *Ἴβηρες οἱ καὶ Τυράννιοι* bietet und die Iberer an der Stelle, wo sie später bei Hippolytos stehen, ausläßt. Dies geschah in der Vorlage der Osterchronik augenscheinlich deshalb, weil man an der späteren Stelle in dem Namen eine Dittographie zu erkennen glaubte. Zu einer solchen Auffassung bietet der Originaltext des Hippolytos: *Κελτίβηρες*, *Γάλλοι*, *Ἴβηρες* keinen Anlaß, wohl aber der Text des Barbarus: Celtibirii, Ibirii, Galli den allerdringendsten Verdacht. Auch diese Besonderheit im Texte der Osterchronik findet also ihre Erklärung darin, daß die Liste des Hippolytos nicht direct, sondern in einer alexandrinischen Bearbeitung benutzt ist.

2) Im Matritensis 121 steht allerdings ebenfalls *ἥλιον*. Daß dies aber ein bloßes Versehen des Schreibers ist, lehrt der liber generat. I, der *Ἴλιον* deshalb als hippolytisch erweist, weil eine Correctur durch

lesen wir in der Osterchronik *κατ' ἥλιον* wie beim Barbarus contra solem, in dessen Vorlage also ebenfalls schon *ἥλιον* für *Ἴλιον* verschrieben war. Hier liegt also abermals ein Beweis vor, daß der Barbarus und die Osterchronik aus miteinander nahe verwandten alexandrinischen Chroniken schöpften.

Wie das p. 48, 10 folgende japhethitische Länderverzeichnis beim Osterchronisten verunstaltet wurde, ist abermals durch A v. Gutschmid 247 klargelegt. Die Verwirrung entstand dadurch, daß die in zwei Columnen angeordneten und columnenweise zu lesenden Namen irrtümlich zeilenweise gelesen wurden. Dabei ergibt sich, daß in der Vorlage am Ende der zweiten Columne ein ziemlich großer Raum frei blieb, der jedoch kaum, wie v. Gutschmid annahm, zur Aufzeichnung der im Diamerismos folgenden Sätze verwendet wurde, sondern mit Illustrationen ausgefüllt zu denken ist, wie sie in den alexandrinischen Chroniken häufig vorkommen[1]. In der Vorlage der Osterchronik stimmte

den lateinischen Übersetzer ganz unwahrscheinlich ist. Diese Auffassung wird auch durch Samuel von Ani bestätigt, von dem unten noch die Rede sein wird. Bei ihm findet sich ebenfalls das Ursprüngliche: usque ad Mastusiam, quod est Ilion. Samuel konnte es im Gegensatz zu den älteren Quellen deshalb bewahren, weil er durch die armenische Übersetzung direct von Hippolytos abhängt. Dafür, daß erst in den alexandrinischen Bearbeitungen *ἥλιον* an die Stelle von *Ἴλιον* trat, spricht endlich noch, daß auch alle anderen diesem Überlieferungszweig angehörenden Fassungen gleich dem Barbarus und dem Osterchronisten *ἥλιον* bieten; so schreibt der Synkellos p. 93. 6, ebenso die Quelle des Kedrenos, d. h. der Parisinus 1712 (vgl. unten). Wenn also die Bonner Ausgabe des Kedrenos p. 25. 8 *Ἴλιον* bietet, so ist das entweder ein Versehen der Herausgeber oder es verbesserte schon Kedrenos *ἥλιον* seiner Vorlage.

1) Vgl. den Papyrus Goleniščev und die Vorlage des Barbarus; der Osterchronist benutzte ferner einen, dem im Papyrus Goleniščev und bei Kosmas vorliegenden sehr ähnlichen, mit Illustrationen versehenen Prophetenkatalog (vgl. Denkschr. d. Wien. Akad. 51 S. 30 ff). — Über die Namen in dem japhethitischen Länderverzeichnis ist noch folgendes zu bemerken. Im griechischen Hippolytos c. 84 und im lib. gen. I ist Italia früher vor Thuscene eingereiht, während es beim Barbarus erst später vor Celtica steht. In der Vorlage der Osterchronik stand Italien ebenfalls an derselben Stelle wie bei Hippolytos. Die Verschiebung beim Barbarus ist also entweder dem lateinischen Übersetzer zuzuschreiben, der sich auch in der Reihenfolge der Namen bei den Bildersubscriptionen (oben S. 62) einige Freiheiten erlaubt zu haben scheint, oder man muß folgern, wofür auch manches andere spricht, daß die Vorlage der Osterchronik mit der des

dieses Verzeichnis der Iaphethländer mit dem des Hippolytos genau überein.

Die in der Osterchronik p. 48, 19—49, 5 folgenden Sätze, sowie der Inselkatalog Iapheths stimmen dagegen schon in ihrer jetzigen Fassung ebenfalls wörtlich mit Hippolytos c. 86 ff überein, wenn der im Vaticanus *Κόρουρα* überlieferte Name zu *Κόρκυρα* verbessert wird. Der Barbarus hat dagegen hier, wie die Parallelstellen lehren, gekürzt.

Der folgende Satz p. 49, 6 ff ist dem *ἀγκυρωτός* des Epiphanios entlehnt (oben S. 178), jedoch durch einen Zusatz erweitert. Es folgt beim Osterchronisten p. 49, 9 das Verzeichnis der Stammväter nach Cham und der von ihnen abgeleiteten Völker. Die Sonderbarkeiten dieser Liste rühren, wie v. Gutschmid 256 zeigt, daher, daß an den Stellen, an denen Hippolytos c. 94 ff nur die Stammväternamen ohne die von diesen abgeleiteten Völker bot, in der Vorlage der Osterchronik teils aus der Liste der 72 Völker, teils aus dem beim Osterchronisten p. 52, 5 fehlenden Verzeichnis der chamitischen Völker Einfügungen gemacht wurden. Hier fanden also noch tiefer greifende Umgestaltungen statt als in dem Stammväterverzeichnis Iapheths. Da aber weder beim Barbarus noch, wie ich später zeigen werde, beim Synkellos sich Entsprechendes findet, so gehören auch diese Änderungen nicht der alexandrinischen Quelle des Osterchronisten an, sondern sie wurden erst innerhalb der Überlieferung der Osterchronik selbst vorgenommen. Im einzelnen ist noch folgendes zu dieser Stammväterliste zu bemerken: Nach Mestraim steht in der Osterchronik p. 49, 12 ein Zusatz unbekannter Herkunft (v. Gutschmid 659), dem p. 49, 15 zwei Stellen aus Epiphanios und aus den Pseudoclementinen folgen (oben S. 177). Das bei Hippolytos c. 109 zu Nebrod angeführte Citat aus dem Alten Testament, das beim Barbarus c. 85 verkürzt wiedergegeben ist, bietet die Osterchronik p. 50, 12 in noch ausführlicherer, der Bibel entnommener Fassung, abermals mit einem Citat aus den Pseudoclementinen verbunden. Hier hat also auch der Osterchronist selbst einiges zu seiner Vorlage hinzugefügt. Bei einem Vergleich der Namen der Stammväter mit denen bei Hippolytos (und dem genau stimmenden

Barbarus zwar sehr nahe verwandt, aber nicht identisch war, und daß schon sie diese Veränderung des Ursprünglichen enthielt.

Barbarus) ist wiederum wie bei Iapheth (oben S. 180) zu beobachten, daß in der Vorlage der Osterchronik ein Redactor tätig war, der eine genauere Übereinstimmung mit dem Text der Septuaginta herstellte: er fügte den Chaslonieim und Jebusaios hinzu, ließ aber dafür den Pherezaios weg; er verfuhr also genau so, wie der ebenfalls bibelkundige Redactor des lib. gen. I. Hingegen stimmen die in das Stammväterverzeichnis eingeschobenen Sätze p. 51, 4. 5 und p. 51, 14. 15 genau mit Hippolytos c. 110, 118 und dem Barbarus c. 86, 93 überein.

Nach dem sonst festgehaltenen Schema des Hippolytos hätte die Liste der chamitischen Völker p. 52, 6 folgen sollen; diese ist aber, wie schon bemerkt, in der Osterchronik ausgefallen oder auch absichtlich weggelassen. Das folgende Verzeichnis der schriftkundigen Völker Chams sowie die Angaben über die Grenzen seines Erbteiles p. 52, 9 stimmen abermals genau mit Hippolytos c. 133ff und dem Barbarus c. 108ff; nur ist am Ende p. 52, 11 in der Osterchronik *τὰ πρὸς νότον* hinzugesetzt. Auch das chamitische Länderverzeichnis p. 52, 12 stimmt, nur das bei Hippolytos c. 141 genannte Land Erythra ist ausgefallen, und am Ende fehlen durch Überspringen von einem *μέχοι* zum nächsten nochmals drei Ländernamen.

In dem Verzeichnis der nördlichen Küstenländer p. 52, 19 und der Inseln Chams p. 53, 3 ist die Ordnung, wie v. Gutschmid 249 lehrt, abermals durch Verwechslung von Columnen mit Zeilen (oder umgekehrt) gestört; in der Vorlage war sie dieselbe wie bei Hippolytos und beim Barbarus. In der Inselliste ist beim Osterchronisten, wie ursprünglich bei Hippolytos, *Μεγίστη* als Insel gerechnet und nicht wie beim Barbarus zu dem folgenden *Κρήτη* gezogen. Den p. 53, 8 beim Osterchronisten enthaltenen Satz, der sich dem Sinne nach wenigstens auch bei Hippolytos c. 155 findet, übergehen der Barbarus und lib. gen. I ganz. Darauf folgt in der Osterchronik p. 53, 10, ganz verkehrt mit den Worten *καὶ ἑτέρας νήσους* eingeleitet, der kleinere, drei schon früher genannte Inseln enthaltende Katalog, den Hippolytos so wenig als der Barbarus kennen, der sich aber in den meisten späteren Fassungen des Diamerismos ebenfalls findet. Die Zahl der Inseln des großen Katalogs wird im Vaticanus der Osterchronik p. 53, 9 mit 25 angegeben, obwohl 26 Namen vorhergehen, im Text des Hippolytos c. 154 steht ebenfalls 25, obschon auch hier 26 Namen

genannt sind; der Barbarus gibt gleichfalls die Zahl 25, da er aber magna mit Cyprus als Adjektiv verbindet, in Übereinstimmung mit seiner Liste. Diese geringfügigen Differenzen gehen durchweg auf Willkürlichkeiten der letzten uns erhaltenen Bearbeiter zurück. An dem bisher festgestellten Ergebnis dieser Vergleichung, wonach der Osterchronist seinen Diamerismos einer der Vorlage des Barbarus sehr nahe verwandten alexandrinischen Chronik entnahm, wird dadurch nichts geändert.

Auf den kleineren Inselkatalog folgt p. 53, 12 die Erwähnung des Nil und der Grenzen des Erbteiles Chams, die mit Ausnahme der Worte *τὸν καὶ παχυβάτορα καλούμενον καὶ χρυσορόαν* mit Hippolytos c. 156ff und dem Barbarus c. 131ff übereinstimmt; der Zusatz *χρυσορόαν* steht bei Hippolytos schon an der ersten Stelle, wo er den Nil erwähnt, c. 51. Die Grenzbestimmung des Erbteiles Sems p. 53, 17ff leitet über zu dem Verzeichnis der semitischen Stammväter und der von ihnen abgeleiteten Völker p. 54, 1ff. Die Besonderheiten dieser Liste des Osterchronisten sind ebenfalls, wie v. Gutschmid 255 zeigte, durch Einschiebungen von Namen aus der Liste der 72 Völker entstanden. Hier ist das Verfahren des in der Vorlage der Osterchronik tätigen Redactors ganz besonders deutlich zu erkennen, da er die ursprünglich bei den Stammvätern stehenden Namen teilweise festhielt und mit den der 72 Völkerliste entnommenen ganz sinnlos durch *οἱ καί* verband. Übrigens unterscheidet sich die Liste der Stammväter in der Osterchronik noch dadurch von der des Hippolytos und des Barbarus, daß mit Gen. 10, 22ff eine genauere Übereinstimmung hergestellt ist; es waltete also bei dem Redactor hier dieselbe Tendenz wie bei Cham und Japheth (v. Gutschmid 251). Die alexandrinische Vorlage der Osterchronik folgte dagegen anscheinend Hippolytos meist ebenso treu wie die vom Barbarus übersetzte alexandrinische Chronik.

Der folgende Satz p. 55, 10 stimmt genau mit Hippolytos c. 187 und dem Barbarus, dagegen ist das semitische Völkerverzeichnis des Osterchronisten p. 55, 14ff dadurch verwirrt, daß eine in vier Columnen angeschriebene Vorlage, die zeilenweise gelesen werden sollte, columnenweise gelesen wurde (v. Gutschmid 252). Wird dieser Fehler beseitigt, so stimmt diese Liste mit der des Hippolytos und Barbarus im wesentlichen überein. Jedoch werden in der Osterchronik *Ἰνδοὶ πρῶτοι* und *δεύτεροι* unterschieden, was

aus der 72 Völkerliste herübergenommen ist, ferner stehen in der Osterchronik zwischen den *Κεδρούσιοι* und den *Ἄραβες δεύτεροι* noch 8 Namen, die sowohl bei Hippolytos als beim Barbarus und im liber generationis I fehlen. Sie sind ein willkürlicher Zusatz des Redactors der Vorlage, dem die Zahl der semitischen Völker im Verhältnis zu den chamitischen und japhethitischen zu gering schien: er wählte daher diese 8 Namen beliebig unter den Völkernamen aus, die er zu der vorangehenden Stammväterliste beigeschrieben hatte.

Die beiden nächsten Sätze in der Osterchronik p. 56, 1 ff sind im Verhältnis zu Hippolytos c. 191, 192 bloß umgestellt und stimmen sonst genau. Die Angabe über die Grenzen von Sems Erbteil p. 56, 3 erweckt zwar den Anschein, ausführlicher als bei Hippolytos gefaßt zu sein; dies kommt jedoch nur daher, daß in der Osterchronik zwei Sätze des Hippolytos c. 191 und 195 zu einem zusammengezogen sind, während sie in der Vorlage des Barbarus auseinandergehalten blieben. Das semitische Länderverzeichnis p. 56, 6 ff stimmt ebenfalls mit Hippolytos c. 194, nur ist bei *Περσίς* ein Zusatz weggelassen, dagegen am Schlusse zu *Φοινίκη — Συρία ἡ ἐξωτέρα* hinzugesetzt[1]. Auch der nächste Satz p. 56, 11 lautet ebenso wie bei Hippolytos c. 199.

Die Liste der 72 Völker, die der Osterchronist p. 56, 15 ff enthält, stimmt ferner ebenfalls, geringfügige Versehen abgerechnet (z. B. geben die Hss. des chron. pasch. statt *Μαδιναῖοι πρῶτοι καὶ δεύτεροι* und *Ἀδιαβηνοί — Μαδιναῖοι, Μαδιναῖοι δεύτεροι*, sie lassen *οἱ καὶ Ταρσεῖς* weg und dergl.), genau mit der des Barbarus und des Hippolytos c. 200, wenn bei diesem die im Matritensis herrschende Verwirrung durch richtiges Anordnen der Namen behoben wird. Erst am Schluß finden sich in der Osterchronik drei Zusätze (vgl. v. Gutschmid 686). Davon verdanken zwei: *οἱ καὶ Μάκορες* und *οἱ καὶ Σποράδες* — wozu es in den anderen Fassungen überhaupt keine Parallelen gibt — ähnlichen Manipulationen ihren Ursprung, wie sie oben (S. 186) bei den Völkernamen der semitischen Stammväterliste beobachtet wurden; diese beiden Zusätze gehören also zu den redactionellen Änderungen, die mit der Vorlage der Osterchronik vorgenommen wurden und deshalb

1) Den vollständigen Text gibt hier nur der Vaticanus der Osterchronik, er nennt auch *Ἀραβία ἡ ἀρχαία* und *Ἐλυμαΐς*.

auf deren Text beschränkt blieben. Dagegen ist der dritte dieser Zusätze deshalb wichtig, weil er unter allen erhaltenen Versionen des Diamerismos einzig und allein beim Barbarus, allerdings bei diesem erst an einer späteren Stelle c. 206 sich vorfindet. Die *Ναυσθοὶ οἱ καὶ Ναβῶται ἕως τῆς Αἰθιοπίας ἐκτείνουσι* in der Osterchronik p. 57, 14 sind augenscheinlich identisch mit den Nauthi et Labooti, die der Barbarus c. 206 mit in leva autem parte an den Satz usque ad Trapezuntum extendunt istas gentes anfügte und unmittelbar vor seinem Bergeverzeichnis nennt[1]. Diese Übereinstimmung beweist abermals unzweideutig, daß der Osterchronist von einer mit der Vorlage des Barbarus nahe verwandten alexandrinischen Chronik abhängt.

Der auf diese Stelle folgende Satz der Osterchronik p. 57, 16, die überleitende Bemerkung p. 57, 18 sowie alles, was bis p. 62, 6 über die *ἀποικίαι*, *προσηγορίαι* und *κλίματα* gesagt wird, endlich das Berge- und Flüsseverzeichnis ist, von wenigen Unterschieden[2] abgesehen, eine geringfügig verkürzte, fast wörtliche Wiedergabe aus dem Diamerismos des Hippolytos. Diese Übereinstimmung ist um so wichtiger, als diese Abschnitte in keiner anderen erhaltenen Recension außer beim Barbarus vorkommen. Allein auch von ihnen läßt sich nachweisen, daß sie nicht direct aus Hippolytos stammen. Wiederum finden sich nämlich einige Besonderheiten, durch die sich der Text des Barbarus von dem des Hippolytos unterscheidet, mit dem der Osterchronik aber übereinstimmt. Der Barbarus übersetzt, durch eine sehr alte[3] Textverderbnis in seiner Vorlage — *ἀγνώστων ἐθνῶν* statt des durch den griechischen Text c. 202 ff als ursprünglich erwiesenen *ἀναγνωσθέντων ἐθνῶν* — irregeführt, c. 174, 196, 197 ignotas und de ignotas gentes. Genau an denselben Stellen p. 57, 19,

1) In der Osterchronik p. 61, 8 an der entsprechenden Stelle vor dem Bergeverzeichnis fehlt dieser Zusatz des Barbarus.

2) Dahin gehören außer einigen Umstellungen der Namen in den Listen und gelegentlichen Schreibfehlern (z. B. p. 58, 1 *πλεῖον* statt *πλησίον*): der Ausfall dreier Namen p. 59, 10, der Zusatz p. 59, 15 *ἡ νῦν καλουμένη Μήνιγγα*, p. 61, 4 der Ausfall von *εἰς δὲ τὰ εὐώνυμα*, p. 61, 12 *ἐν τῇ Θρᾴκῃ* statt *ἐ. τ. Εὐβοίᾳ* und p. 61, 21 der verschriebene Flußname *Εἶσμος*.

3) Dies wird dadurch erwiesen, daß der liber generationis I aus einem Hippolytosexemplar übersetzt ist, das denselben Fehler enthielt.

p. 60, 9 zeigt auch der Osterchronist dasselbe dem Hippolytos fremde Textverderbnis. Ferner war der Name des dritten der maurischen Völker, der *Καισαρηνσεῖς* (bei Hippolytos c. 218) in der Vorlage des Barbarus *καὶ Σαρηνσεῖς* geschrieben, weshalb er et Sarinei übersetzte. Derselbe Fehler kehrt abermals in der Osterchronik p. 59, 18 wieder; hier ist *καὶ* ganz weggelassen und durch die Ordnungszahl ersetzt. Es kommt noch hinzu, daß beim Osterchronisten p. 61, 1 zu Klein-Madiam ein Zusatz steht, der zwar beim Barbarus c. 203 fehlt, im liber generationis I c. 220 sich jedoch findet: *πλησίον Αἰγύπτου*; dies weist ebenso wie die schon erwähnte gleichartige Hinzufügung p. 49, 7 auf eine ägyptische Vorlage des Osterchronisten hin[1].

Was nun in der Osterchronik p. 62, 6 ff und nur in dieser geboten wird: ein Verzeichnis der berühmten Städte nach den 7 Klimaten geordnet, ist, wie v. Gutschmid 265 ff gezeigt hat, aus Ptolemäus entnommen und nach Annahme dieses Forschers von dem Verfasser der Osterchronik selbst ans Ende seines Diamerismos angefügt. Das erste ist richtig, das zweite schwerlich. Wie der Matritensis lehrt, fügte Hippolytos allerdings unmittelbar an das Flüsseverzeichnis den Stadiasmos an. Aber es bleibt die Möglichkeit, daß nach dem Stadiasmos auch bei ihm das Städteverzeichnis noch folgte; freilich könnte es auch erst von dem Alexandriner, den der Osterchronist benutzte, hinzugefügt worden sein. Für diese letzte Annahme scheint folgendes zu sprechen: Hippolytos kündigt c. 224 nur an, daß er von den *κλίματα τῶν ἀναγνωσθέντων ἐθνῶν*, von den Bergen und Flüssen sprechen wolle und geht dann c. 240 mit *δεδειγμένων οὖν τούτων* zum Stadiasmos über. Dagegen fügt der Barbarus in seiner Wiedergabe jener ankündigenden Worte c. 196 zu de ignotas gentes noch hinzu: et oppidos eorum, womit er auf ein bei ihm selbst allerdings nicht vorhandenes Städteverzeichnis hinzuweisen scheint,

1) Auf eine durch diese Übereinstimmung eröffnete Perspective sei nur beiläufig hingedeutet. Ich bemerkte schon oben (S. 185 ff), daß im liber generationis I dasselbe Bestreben wie in der Osterchronik zu beobachten sei, die Stammväterlisten des Hippolytos mit Genes. 10 in genauere Übereinstimmung zu bringen; wird die hier bemerkte Übereinstimmung hinzugenommen, so erscheint die Annahme zulässig, daß der lateinische Übersetzer von lib. gen. I ebenfalls ein in Ägypten redigiertes Exemplar der Chronik des Hippolytos benutzte.

das aber in seiner Vorlage ebenso gestanden haben könnte, wie es in der Vorlage des Osterchronisten stand. Aber sicher ist auch diese Combination nicht: et oppidos eorum kann auch eine Erweiterung des Textes durch den Barbarus selbst sein, die für die Beschaffenheit seiner Vorlage nichts beweist. Sicher scheint also nur, daß nicht erst der Osterchronist, sondern entweder seine alexandrinische Vorlage oder schon Hippolytos selbst[1] diesen Auszug aus Ptolemäus anfertigten und mit dem Diamerismos verbanden.

Diese Darlegung über den Diamerismos der Osterchronik schließt also mit einer so lange nicht mit Sicherheit lösbaren Frage, als die Fortsetzung von Matritensis 121 nicht aufgefunden wird. Im einzelnen bleibt überhaupt bei solchen Untersuchungen über die Verwandtschaft von Chroniken manches problematisch, da der Möglichkeiten der Erklärung zu viele sind, und weil es von solchen Chroniken sehr zahlreiche Abschriften, die sich in Einzelheiten unterschieden, neben vielen neuen Redactionen und Bearbeitungen gegeben hat. Es muß uns also genügen, deren Abhängigkeit der Hauptsache nach festzustellen. Die Beweise dafür, daß der Osterchronist eine der Quelle des Barbarus sehr nahe verwandte, wie diese Hippolytos benutzende alexandrinische Chronik ausschrieb, sind jedoch so zahlreich, daß ich dieses Ergebnis für ganz feststehend halte[2]. Ebenso sicher ist, daß, ehe der Text der Osterchronik seine jetzige Fassung erhielt, die Vorlage teils redactionelle Änderungen erfuhr, teils durch Abschreibefehler verunstaltet wurde. Diese Veränderungen rühren aber nicht von dem alexandrinischen Chronisten her, sondern sie traten innerhalb der παράδοσις des Textes der Osterchronik selbst ein, weshalb sie auch auf diese beschränkt blieben. Schließlich fügte der Osterchronist selbst noch einige Citate aus Epiphanios und aus anderen Quellen hinzu.

1) Da Hippolytos in seinen Ankündigungen des Inhalts später folgender Abschnitte keineswegs vollständig zu sein pflegt, so halte ich für das wahrscheinlichste, daß er am Schluß des Stadiasmos mit denselben Worten wie der Osterchronist p. 62, 6 ἔδοξε κτλ. den Übergang zu dem Städteverzeichnis herstellte; wie κατ. πασ. αἰρ. IV 12 beweist, kannte er Ptolemäus.

2) Obwohl der Osterchronist in späteren Abschnitten seines Werkes Spuren der Benutzung des Annianos zeigt (Gelzer, Sext. Iul. Afr. II 156 ff; Frick, chron. min. praef. p. CIV ff), halte ich es doch für ein Gebot der Vorsicht, seine alexandrinische Vorlage unbenannt zu lassen.

Das Ergebnis dieser umständlichen und dennoch viel selbstständige Mitarbeit von dem Leser fordernden Untersuchung wird durch die folgende Analyse des Diamerismos beim Synkellos als richtig bestätigt. Dabei beschränke ich mich jedoch auf einige Hauptargumente, die ebenfalls beweisen, daß der Synkellos seinen Diamerismos aus einer alexandrinischen, der vom Osterchronisten benutzten sehr nahestehenden, vielleicht sogar mit ihr identischen Chronik entnahm [1].

Der Synkellos, der nach 806 schrieb, war ein selbständigerer Schriftsteller als der Verfasser der Osterchronik. Seine Hauptquellen waren, wie Citate dartun und Gelzer (Sext. Iul. Afr. II 176 ff, vgl. oben S. 170 ff) ausgeführt hat, Panodoros und Annianos und deren Benutzung erstreckte sich über die ausdrücklichen Citate hinaus auf die ganze Chronik. Der Synkellos [2] stellte selbständige Studien überhaupt nur auf biblischem Gebiet an und sah sich durch diese gelegentlich veranlaßt, von seinen beiden Hauptquellen abzugehen. Demnach besteht beim Synkellos von vornherein die größte Wahrscheinlichkeit, daß er auch seinen Diamerismos einem alexandrinischen Chronisten entnahm.

In der Tat beobachtet er darin [3] in der Hauptsache gleichfalls das Schema des Hippolytos. Er beginnt p. 85 allerdings wie Epiphanios mit Sem und nicht mit Iapheth [4], zählt die 15 Stammväter nach Sem mit den zugehörigen Völkern auf, gibt die Grenzen von dessen Erbteil und die Liste der semitischen Länder, an welche er p. 87, 1 mit dem unpassenden Übergang *τὰ δὲ ἐξ αὐτῶν γενόμενα ἔθνη ταῦτα* das Verzeichnis der semitischen Völker und

1) Beiläufig bemerke ich, daß zu erwägen sein wird, ob den beiden aus alexandrinischer Quelle schöpfenden Byzantinern ihre Bekanntschaft mit Africanus direct oder nur durch ihre Hippolytos benutzende Quelle vermittelt ist.

2) Die Citate aus dem Danielcommentar des Hippolytos beim Synk. p. 413, 13. 414, 15. 436, 1 lauten so, daß er diese Schrift wirklich gekannt haben mag. Dagegen citiert er die Chronik des Hippolytos p. 597, 11 in Verbindung mit Annianos und Maximos; dieses Werk kannte er daher nur aus zweiter oder dritter Hand (v. Gutschmid 622 ff; Gelzer, Sext. Iul. Afr. II 188).

3) Auf den ersten Teil seines Diamerismos p. 82, 10 ff, der nicht aus alexandrinischer, sondern aus anderer Überlieferung entnommen ist, komme ich unten unter f) zurück.

4) Der Grund dafür wird unten unter f) ermittelt werden.

das der schriftkundigen unter ihnen anfügt. Bei Cham beginnt er p. 87, 8 wieder mit den Stammvätern, gibt dann die Grenzen des Erbteiles der 32 chamitischen Völker, hierauf deren Liste, die Grenzen ihres Gebiets, dann das Verzeichnis der schriftkundigen, hierauf den Katalog der chamitischen Länder, dem die Liste der nördlichen Küstenländer Chams, die kleine Liste der 3 *νῆσοι ἐπίσημοι*, der große Inselkatalog und schließlich der Satz über den Nil folgen. An die Liste der 15 Iaphethiden p. 91, 1 und der von ihnen stammenden Völker schließt sich p. 92, 3 eine Bemerkung über die 72 Völker und daran ein Nachtrag zu den Iaphethvölkern (wie bei Hippolytos c. 73); es folgt die Liste der Völker Iapheths, das Verzeichnis der schriftkundigen, die Angabe der Grenzen von Iapheths Erbteil, die Länder- und Inselliste und die Notiz über den Tigris. Biblische Citate und eine vom Synkellos selbst herrührende Betrachtung bilden den Schluß.

Der Synkellos entnahm also seiner Vorlage bald mehr bald weniger und änderte auch die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte. Auf solche Differenzen ist also bei dem Vergleich seines Textes mit dem der anderen Quellen kein Gewicht zu legen. Es genügen daher einige schlagende Übereinstimmungen mit dem Barbarus und der Osterchronik, um seine Abhängigkeit von einer alexandrinischen Chronik zu erweisen.

Solche sind vorhanden. Wie beim Osterchronisten und an derselben Stelle wie bei diesem (p. 47, 14) schließt auch beim Synkellos p. 92, 13 der dem japhethitischen Völkerverzeichnis vorangehende Satz mit *πρὸς βορρᾶν οὕτως* entsprechend dem sic des Barbarus c. 58. Diese seiner alexandrinischen Vorlage entlehnte Ausdrucksweise eignet sich der Synkellos auch selbst an: er allein leitet nämlich alle seine Stammväterlisten (p. 85, 3. 87, 7. 91, 2) durchweg mit einem solchen *οὕτως* ein. Ebenso findet sich bei ihm p. 93, 6 die Hippolytos fremde, in der Vorlage des Barbarus aber schon vorhandene Corruptel *ἥλιον* statt *Ἴλιον* wie beim Osterchronisten (p. 48, 9 oben S. 182). Dazu kommt anderes. Die bei Hippolytos und dem Barbarus fehlenden, beim Osterchronisten (p. 51, 11. 18) aber genannten chamitischen Stammväter Chaslonieim und Jebusaios finden sich an derselben Stelle auch beim Synkellos p. 88, 10. 16. Freilich ist diese hier und sonst in den Stammväterlisten zu bemerkende Übereinstimmung deshalb weniger beweiskräftig, weil jede Ausgleichung mit der

jedermann zur Verfügung stehenden Bibel, auch wenn sie unabhängig von verschiedenen Redactoren vorgenommen wurde, dasselbe Resultat ergeben mußte; immerhin ist es wahrscheinlich, daß sie hier ebenfalls auf den alexandrinischen Bearbeiter des Hippolytos zurückgeht. In demselben Satze sagt nämlich Hippolytos bei Bestimmung der Grenzen der Iaphethvölker c. 83 nur *εὖρος δὲ ἀπὸ Ποταμίδος κτλ.*, dagegen setzen sowohl der Osterchronist p. 48, 7 als der Synkellos p. 93, 4 vorher zur Ergänzung *κατὰ μῆκος* hinzu[1]. Für die Benutzung nahe verwandter Quellen beim Synkellos und in der Osterchronik sprechen ferner noch solche Stellen, an denen der Synkellos aus Hippolytos das Ursprüngliche erhalten hat, während es beim Osterchronisten übergangen ist. So bringt z. B. der Synkellos p. 89, 8 das Verzeichnis der chamitischen Völker, das in der Osterchronik p. 52, 5 im Gegensatz zu der sonst festgehaltenen Anordnung der Abschnitte ausgefallen ist. Beim Synkellos p. 89, 20 steht ferner mit Hippolytos c. 141 übereinstimmend das chamitische Land Erythra, das in der Osterchronik p. 52, 14 ebenfalls fehlt. Nach Hippolytos c. 160 (lib. gen. I c. 153) stammen von Elam die *Ἐλυμαῖοι* (Barbarus: Elimei); dafür steht im chron. pasch. p. 54, 2 übereinstimmend mit dem lib. gen. II *Ἐλαμῖται*, während der Synkellos p. 85, 5 das ursprüngliche *Ἐλουμαῖοι* bietet. Desgleichen hat der Synkellos p. 86, 17 zu *Περσίς* den ursprünglichen (Hipp. c. 194, Barb. c. 169) Zusatz: *καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔθνη*, der im chronicon paschale p. 56, 7 ebenfalls fehlt.

Es darf also als erwiesen gelten, daß die Fassungen des

1) Dabei ist noch folgendes zu erwägen. Hippolytos gibt nur c. 47, 195 die Grenzen der Semsöhne mit der näheren Bestimmung *κατὰ μῆκος — κατὰ πλάτος*. An der dritten Stelle c. 191 fehlt dieser Zusatz, er findet sich aber p. 56, 3. 4 in der Osterchronik und p. 86, 12. 15 beim Synkellos, wo c. 191 wiedergegeben wird. Hier geht die Erweiterung zweifellos auf die alexandrinische Bearbeitung des Hippolytos zurück. In dem oben im Text angeführten Falle wird also der Zusatz gleichfalls auf diese Quelle zurückgehen. Dies ist um so wahrscheinlicher, als übrigens gerade an der Stelle p. 93, 4 der Synkellos eine gewisse Selbständigkeit zeigt. Während es im chron. pasch. mit Hippolytos c. 83 und dem Barbarus übereinstimmend heißt *ἕως Γαδείρων*, steht beim Synkellos *ἕως δυτικοῦ Ὠκεανοῦ*, in der Osterchronik ist ferner *βλέποντα* zugesetzt, was beim Synkellos fehlt; der Synkellos schreibt endlich *Τανάϊδος* statt *Ποταμίδος* bei Hippolytos, dem Barbarus und dem Osterchronisten.

Diamerismos, die in der Osterchronik und beim Synkellos vorliegen, im einzelnen nur wenig veränderte, mit einigen Zusätzen versehene[1] Auszüge aus nahe verwandten alexandrinischen Chroniken sind, die zu Panodoros und Annianos enge Beziehungen haben. Jedesfalls folgten diese Alexandriner ebenso wie der beim Barbarus übersetzte Chronist der Chronik des Hippolytos. Die Osterchronik und der Synkellos mußten daher unmittelbar nach den beiden lateinischen Übersetzungen und dem Barbarus auch bei der Herstellung des Textes des Hippolytos berücksichtigt werden. Alle im Matritensis enthaltenen, bei den beiden Lateinern und beim Barbarus fehlenden Stellen dürfen dann mit Sicherheit als ursprünglich hippolytisch betrachtet werden, wenn sie aus der Osterchronik oder dem Synkellos belegt werden können. Nur für die Herstellung der Namensformen ist eine Ausnahme zu machen; dafür dürfen die beiden Byzantiner auch dann nicht als maßgebend gelten, wenn sie anscheinend das Richtige bieten; denn es besteht der Verdacht, daß in solchen Fällen spätere Correcturen vorliegen, deren Einführung in den Text des Hippolytos unzutreffend wäre.

e) Die von einer kürzenden Zwischenquelle abhängigen Byzantiner.

Bei byzantinischen Autoren des 9.—12. Jahrhunderts liegen 5 kürzere, im letzten Ende aber gleichfalls auf Hippolytos zurückgehende Darstellungen des Diamerismos vor, die unter sich so viele gemeinsame, Hippolytos fremde Besonderheiten zeigen, daß sie von einer Hippolytos teils kürzenden, teils durch andere Berichte erweiternden Zwischenquelle abhängen müssen. Die engere Verwandtschaft einiger dieser Fassungen wurde schon von A. v. Gutschmid 632ff festgestellt[2]. Für diese Zwischenquelle ist

1) Den Zusätzen, die der Osterchronist aus Epiphanios, den Pseudoclementinen und anderen Quellen machte, stellt sich ein Zusatz beim Synkellos p. 87, 13 aus Prokopios de bell. Vand. p. 450, 10 Bonn. und ein zweiter längerer p. 82, 10ff zur Seite. Der letzte stammt, wie ich später zeigen werde, aus einer antiochenischen Fassung des Diamerismos.

2) Der Autor, den v. Gutschmid 617 dem Vorgang von Hody folgend Georgios Hamartolos nennt, ist in Wirklichkeit ein mit Georgios Monachos (Hamartolos) nahe verwandter, aber nicht identischer Anonymus, dessen

eine auch schon beim Synkellos p. 82, 10 ff begegnende Erzählung über das Testament Noes und dessen Verletzung durch Chanaan charakteristisch [1]. Während aber der Synkellos diese aus jüdischen Kreisen stammende Erzählung noch, losgelöst von seinem aus alexandrinischer Quelle stammenden Diamerismos, vorausschickt [2], ist sie in den jetzt zu besprechenden Fassungen mit Bestandteilen des hippolytischen Diamerismos zu einem untrennbaren Ganzen verbunden.

Die fünf Autoren sind: 1) Der Anonymus vor dem Oxoniensis des Malalas, entsprechend den zwei ersten Büchern der Bonner Ausgabe des Malalas (vgl. S. 194, Anm. 2). 2) Der echte Georgios Monachos, gewöhnlich Hamartolos genannt, der unter Michael (842—867) eine bis 842 reichende Weltchronik verfaßte, die jetzt in de Boors Ausgabe, Leipzig 1904/1905, zu benutzen ist. 3) Die im Parisinus 854 erhaltenen, von Cramer anecd. Paris. II 243 ff herausgegebenen *ἐκλογαὶ ἱστοριῶν*, deren die spätere Geschichte enthaltender Teil von Leon Grammatikos im Jahre 1013 als Fortsetzung an ein älteres Werk angefügt wurde (nach einer Notiz, die am Schlusse des zweiten erhaltenen Teiles im Paris. 1711 steht). Der Verfasser jenes älteren Werkes ist höchst wahrscheinlich der echte Symeon Logothetes oder Grammatikos, der etwa 950 schrieb (Krumbacher, Byz. Literatg. 2. Aufl., 362; 358). Dieser Text ist im Bonner Corpus unter dem Namen des Fortsetzers, Leon Grammatikos, herausgegeben, ich werde ihn als Symeon bezeichnen [3]. 4) Theodosios von Melitene, eine mit Leon Grammatikos nahe verwandte, bis 948 reichende Compilation, die,

---

Text in dem Oxoniensis des Malalas erhalten und in dem Bonner Malalas anstatt des fehlenden Anfangs von dessen Chronik abgedruckt ist.

1) Die Sage von dem Testament Noes entstand im Anschluß an Genesis 9 und war wie die von dem Testament Adams, von der Schatzhöhle und ähnliche Apokrypha weit verbreitet. Sie ist durch das Buch der Jubiläen (vergl. unten) schon für das 1. Jahrhundert nach Chr. belegt. Über die Benutzung solcher Apokryphen bei den Byzantinern ist Gelzer, Sext. Iul. Afr. II 267 ff zu vergleichen.

2) Aus diesem Grunde wird von dem Abschnitt beim Synkellos, der p. 82, 10 beginnt, erst unten S. 216 ff die Rede sein.

3) Andere Handschriften der Chronik des Symeon bei Krumbacher 359 ff und de Boor Byzant. Ztschr. VI 273 ff, X 70 ff. Nach de Boors Ansicht sind aber alle erhaltenen Handschriften Symeons erweiterte Redactionen des ursprünglichen Werkes.

von L. Tafel in den Monumenta saecularia, herausgeg. von der kgl. bayr. Akademie d. W., III. Classe, 1. Teil, München 1859. veröffentlicht ist. 5) Nahe verwandt mit Theodosios ist eine andere Compilation; der Name ihres Verfassers, Polydeukes (Pollux), ist ebenso wie der Titel des Werkes *ἱστορία φυσική* von A. Darmarios gefälscht (Preger, Byzant. Ztschr. I, 50 ff, Krumbacher, ebenda 342). Der Text ist herausgegeben von J. Hardt, München 1792; ich nenne ihn im folgenden Pseudo-Pollux.

Anonymus. Malalas ed. Bonn. p. 13, 5 ff.	Georgios Monachos ed. de Boor p. 54, 11 ff.
1. *Φαλὲκ δὲ γενόμενος ἐτῶν ρλ ἐγέννησε τὸν Ῥαγαῦ καὶ μετὰ τοῦτο ἔζησεν ἔτη σθ, καὶ ἀπέθανε ζήσας τὰ πάντα ἔτη τλθ.*	1. = Anon. 1
2. *γίνονται οὖν ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ἕως τοῦ κατακλυσμοῦ ἔτη βσξβ καὶ ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ ἕως τῆς συγχύσεως, τῆς πυργοποιίας καὶ τῆς τελευτῆς Φαλὲκ, ὅ ἐστιν μερισμὸς, ἔτη φλς.*	2. = Anon. 2
3. *καὶ οὕτω γίνεται διαμερισμὸς ἤτοι διασπορὰ τῶν υἱῶν Νῶε καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν γεννηθέντων· διόπερ καὶ μέροπες ἐκλήθησαν ἀπό τε τῆς μεμερισμένης φωνῆς ἀπό τε τοῦ μερισμοῦ τῆς γῆς.*	3. = Anon. 3; Var.: *καὶ γίνεται — διὸ καὶ μέροπες*
4. *ὁ μέντοι Σὴμ ἐγέννησε τὸν Ἐλὰμ καὶ Ἀσοὺρ καὶ τὸν Ἀρφαξὰδ καὶ τὸν Λοὺδ, ὁ δὲ Χὰμ τὸν Χοὺς καὶ τὸν Μεσραὶμ καὶ τὸν Φοὺδ καὶ τὸν Χανὰν, ὁ δὲ Ἰάφεθ τὸν Γάμερ καὶ τὸν Μαγὼγ καὶ τὸν Θηρὰν καὶ τὸν Ἰωύαν καὶ τὸν Ἰεκ-*	4. = Anon. 4; Var.: *καὶ τὸν Ἀσοὺρ — Μεσρὲμ — Χαναὰν — Θήρα — Ἰωύαν καὶ*

3. Vgl. Epiphanios *κατ. αἱρ.* I 5 Dind. I 285: *Ὅθεν καὶ μέροπες οὗτοι κέκληνται διὰ τὴν μεμερισμένην φωνήν.* Epiphanios ist also in der Vorlage der 5 Chronisten ebenso benutzt wie im chron. pasch. p. 45, 21.

Das Verhältnis dieser fünf Autoren suche ich dadurch anschaulich zu machen, daß ich die Texte mit möglichst geringer Wiederholung des wörtlich Übereinstimmenden in 5 Columnen nebeneinander stelle. Wo sie wörtlich zusammenstimmen, sind in der betreffenden Columne nur die Differenzen angemerkt. Die handschriftlichen, in den Ausgaben ersichtlichen Varianten sind der Übersichtlichkeit wegen übergangen; sie kommen für die Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses nicht in Betracht.

Symeon Logothetes. Leo Gramm. ed. Bonn. p. 14 ff; Cramer an. Par. II 250, 5 ff.	Theodosios ed. Tafel p. 17 ff.	Pseudo-Pollux ed. Hardt p. 70 ff.
1. *Ἐν ἀρχῇ τῶν ἡμερῶν Φαλὲκ οἱ τοῦ Νῶε υἱοὶ διεχονοήσαντες τῆς γῆς εἰς ἑαυτοὺς ποιοῦνται τὴν διανέμησιν.*	1. = Sym. 1	1. *Οἱ τοῦ Νῶε υἱοὶ διεχονοήσαντες κτλ.* = Sym. 1
2. *Φαλὲκ γενόμενος ϙλ ἐτῶν ἐγ. τὸν Ῥ. καὶ ἐπιβιώσας ἔτη σϑ ἐτελεύτησε.*	2. = Sym. 2	*fehlt.*
3. *συνάγεται τὰ πάντα ἔτη ἀπὸ Ἀδὰμ ἐπὶ τὴν τοῦ Φαλὲκ τελευτὴν ἔτη τρισχίλια, ὥστε εἰκότως ταύτης ἔτυχε τῆς ὀνομασίας ὁ Φαλέκ.*	3. = Sym. 3	*unten S. 199*
4. *μερὶς γὰρ ἑρμηνεύεται ἑκατέρας προαναφωνῶν τὰς διαιρέσεις. τῆς τε γὰρ γῆς τὴν διακλήρωσιν οἱ τοῦ Νῶε παῖδες ἐπὶ τούτου ποιοῦνται καὶ τοῦ ὑπονοουμένου τῶν ἑξακισχιλίων ἐτῶν χρόνου ἡ διαίρεσις ἐπὶ τῆς τελευτῆς τῶν ἡμερῶν γίνεται τούτου. ἡ μὲν ἐν ἀρχῇ, ἡ δὲ ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ζωῆς αὐτοῦ.*	4. = Sym. 4	*unten S. 199*

Anonymus. Malalas ed. Bonn. p. 13, 14 ff.	Georgios Monachos ed. de Boor p. 55, 1 ff.
τὰν καὶ τὸν Θόβελ καὶ τὸν Μοσὸχ καὶ τὸν Μαδαὶ, ἀφ' οὗ Μῆδοι γενόμενοι καὶ τῶν Βαβυλωνίων κρατήσαντες, ἡ χώρα Μηδία προσηγορεύθη κυρίως καὶ φερωνύμως.	*τὸν Ἐλισὰ καὶ τὸν Θώβελ — Μαδαή — Μήδεια*
5. *μετὰ γοῦν τὴν σύγχυσιν καὶ τὴν τοῦ πύργου διάλυσιν μεταστέλλονται οἱ τρεῖς υἱοὶ τοῦ Νῶε πάντας τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους καὶ διδόασιν αὐτοῖς ἔγγραφον τῶν τόπων τὴν κατανέμησιν, ἥνπερ ἐκ τοῦ πατρὸς Νῶε παρειλήφασι, καὶ λαγχάνουσιν ἑκάστῳ καὶ ταῖς ἑκάστου φυλαῖς καὶ πατριαῖς τόπον καὶ κλίματα καὶ χώρας καὶ νήσους καὶ ποταμοὺς κατὰ τὴν ὑποκειμένην ἔκθεσιν.*	5. = Anon. 5; Var.: *ὧνπερ — τυγχάνουσιν — τόποι — χῶραι καὶ νῆσοι καὶ ποταμοί*
6. *καὶ κατακληροῦνται τῷ μὲν πρωτοτόκῳ υἱῷ Νῶε Σὴμ ἀπὸ Περσίδος καὶ Βάκτρων ἕως Ἰνδικῆς καὶ Ῥινοκουρούρων τὰ πρὸς ἀνατολήν, τῷ δὲ Χὰμ ἀπὸ Ῥινοκουρούρων ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς νότον, τῷ δὲ Ἰάφεθ ἀπὸ Μηδίας ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς βορρᾶν.*	6. = Anon. 6; Var.: *κατακληροῦται* *Μηδείας καὶ ἕως*
7. *αἱ δὲ λαχοῦσαι χῶραι τῷ μὲν Σὴμ εἰσὶν αὗται· Περσὶς, Βακτριανὴ, Ὑρκανία, Βαβυλωνία, Κορδυαία, Ἀσσυρία, Μεσοποταμία, Ἀραβία ἡ ἀρχαία. Ἐλυμαὶς, Ἰνδικὴ, Ἀραβία ἡ εὐδαίμων, Κοιλὴ Συρία, Κομμαγηνὴ καὶ Φοινίκη πᾶσα καὶ ποταμὸς Εὐφράτης.*	7. = Anon. 7: Var.: *Κόρδυνα*
8. *steht beim Anonymus erst später p.* 17, 14.	8. *fehlt.*

7. Vgl. Hippol. c. 193; chron. pasch. p. 56, 6 ff; Synk. p. 86, 16 ff.

Symeon Logothetes. Leo gramm. ed. Bonn. p. 14 ff; Cramer an. Par. II 250, 15 ff.	Theodosios ed. Tafel p. 17 ff.	Pseudo-Pollux ed. Hardt p. 70 ff.
5. *τότε μεταστέλλονται κτλ.* = Anon. 5; Var.: *ἐξ αὐτῶν καὶ δίδουσιν — κατανέμησιν καὶ λαγχάνουσιν — τόποι — χῶραι καὶ νῆσοι καὶ ποταμοί —*	5. = Sym. 5; Var.: *δίδωσι — τυγχάνουσιν*	2. *μεταστέλλονται γοῦν οἱ κτλ.* = Sym. 5; Var.: *ἐξ αὐτῶν γενομένους — δίδωσιν — διανέμησιν καὶ τυγχάνουσιν —* 3. *ὥστε bis ἑρμηνεύεται* = Sym. 3 u. 4.
6. *τῷ μὲν οὖν Σὴμ τῷ πρωτοτόκῳ υἱῶν Νῶε ἀπὸ κτλ.* = Anon 6; Var.: *Ῥινοκορούρων, τῷ δὲ Χὰμ τῷ δευτέρῳ υἱῷ τοῦ Νῶε — Ἰάφεθ, τῷ τρίτῳ υἱῷ Νῶε ἀπὸ Μηδείας κτλ.*	6. = Sym. 6; Var.: *υἱῷ*	4. = Sym. 6; Var.: *υἱῷ*
7. *ἔστι δὲ αἱ λαχοῦσαι χῶραι κατ' ὄνομα τῷ Σὴμ, τῷ πρωτοτόκῳ υἱῷ τοῦ Νῶε αἵδε κτλ.* = Anon. 7; Var.: *Κορδύνη — πᾶσα. ἔστι δὲ ἐν τῷ μέρει αὐτοῦ ποταμὸς ὁ Εὐφράτης.*	7. *εἰσὶ δὲ κτλ.* = Sym. 7; Var.: *Πέρσαι —*	5. *εἰσὶ δὲ κτλ.* = Sym. 7; Var.: *Κορδύνα, Ἐλυμαίς*
8. *Vgl. Anm.*	8. = Sym. 8	*fehlt.*

8. Hier ist eine längere Stelle über Kronos, Zeus, Picus etc. eingeschoben, die beim Anon. erst p. 17, 14 folgt und nur bei Theodosios sich ebenfalls hier findet. Eine Randnotiz besagt: *ὡς φησιν Ἀφρικανὸς ὁ σοφώτατος.* Vgl. den Barbarus (Schöne p. 197, Frick p. 234; Gelzer, Sext. Iul. Afr. I 82).

Anonymus. Malalas ed. Bonn. p. 14, 13 ff.	Georgios Monachos ed. de Boor p. 55, 19 ff.
9. τῷ δὲ Χάμ· Αἴγυπτος, Αἰθιοπία ἡ βλέπουσα κατ' Ινδοὺς, ἑτέρα Αἰθιοπία, ὅθεν ἐκπορεύεται ὁ ποταμὸς τῶν Αἰθιόπων, Ἐρυθρὰ ἡ βλέπουσα κατ' ἀνατολὰς, Θηβαὶς, Λιβύη ἡ παρεκτείνουσα μέχρι Κυρήνης, Μαρμαρὶς, Συρτὶς, Λιβύη ἄλλη, Νουμιδία, Μασσυρὶς, Μαυριτανία ἡ κατέναντι Γαδείρων.	9. = Anon. 9
10. ἐν δὲ τοῖς κατὰ βορρᾶν τὰ παρὰ θάλασσαν ἔχει· Κιλικίαν, Παμφυλίαν, Πισιδίαν, Μυσίαν, Λυκαονίαν, Φρυγίαν, Καμαλίαν, Λυκίαν, Καρίαν, Λυδίαν, Μυσίαν ἄλλην, Τρῳάδα, Αἰολίδα, Βιθυνίαν, τὴν ἀρχαίαν Φρυγίαν.	10. = Anon. 10
11. καὶ νήσους ὁμοίως· Σαρδανίαν, Κρήτην, Κύπρον καὶ ποταμὸν Γειὼν τὸν καὶ Νεῖλον καλούμενον.	11. καὶ νήσους πάλιν ἔχει κτλ. = Anon. 11.
12. τῷ δὲ Ἰάφεθ· Μηδία, Ἀλβανία, Ἀρμενία μικρά τε καὶ μεγάλη, Καππαδοκία, Παμφλαγονία, Γαλατία, Κολχὶς, Βόσπορος, Μαιῶτις, Δέρβη, Σαρματὶς, Ταυριανὶς, Βασταρνὶς, Σκυθία, Θρᾴκη, Μακεδονία, Δαλματία, Μολοσσὴ, Θεσσαλία, Λοκρὶς, Βοιωτία, Αἰτωλία, Ἀττικὴ, Ἀχαία, Πελλήνη ἡ καλουμένη Πελοπόννησος, Ἀρκαδία, Ἠπειρῶτις, Ἰλλυρὶς, Λυχνῖτις, Ἀδριακὴ, ἐξ ἧς τὸ Ἀδριακὸν πέλαγος.	12. = Anon. 12; Var.: Μήδεια — Παφλαγονία — Βοσπόρη — Δερβίς — Βουταρνίς — Πελληνὶς ἡ καὶ Πελοπόννησος

9—11. Vgl. Hippol. c. 137 ff; chron. pasch. p. 52, 11 ff; Synk. p. 89, 17 ff.

12. 13. Vgl. Hippol. c. 84 ff; chron. pasch. p. 48, 9 ff; Synk. p. 93, 7 ff; v. Gutschmid Kl. Schr. V 248.

Symeon Logothetes. Leo Gramm. ed. Bonn. p. 16 ff; Cramer an. Par. II 251, 17 ff.	Theodosios ed. Tafel p. 19 ff.	Pseudo-Pollux ed. Hardt p. 72 ff.
9. *τῷ δὲ Χὰμ, τῷ δευτέρῳ υἱῷ τοῦ Νῶε, ἔλαχον χῶραι κατ᾽ ὄνομα αἵδε κτλ.* = Anon. 9; Var.: *ὁ τῶν Αἰθιόπων ποταμός — Συρτίς, Λιβύη, ἡ ἀπὸ Ποταμέως παρεκτείνουσα μέχρις ἄκρας Σύρτεως — Μαυριτανία παρεκτείνουσα μέχρις Ἡρακλεωτικῶν στηλῶν κατέναντι Γαδείρων.*	9. = Sym. 9; Var.: *αὗται*	6. = Sym. 9
10. *ἔχει δὲ ἐν τοῖς κατέναντι βορρᾶν τὰ παρὰ θάλασσαν κτλ.* = Anon. 10; Var.: *Καβαλίαν*	10. *ἔχει δὲ ἐν τοῖς κατὰ βορρᾶν κτλ.* = Sym. 10; Var.: *Καμαλίαν*	7. = Theod. 10; Var.: *Κουμαλίαν*
11. *ἔχει δὲ καὶ νήσους κτλ.* = Anon. 11; Var.: *Γηὼν τὸν καλούμενον Νεῖλον.*	11. = Sym. 11	8. = Sym. 11; Var.: *Σαρδίαν*
12. *τῷ δὲ Ἰάφεθ, τῷ τρίτῳ υἱῷ τοῦ Νῶε, ἔλαχον χῶραι κατ᾽ ὄνομα αἵδε· κτλ.* = Anon. 12; Var.: *Ἀλβανία Ἀμαζονίς, Ἀρμενία — Βοσπόρη — Δερβίς — Βαστρανίς — Μολοσσίς — ἀφ᾽ ἧς τὸ πέλαγος τὸ Ἀδριακόν.*	12. = Sym. 12; Var.: *αὗται —* *Βασταρνίς*	9. = Sym. 12; Var.: *Σερσής — Βασταρνής — Θρᾴκης, Μακεδονίας — Πελλίνης*

9. Zu *Λιβύη, ἡ ἀπὸ κτλ.* vgl. Hippol. c. 143, 146.

10. Zu *τὴν ἀρχαίαν Φρυγίαν* steht am Rande: *ἡ Πισιδία.*

12. *Ἀμαζονίς* vgl. Hippol. c. 84.

Anonymus. Malalas ed. Bonn. p. 15, 11 ff.	Georgios Monachos ed. de Boor p. 56, 11 ff.
13. ἔχει δὲ καὶ νήσους· *Βρεττανίαν, Σικελίαν, Εὔβοιαν, Ῥόδον, Χῖον, Λέσβον, Κυθήραν, Ζάκυνθον, Κεφαλληνίαν, Ἰθάκην, Κέρκυραν καὶ μέρος τι τῆς Ἀσίας, τὴν καλουμένην Ἰωνίαν καὶ ποταμὸν Τίγριν, τὸν διορίζοντα μεταξὺ Μηδίας καὶ Βαβυλωνίας.*	13. = Anon. 13; Var.: *Μηδείας καὶ Βαβυλῶνος.*
fehlt.	*fehlt.*

Symeon Logothetes. Leo Gramm. ed. Bonn. p. 14 ff; Cramer an. Par. II 252, 3 ff.	Theodosios ed. Tafel p. 19 ff.	Pseudo-Pollux ed. Hardt p. 76 ff.
13. ἐπὶ (l. εἰσὶ) δὲ αὐτῷ καὶ νῆσοι αἵδε· Βρεταννία κτλ. = Anon. 13; Var.:	13. εἰσὶ δὲ κτλ. = Sym. 13; Var.:	10. = Theod. 13; Var.:
ποταμὸς δ' ἐστὶν ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν Τίγρις — Βαβυλῶνος.	Κέρκυρα καὶ αἱ Κυκλάδες καὶ μέρος	αὐτοῦ μέρισιν — Μηδείας καὶ Βαβυλωνίας.
14. ἐκ δὲ τῶν τοῦ Ἰάφεθ υἱῶν ἀπὸ μὲν τοῦ Γάμερ Γαμαρεῖς οἱ νῦν Γαλάται, ἐκ δὲ τοῦ Μαγὼθ οἱ νῦν Σκύθαι καὶ ἀπὸ Μάδου Μῆδοι. ἐκ δὲ Ἴωνος Ἴωνες καὶ οἱ λοιποὶ Ἕλληνες, ἐκ δὲ τοῦ Θόβελ Θοβηλοὶ οἱ νῦν Ἴβηρες, ἀπὸ δὲ Μεσχὼ Μεσχηνοὶ οἱ νῦν Καππάδοκες, διὸ καὶ Μάζακα ἡ παρ' αὐτοῖς μητρόπολις. ἀπὸ δὲ Θήρα Θρᾷκες, ἀπὸ δὲ Θάρρου Θαρσεῖς οἱ νῦν Κίλικες, ἀφ' οὗ καὶ	14. = Sym. 14; Var.: Θάρρων	11. ἀπὸ δὲ ἑκάστου υἱοῦ τοῦ Νῶε εὑρήθησαν ἐν τῇ πυργοποιίᾳ, ἅπερ καὶ εἰς ἔθνη διηρήθησαν, ἐκ μὲν τοῦ Σὴμ κε, καὶ τοῦ Χὰμ λβ καὶ τοῦ Ἰάφεθ ιε. τούτοις διεμερίσθησαν αἱ γλῶσσαι καὶ γεγόνασιν εἰς φυλὰς ἤγουν ἔθνη . . es folgt die Liste der 72 Völker;

14. Dieser Einschub ist Iosephus, ant. Iud. I 6 entnommen. Ebendaher stammt, was in der ἐκλογὴ ἱστοριῶν, Cram. an. Paris. II 170 steht.

13. *Κυκλάδες* vgl. Hippol. c. 88.

11. Vgl. das Verzeichnis der 72 Völker bei Hippol. c. 200, chron. pasch. p. 56, 15, Iosepos, ὑπομν. βιβλίον c. 24; Migne, patrol. ser. Graec. vol. 106 p. 32. Die Listen des Pseudo-Pollux und Iosepos (vgl. v. Gutschmid 685) gehen im letzten Ende auf Hippolytos zurück. Die Zahlen der *φυλαί*: 48 + 40 + 57 = 145 bei Pseudo-Pollux beweisen, daß seiner Rechnung ein vollständiger Diamerismos zugrunde liegt. Bei Hippolytos c. 80, 132, 190 ergeben die drei Völkerverzeichnisse 47 + 32 + 17 = 96 *φυλαί*; rechnet man ferner von den bei Hippolytos c. 204 ff aufgezählten *ἀποικίαι* die 44 Insel- und Städtenamen ab, so bleiben 50 Völkernamen; 96 + 50 = 146 ergibt also fast genau die bei Pseudo-Pollux hier überlieferte Zahl.

Anonymus. Malalas ed. Bonn. p. 16, 1 ff.	Georgios Monachos ed. de Boor p. 57, 1 ff.
fehlt.	*fehlt.*
14. *τούτων οὖν τῶν κληροδοτηθέντων ὁ τοῦ Χὰμ υἱὸς Χαναὰν ἰδὼν τὴν πρὸς τῷ Λιβάνῳ γῆν ὡς ἀγαθή τε καὶ εὔφορος καὶ κατὰ πολὺ τῆς ἑαυτοῦ διαλλάττουσα γῆς, τυραννικῶς καθήρπασεν αὐτὴν καὶ τοὺς ἐκ τοῦ Σὴμ κλήρους ἐξήλασε καὶ οὕτω πᾶσα ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας τοῦ Χαναὰν προσηγόρευται. κἀντεῦθεν τοίνυν ὁ δίκαιος κριτὴς μετὰ ταῦτα τοῖς ἐκ τοῦ Σὴμ υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπέδωκεν αὐτὴν διὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, καθὼς καὶ τῷ Ἀβραὰμ προεπηγγείλατο.*	14. *τ. ο. οὕτω κληρωθέντων κτλ.* = Anon. 14; Var.: *ὅτι ἀγαθή τέ ἐστι καὶ εὔφορος — κληρονόμους — προσηγορεύετο. προεπηγγείλατο. δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνας ἠγάπησεν.*

Symeon Logothetes. Leo Gramm. ed. Bonn. p. 17 ff; Cramer an. Par. II 252, 14 ff.	Theodosios ed. Tafel p. 20 ff.	Pseudo-Pollux ed. Hardt p. 78 ff.
Ταρσὸς ἡ παρὰ Κίλιξι πόλις ἀξιολογωτάτη.		*ὁμοῦ ἔθνη οβ. γεγόνασι δὲ ἐξ αὐτῶν φυλαὶ ρμε, ἀπὸ τῶν κε τοῦ Σὴμ μη, ἀπὸ τῶν λβ τοῦ Χὰμ φυλαὶ μ, ἀπὸ τῶν ιε τοῦ Ἰάφεθ φυλαὶ νζ.*
15. *γινομένης δὲ τῆς δηλωθείσης διανεμήσεως, ὁ μὲν Σὴμ, ἔνθα καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ κατοικισθείς, τὴν τῆς κληρονομίας αὐτοῦ μοῖραν εἰς τοὺς παῖδας κατατέμνει τοὺς ἑαυτοῦ.*	15. = Sym. 15	12. *ὁ δὲ Σὴμ ἔνθα κτλ.* = Sym. 15
16. *ὁ δὲ ⟨τοῦ⟩ Χὰμ υἱὸς Χαναὰν κτλ.* = Anon. 14; Var.: *ὅτι ἀγαθή τέ ἐστι καὶ εὔφορος —*	16. = Sym. 16; Var.: *ἀγαθή ἐστι —*	13. *ἐπεὶ οὖν οἱ τοῦ Χὰμ, μὴ φοβηθέντες τὸν ὅρκον καὶ τὴν ἀρὰν τοῦ Νῶε, τὴν δοθεῖσαν τοῖς τρισὶν αὐτοῦ υἱοῖς, τοῦ μὴ ἐπιβαίνειν ἕνα παρ᾽ αὐτοῖς τοῖς ὅροις τοῦ ἀδελφοῦ, ἐπέβησαν χρόνοις ὕστερον τοῖς ὅροις τοῦ Σὴμ καὶ κατοικίσθησαν οἱ Χαναναῖοι καὶ τὰ λοιπὰ ὅμοια αὐτῶν ἔθνη. ὁ δὲ Σὴμ προπάτωρ ἦν τοῦ Ἀβραὰμ, ἐξ οὗ*
διαλλάττουσα, αὐτόθι κατασκηνοῖ, τῶν τοῦ Σὴμ ἐκγόνων ταύτην ἀποτεμόμενος τὴν μοῖραν, καίτοι τοῦ πατρὸς αὐτὸν καὶ τῶν ἀδελφῶν κωλυόντων καὶ ὑπόμνησιν παρεχομένων, ὧν ὁ πατὴρ Νῶε τοῖς παραβαίνουσι αὐτοῦ τὴν κρίσιν ἐπηράσατο. ἐντεῦθεν πᾶσα ἡ γῆ ἐκείνη Χαναναία προσηγορεύθη.	*ἐκγόνων ἀποτεμόμενος — καίγε — αὐτῶν καὶ ἀδελφῶν —* *προσηγορεύετο.*	

16. *προσηγορεύετο* am Rande.

Anonymus. Malalas ed. Bonn. p. 16, 9 ff.	Georgios Monachos ed. de Boor p. 57, 11 ff.
fehlt.	*fehlt.*
15. Ῥαγαῦ δὲ γενόμενος ἐτῶν ρλβ ἐγέννησε τὸν Σερούχ κτλ.	15. = Anon. 15

Symeon Logothetes. Leo Gramm. ed. Bonn. p. 18 ff; Cramer an. Par. II 252, 23 ff.	Theodosios ed. Tafel p. 20 ff.	Pseudo-Pollux ed. Hardt p. 78 ff.
		ὁ Ἰσραήλ. τούτου χάριν μετὰ υλ ἐτῶν τῆς παροικίας κατὰ τὸν ῥηθέντα Ἀβραὰμ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐξήγαγε τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου καὶ ἀπέδωκε αὐτοῖς τὰ ἴδια, τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, ἐξολοθρεύσας τὰ ἐκ τοῦ Χὰμ κατοικισθέντα ἐκεῖσε ἔθνη δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ δειχθεὶς ὁ θεός.
17. *τῶν τριῶν τοίνυν υἱῶν τοῦ Νῶε τριχῆ, καθὼς εἴρηται, τὸν κόσμον διανειμαμένων, ἀναγκαῖόν ἐστι λοιπὸν ἀναδραμεῖν ἐπὶ τὸ προκείμενον· καταλήξαντες δὲ ἐπὶ τὴν ἐκ Φαλὲκ τοῦ Ῥαγαῦ γένεσιν, ἀρξώμεθα πάλιν ἀπ' αὐτοῦ.*	17. *τ. τ. τ. τοῦ Νῶε υἱῶν τριχῆ κτλ.* = Sym. 17; Var.: *διανειμαμένων καὶ τῶν ἑκάστου μερῶν δεδηλωμένων, ἀναγκαῖον κτλ.*	14. *τῶν τριῶν τοίνυν τοῦ Νῶε υἱῶν κτλ.* = Sym. 17; Var.: *διανειμαμένων, καταλήξαντες δὲ ἐπὶ τὴν ἐκ τοῦ Ἔβερ τοῦ Φαλὲκ γένεσιν κτλ.*
18. = Anon. 15	18. = Anon. 15	15. *Φαλὲκ γενόμενος ρλ ἐτῶν γεννᾷ τὸν Ῥαγαῦ. τῷ κθ ἔτει τοῦ Φαλὲκ ἦρξεν πρῶτον ἡ βασιλεία Χαλδαίων Βαβυλῶνος κτλ.*

17. Vgl. die ähnlichen Übergangsformeln bei Hippol. c. 19, 224, 236; Barb. 210.

Diese fünf Autoren sondern sich deutlich in zwei untereinander näher verwandte Gruppen: Georgios Monachos und der Anonymus auf der einen, Symeon Logothetes, Theodosios und Pseudopollux auf der anderen Seite. Dafür ist die nächstliegende Erklärung in der Annahme gegeben, daß der Anonymus aus Georgios Monachos, Theodosios und Pseudo-Pollux aus Symeon Logothetes schöpften. Die Verwandtschaft beider Gruppen miteinander kann entweder darauf zurückgehen, daß Symeon aus einem vollständigeren Georgios schöpfte, oder es können auch beide aus einer ausführlicheren älteren Quelle ihre Auswahl selbstständig getroffen haben. Da aber die Besonderheiten in jeder der Gruppen an und für sich auch auf Zutaten von Redactoren und Abschreibern[1] zurückgehen können, so läßt sich eine sichere Entscheidung an diesem Stück allein nicht treffen. Auf diese feinere Unterscheidung kommt es übrigens hier nicht an; das Wesentliche ist deutlich erkennbar: die Verwandtschaft aller dieser Autoren ist so groß, daß sie im letzten Ende auf eine gemeinsame kürzende Zwischenquelle zurückgehen müssen. Die Vorlage, von der die fünf Autoren abhängen, benutzte ferner die Chronik des Hippolytos; sie verband einige von dessen Listen mit der Erzählung vom Testament Noes und fügte aus Epiphanios einiges hinzu; in einem Zweige finden sich auch Anleihen bei Josephus. Der Diamerismos, den Hippolytos in seiner Chronik, später der Osterchronist und in bescheidenerem Umfang noch der Synkellos gegeben hatten, war für die späteren Byzantiner zu umfangreich, denn ihre Chroniken nahmen durch die stets ausführlichere Be-

1) Solche finden sich, wie es scheint, auch hier vor. Nach einer Reihe ganz gleichlautender Capitel bei Symeon, Theodosios und Pseudo-Pollux gabelt sich die Überlieferung innerhalb dieser Gruppe: Symeon und Theodosios schieben c. 14 eine Stelle aus Josephus ein, anstatt deren Pseudo-Pollux ein etwas zurechtgemachtes Verzeichnis der 72 Völker gibt, das in keiner der 4 anderen Fassungen vorkommt, im letzten Ende aber ebenfalls auf die Quelle aller 5 Versionen, die Chronik des Hippolytos, zurückgeht. A. v. Gutschmid ist der Ansicht — ich gebrauche bei deren Wiedergabe die richtigen Benennungen der Autoren, füge aber in der Klammer v. Gutschmids Benennungen bei —, daß der Anonymus (Hamartolos), Symeon (*ἐκλογαί* = L) und Pseudo-Pollux (Pollux) aus einer gemeinsamen Quelle schöpften, Theodosios dagegen direct von Symeon. (*ἐκλογαί* = L) abhängt. Beweisen läßt sich diese teilweise durch irrige Ansichten über die Verfasser dieser Compilationen bewirkte Ansicht nicht

handlung der Geschichte ihrer eigenen Zeit an Umfang immer mehr zu. Daher verfiel im 8. oder zu Anfang des 9. Jahrhunderts ein vorläufig unbekannter Autor auf den Gedanken, den Anfang der Weltchronik gründlich zu kürzen: er beschränkte den Diamerismos auf eine kurze Angabe der Grenzen der drei Lose und je ein Länderverzeichnis, dem bei Cham und Iapheth noch je ein Inselkatalog und die Namen der Flüsse beigefügt waren. Diese mit der Erzählung vom Testament Noes verbundene kurze Fassung fand, wie ihre häufige Benutzung zeigt, Beifall.

f) Die Antiochener (Eustathios, Johannes), der Synkellos p. 82, 10 ff, der Parisinus 1712 und Kedrenos.

In der alexandrinischen Weltchronik ist die Benutzung des Hippolytos erst zu Anfang des 5. Jahrhunderts nachweisbar, in Antiochien begegnen uns dagegen dessen Spuren schon um rund ein Jahrhundert früher. Der älteste Zeuge dafür ist der leidenschaftliche Nicäner Eustathios, seit den dreißiger Jahren des 4. Jahrhunderts Bischof von Antiochien, in dem ihm zugeschriebenen Commentar zum Hexaemeron, der nach der Ausgabe von Leo Allatius Lugdun. 1620 bei Migne, patrol. ser. graec. vol. 18, S. 707 ff, abgedruckt ist. Als Quellen nennt Eustathios Clemens von Alexandrien, Africanus, Tatian, Josephus und Justus von Tiberias. Aus den einleitenden Capiteln ist sehr anschaulich zu lernen, daß in der jüdisch-hellenistischen und christlichen Exegese, wie für den Diamerismos die antike Geographie und Ethnographie, so für die Darstellung der Weltschöpfung die antike Naturgeschichte herangezogen wurde.

Der Diamerismos bei Eustathios beginnt p. 753 Migne. Die Quelle ist anfangs Josephus, ant. Iud. I 6. Eustathios folgt ihr größtenteils wörtlich, kürzt nur hier und da oder ändert die Reihenfolge ein wenig. Wiederholt läßt sich der Josephustext zur Verbesserung des schlecht überlieferten seines Ausschreibers verwerten[1]. Mit p. 755 setzen dagegen Angaben ein, die einer anderen Quelle entnommen sind. Mit den Namen der von den

1) Beim Ausschreiben des Josephus unterlief Eustathios gleich anfangs ein Versehen, indem er die Angabe des Josephus über die Grenzen des Japhethloses fälschlich auf die Grenzen aller drei Lose bezog.

sieben letzten Chanaansöhnen stammenden Völker werden geographische Bemerkungen verbunden, die allerdings in der Art der bei Josephus vorkommenden gehalten sind, diesem aber nicht nur nicht entnommen sind, sondern in directem Widerspruch zu ihm stehen, weil Josephus ausdrücklich bemerkt, daß von den 7 Söhnen Chanaans *πλὴν τῶν ὀνομάτων ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις οὐδὲν ἔχομεν· Ἑβραῖοι γὰρ αὐτῶν ἀνέστησαν τὰς πόλεις, ἐκ τοιαύτης αἰτίας ἐν συμφορᾷ γενομένας.* Diese Bemerkungen des Eustathios entstammen aber auch nicht aus Hippolytos, der c. 118 ff von diesen Chanaansöhnen teils überhaupt keine, teils andere Völker ableitet und keinerlei geographische Nachrichten gibt. Eustathios benutzte vielmehr einen Schriftsteller, der, sei es in einem Diamerismos, sei es bei anderem Anlaß, reichlicheres auf palästinensische Geographie bezügliches Material bot[1] als Josephus und Hippolytos. Das Quellenverzeichnis würde gestatten an Justus von Tiberias zu denken, aber auch Africanus hatte Interesse für die im Alten Testament genannten Örtlichkeiten (Gelzer, Sext. Iul. Afr. I. 10).

Das bei Eustathios p. 757 folgende Verzeichnis der Semsöhne und der von ihnen stammenden Völker stimmt ebenfalls noch teilweise mit Josephus überein. Es beginnt wie dieser: *πέντε καὶ Σὴμ παῖδες ἐγένοντο*; dann aber werden in Wirklichkeit, da nach Lud und den Lydern noch *Καϊνὰν, ἀφ' οὗ Κανᾶται* eingefügt ist, nicht 5 sondern 6 Söhne Sems genannt. Dieser Zusatz stammt wieder nicht aus Hippolytos, sondern Kainan, der an dieser Stelle in gar keiner anderen Fassung des Diamerismos erscheint, wurde aus der Septuaginta 10. 22 eingefügt (v. Gutschmid 647). Der Zusatz rührt schwerlich von Eustathios, sondern erst von einem späteren Leser her, der auch von diesem Kainan die *Κανᾶται* (nach v. Gutschmid die Bewohner der Handelsstadt dieses Namens am Tigris) ableitete.

Dagegen beginnen bei den Söhnen Arams vereinzelte Anleihen des Eustathios, die entweder direct auf die Chronik des Hippolytos oder auf eine ältere alexandrinische Bearbeitung zurückgehen können. Von *Οὖζ* (*Οὖσος* Joseph., *Ὦς* Hippol.)

1) Aus derselben Quelle stammt bei Eustathios p. 757 auch der bei Josephus fehlende Zusatz zu den Semsöhnen: *κατέσχον δὲ οὗτοι ἀπὸ Μεσοποταμίας ἕως τῶν ὀρέων Ἀραράτ, ἃ ἐστιν πρὸς τὴν Ἀρμενίαν.*

werden, noch in Übereinstimmung mit Josephus, die Bewohner von Damaskos und der Trachonitis abgeleitet, dem *Οὖλ* aber weist Josephus die Armenier, dem *Γαθέρ* die Baktrianer, Eustathios dagegen jenem die *Λαζονεῖς*, diesem die *Σταφηνοί* zu. Diese Angaben sind deshalb schwerlich direct aus Hippolytos c. 167 entnommen, da dieser *Ὠζαιούλ* als einen Namen faßt, von dem er nach dem griechischen Text die Kolchier, nach den lateinischen Übersetzern die Lyder ableitet; die bei Hippolytos von Gather abgeleiteten *Γασφηνοί* sind hingegen mit den *Σταφηνοί* des Eustathios identisch. Die Trennung von *Ὦς* und *Οὖλ* findet sich aber, wie wir sahen, bei den Alexandrinern, denen der Osterchronist und der Synkellos folgten. Der erste hat p. 54, 10 *Ὦς, ἐξ οὗ Μαδιναῖοι, Οὖλ, ἐξ οὗ Λυδοὶ, Γαθὲρ, ἐξ οὗ Γασφηνοί*; beim Osterchronisten stammen aber die *Μαδιναῖοι* aus der Liste der 72 Völker, sie beweisen also für die Vorlage der Osterchronik nichts (v. Gutschmid 256). Der Synkellos hat p. 85, 10 *Ὦς, ἀφ' οὗ Τράχωνες, Οὖλ, ἀφ' οὗ Μαγαρδοὶ, Γαθὲρ, ἀφ' οὗ Ἀρμένιοι*[1]. An dieser Stelle bei Eustathios ist also der Anschluß an Hippolytos, wenn ein solcher überhaupt vorliegt, zwar noch keineswegs enge, immerhin aber eine teilweise Anlehnung an dessen alexandrinische Bearbeiter (vor Panodoros-Annianos) möglicherweise schon vorhanden.

Auch die nächste Angabe des Eustathios, daß von *Μεσόχ* die *Μασσήνιοι* abstammen, ergibt keinen bestimmten Anhalt, da sie sowohl mit Josephus als mit Hippolytos und dessen alexandrinischen Bearbeitern im chronicon paschale und beim Synkellos übereinstimmt; die Namen werden nur verschieden geschrieben. Von Kainan, dem Sohne Arphaxads, leitet Hippolytos c. 170 die «östlichen» Samiten (Barb. Samaritae) ab, was wahrscheinlich für *Σαρμάται* verschrieben ist; hier bietet die Osterchronik das richtige *Σαρμάται* (dieser Name stammt nämlich nicht aus der 72 Völkerliste), der Synkellos dagegen nennt infolge einer Verschiebung der Namen hier die *Γασφηνοί* (vgl. oben); bei Josephus ist dieser Kainan überhaupt übergangen. Anstatt dessen steht bei Eustathios: *Καϊνὰν, ἀφ' οὗ Σογγοδιανοί· ἀπὸ τούτου δὲ καὶ ἡ ἀστρονομία καὶ οἰωνισμοὶ ἐπενοήθησαν.* Diese Notiz findet sich nun

1) Im liber genealogus, oben S. 87, 88 werden von Ul die Armenii, von Gatera die Casfeni abgeleitet.

wörtlich gleichlautend bei Johannes von Antiochien (Parisin. 1630, C. Müller, frag. hist. Graec. 2, 16 IV, 541; Parisin. suppl. 682, Istrin p. 10, vgl. unten); sie ist daher von Eustathios aus Johannes oder einem anderen Antiochener entlehnt[1]. Der Name *Σογγοδιανοί* ist überdies, wie v. Gutschmid bemerkt, die correcte Wiedergabe des persischen Çuguda. Die antiochenische Bearbeitung des Diamerismos, aus der Eustathios hier schöpfte, beruhte also auf demselben Material, das auch Hippolytos benutzte, ging aber übrigens ihre eigenen Wege. Sie ist somit neben Josephus als zweite Quelle des Eustathios festgestellt; wahrscheinlich gehören ihr auch die nicht aus Josephus stammenden geographischen Bemerkungen bei Eustathios an, von denen oben (S. 210) die Rede war.

Von Sala, dem Sohne Kainans, leiten Hippolytos und die Osterchronik die *Σαλαθιαῖοι* ab, beim Synkellos steht *Σασᾶν, ἀφ' οὗ Κοσαῖοι,* Josephus nennt nur dessen Namen; Eustathios dagegen macht die *Σουσιανοί* zu dessen Nachkommen. Auch diese Besonderheit dürfte somit aus der antiochenischen Quelle stammen. Ebenso scheint Eustathios ihr folgend von *Φαλέκ* die *Ἀδιαβηνοί*, von *Ἰεκτάν* die *Ἐδραμαῖοι* herzuleiten, während Hippolytos c. 174 von Phalek das Geschlecht Abrahams, von Jektan aber überhaupt kein Volk abstammen läßt. Bezüglich Phaleks stimmt die Osterchronik mit Hippolytos, von Jektan dagegen leitet sie die Äthiopen ab, was jedoch nicht in Betracht kommt, da der Name aus der 72 Völkerliste eingefügt ist. Beim Synkellos sind die Namen wiederum verstellt, daher bei ihm mit Phalek (statt *Σάλεφ*) die Baktrer, mit Jektan die *Μαδιναῖοι* verbunden sind. Von Eber werden aus naheliegendem Grunde übereinstimmend in allen Fassungen des Diamerismos und daher auch bei Eustathios die Hebräer abgeleitet. Eustathios bietet jedoch hier aber-

---

1) Dieselbe Nachricht über Kainan steht auch bei Barhebraeus p. 7: rumor est, eum invenisse astrologiam. Eine ähnliche Angabe aus verwandter Quelle findet sich auch beim Osterchronisten, jedoch nicht in dessen Diamerismos sondern später p. 64, 10 *ἐν τοῖς χρόνοις τῆς πυργοποιίας ἐκ τοῦ γένους Ἀρφαξὰδ ἀνήρ τις Ἰνδὸς ἀνεφάνη σοφὸς ἀστρονόμος, ὀνόματι Ἀνδουβάριος, ὃς καὶ συνεγράψατο πρῶτος Ἰνδοῖς ἀστρονομίαν* (was bei Gleye Byz. Ztschr. VIII 507 nicht erwähnt ist). Endlich wies A. v. Gutschmid 648 darauf hin, daß Kainan auch nach dem Buch der Jubiläen sich mit Astronomie (nicht Epigraphik, wie v. G. sagt) befaßte.

mals eine zuerst bei ihm nachweisbare, gleichfalls der antiochenischen Bearbeitung des Diamerismos entnommene Notiz, wonach die Hebräer allein ihre Sprache bewahrt hätten, weil sich Eber nicht am Turmbau beteiligte[1].

Auf diesen Abschnitt folgt bei Eustathios eine chronologische Auseinandersetzung, die aus Africanus entnommen ist. Er handelt hierauf p. 760 von den bei Josephus ebenfalls ganz übergangenen Söhnen Jektans und den von ihnen stammenden Völkern. Hier ist nun, wie die folgende Zusammenstellung der Namen lehrt, die Übereinstimmung mit den alexandrinischen Bearbeitungen des hippolytischen Diamerismos schlagend.

Hippolytos c. 176 ff	Barbarus c. 150 ff	Chron. pasch. p. 54, 20 ff	Synkellos p. 85, 19 ff	Eustathios p. 760
Ἰεκτὰν δὲ ὁ ἀδελφὸς Φάλεκ ἐγέννησε τὸν	Ectam autem genuit	*Ἰεκτάν - Αἰθίοπες*	—	—
		—	—	—
Ἐλμωδὰδ-Ἰνδοί	Ermodad-Indii	*Ἐλμωδὰδ-Ἰνδοί*	*Ἐλμωδὰδ-Ἰνδοί*	*Σαλμωδὰδ-Ἰνδοί*
—	—	—	*Ἰεκτὰν-Μαδιναῖοι*	—
Σαλὲφ-Βακτριανοί	Saleph-Bactrianii	*Σαλὲφ-Βακτριανοί*	—	*Σάλεφ-Βάκτροι*
Ἀρὰμ-Ἄραβες	Aram-Arabii	*Σαρμὼθ-Ἄραβες*	*Ἀραβὼθ-Ἄραβες*	*Ἀσαρμὼθ-Ἄραβες*
—	—	*Ἰαρὰχ-Κάμπλιοι*	—	*Ἰαρὰχ-Καρμανοί*

1) Sie findet sich auch bei Mar-Michael (Jerusalemer Ausgabe S. 13, Langlois p. 32 vgl. unten) und bei Barhebraeus p. 9, bei diesem in folgender Fassung: S. Jacobus et Johannes Medinensis putant, linguam hebraicam esse primaevam, quae apud Eberum conservata est, qui iustus erat, neque in aedificationem turris consentiebat. Beziehungen zur antiochenischen Chronik sind auch bei Mar-Michael von Antiochien nachweisbar (vgl. unten); «national syrisch», wie Gelzer Sext. Iul. Afr. II 443 meint, ist also dieses Stück keineswegs, sondern es gehört der griechischen Bearbeitung des Diamerismos an.

Hippolytos c. 179 ff	Barbarus c. 153	Chron. pasch. p. 55, 4 ff	Synkellos p. 86, 3 ff	Eustathios p. 760
Ἰδουρὰμ-Καρμήλιοι	Iduram- et Milii	Ὀδορρὰ-Ἀρριανοί	Ἰδουρὰμ-Καμήλιοι	Ὀδορρὰ-Μάρδοι
—	—	—	Δερὰ-Μῆδοι	—
Αἰθὴλ-Ἀρειανοί	Ethil-Arrianii	Αἰζὴλ-Ὑρκανοί	Ἰεζιὰ-Ἀριανδνοί	Ἰεζεὶλ-Ἀρριανοί
Ἀβιμεὴλ-Ὑρκάνιοι	Abimeil-Yrcanii	Δέκλα-Κεδρούσιοι	Δεκλὰμ-Κεδρούσιοι	Δεκλὰ-Κεδρούσιοι
Δεκλὰμ-Κεδρούσιοι	Declam-Cedrysii	Ἀβιμεὴλ-Σκύθαι	—	—
Γεβὰλ-Σκύθες	Gebal-Scythii	—	Γεβήλ-Σκύθαι	Γεβὰλ-Σκύθαι
—	—	—	Ἀβιμεὴλ-Ὑρκανοί	Ἀβιμεὴλ-Ὑρκανοί
Σαβὰτ-Ἀλαμοσινοί	Sabal-Adamosynii	Σαβαῦ-Ἄραβες ἐσώτεροι	Σαβὰτ-Ἄραβες Ἰνδῶν	Σαβεῦ-Ἄραβες εὐδαίμονες
Ἰουὴρ-Ἑρμαῖοι	Huir-Armenii	Οὐφεὶρ-Ἀρμένιοι	Οὐὴρ-Οὐαρναῖοι	Οὐφὶρ-Ἀρμένιοι
Εὐεαὶ-Γυμνοσοφισταί.	Eugee-Nudisapientes.	p. 54, 7 Εὐηλὰ-Γυμνοσοφισταί.	Εὐὴν-Γυμνοσοφισταί.	Εὐιλὰτ-Γυμνοσοφισταί.

Da in diesem Abschnitt der Osterchronik, soweit er hier ausgeschrieben ist, keine Anleihen bei der Liste der 72 Völker gemacht wurden (die daraus stammenden mit *οἱ καὶ* angefügten Namen sind weggelassen), so gewähren deren Angaben von der alexandrinischen Vorlage eine zutreffende Vorstellung. Vergleicht man nun diese Listen miteinander, so bemerkt man einerseits fast in jeder einzelne unwesentliche Verschiebungen und Besonderheiten, andererseits aber auch so erhebliche Übereinstimmungen, daß alle im letzten Ende auf Hippolytos zurückgeführt werden müssen. Die des Eustathios steht aber in ihren Besonderheiten den drei aus alexandrinischer Quelle stammenden Fassungen (Barbarus, Osterchronik und Synkellos) so viel näher als

dem Originaltext des Hippolytos, daß sie einer älteren alexandrinischen Bearbeitung von dessen Chronik entnommen sein muß.

Eustathios erweist sich also in seinem Diamerismos als ein verhältnismäßig selbständiger Autor, der neben Josephus, einer antiochenischen Bearbeitung des Diamerismos und Africanus für seine Liste der Söhne Jektans noch eine ältere alexandrinische Chronik heranzog, der er schon im Vorhergehenden anscheinend die eine und andere Einzelheit entnommen hatte.

Aus dem Diamerismos des Johannes ist nur ein einziges Fragment überliefert, das von den neueren Forschern bald dem Johannes Malalas, bald dem Johannes von Antiochien zugeschrieben wird, das aber zweifellos antiochenischen Ursprungs ist[1]. Es ist in zwei Pariser Handschriften No. 1630 und Parisin. suppl. No. 682 erhalten, und aus der ersten lückenhaften von C. Müller, fragm. hist. Graec. IV, p. 541 als Fragment 2, 17 des Johannes Antiochenus, aus der zweiten vollständigeren zuerst teilweise von A. Wirth, Chronographische Späne, Frankfurt 1894, dann vollständig von V. Istrin als Fragment aus dem ersten Buch des Johannes Malalas abgedruckt (Das erste Buch der Chronik des Johannes Malalas, Zapiski (Mémoires) der kaiserl. russ. Akad. d. Wissensch. VIII Serie, hist.-philol. Classe Bd. I (1897) No. 3, p. 11 ff; vgl. Gleye, Byz. Ztschr. VIII, 506 ff). Um die Herstellung des Textes in dem Müllerschen Abdruck bemühte sich A. v. Gutschmid 627 erfolgreich, wenn er auch naturgemäß nicht überall das Richtige traf. v. Gutschmid bemerkte ferner zuerst, daß von allen erhaltenen Fassungen des Diamerismos mit diesem Texte des Johannes einzig und allein der p. 82, 10 ff begin-

1) Zu der Streitfrage Malalas—Johannes Antiochenus nehme ich absichtlich nicht Stellung. Nach Patzigs Ansicht sind die bei Müller, fragm. hist. Graec. IV, 538 ff abgedruckten, dem fragm. 6, 14 vorhergehenden Bruchstücke aus dem Parisin. 1630 im Ganzen als Reste des Malalas zu betrachten, dessen Werk Johannes Antiochenus nach Patzig ausschrieb. Gleye hält dagegen den Johannes Antiochenus für den älteren und für den Verfasser eines höher stehenden Werkes, von dem Malalas nur eine vulgäre Bearbeitung veranstaltete. Die byzantinische Zeitschrift enthält bis auf Krumbachers Veto (Bd. X 53) sehr zahlreiche Arbeiten über diese Streitfrage, von denen ich deshalb absehen darf, weil für meine Untersuchung lediglich der antiochenische Ursprung der Johannesfragmente in Betracht kommt, der von keiner Seite bestritten wird.

nende Abschnitt des Synkellos verwandt ist, den dieser, aus anderer Quelle als im folgenden schöpfend, vor seinem eigentlichen Diamerismos eingefügt hatte.

Ich stelle die Texte der beiden Parisini, den aus No. 1630 ohne die Ergänzungen Müllers und v. Gutschmids, den aus No. 682 nach Istrins Abdruck mit dem des Synkellos zusammen, um ihre nahen Beziehungen ersichtlich zu machen.

Paris. 682	Paris. 1630	Synk. p. 82, 10 ff
1. *λοιπὸν διεμερίσθησαν αἱ φυλαὶ τῶν υἱῶν Νῶε, λέγω δὴ τοῦ Σήμ, τοῦ Χάμ, τοῦ Ἰάφεθ τῶν τριῶν ἀδελφῶν.*	1. *διεμερίσθησαν αἱ φυλαὶ τῶν υἱῶν Νῶε*	
2. *καὶ ἔλαβεν ἡ φυλὴ τοῦ Σὴμ ἀπὸ Περσίδος καὶ Βάκτρων ἕως τῆς Ἰνδικῆς τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος ἕως Ῥινοκουρούρων, ὅ ἐστιν ἀπὸ ἀνατολῆς ἕως μέρους τῆς μεσεμβρίας, καὶ τὴν Συρίαν καὶ Μηδίαν καὶ ποταμὸν τὸν καλούμενον Εὐφράτην.*	2. *καὶ ἔλαχεν ἡ φυλὴ Σὴμ ἀπὸ Περσίδος καὶ . . ἕως . . . . Εὐφράτου*	1. *Σὴμ τῷ πρωτοτόκῳ αὐτοῦ υἱῷ ἄγοντι ἔτος υλα ἔδωκεν ἀπὸ Περσίδος καὶ Βάκτρων ἕως Ἰνδικῆς μῆκος, πλάτος δὲ ἀπὸ Ἰνδικῆς ἕως Ῥινοκουρούρων τῆς Αἰγύπτου, ἤτοι τὰ ἀπὸ ἀνατολῆς ἕως μέρους τῆς μεσεμβρίας, τήν τε Συρίαν καὶ Μήδειαν καὶ ποταμὸν διορίζοντα αὐτοῦ τὰ ὅρια τὸν Εὐφράτην.*
3. *ἡ δὲ τοῦ Χὰμ, τοῦ β υἱοῦ Νῶε φυλὴ ἔλαβεν ἀπὸ Ῥινοκο-*	3. *ἡ δὲ τοῦ Χὰμ ἀπὸ . . . . ρουρων*	2. *Χὰμ δὲ τῷ β αὐτοῦ υἱῷ ἄγοντι ἔτος υκζ ἔδωκε τὰ*

2. *πλάτος ἀπὸ Ἰνδικῆς ἕως Ῥιν.* Gleye.

Paris. 682	Paris. 1630	Synk. p. 82, 10 ff
ρούρων τῆς Αἰγύπτου βλέποντα πρὸς νότον ἕως μέρους τῆς δύσεως καὶ πᾶσαν τὴν Λιβύην καὶ τὸν Νεῖλον ποταμὸν, τὸν λεγόμενον χρυσορύαν καὶ τὴν Ἀφρικὴν καὶ ἕως τῆς Μαυριτανίας καὶ τῶν Ἡρακλεωτικῶν στηλῶν καὶ τῆς μεγάλης θαλάσσης τοῦ Ἀδρία.	τῆς Αἰγύπτου . . . . ἕως μέρους τῆς δύσεως καὶ πᾶσαν τὴν Λιβύην . . τὸν Νεῖλον τὸν λεγόμενον χρυσορρόαν . . . ἕως Μαυριτανίας καὶ τῶν Ἡρακλεωτικῶν στηλῶν καὶ τῆς μεγάλης θαλάσσης τῆς Ἀδρίαν . .	πρὸς νότον καὶ λίβα καὶ μέρος τῆς δύσεως ἀπὸ Ῥινοκουρούρων τῆς Αἰγύπτου, Αἰθιοπίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην, Ἀφρικὴν καὶ Μαυριτανίαν ἕως Ἡρακλείων στηλῶν. ἤτοι ἕως τοῦ δυτικοῦ καὶ Λιβυκοῦ Ὠκεανοῦ, ποταμὸν διορίζοντα τὸν Νεῖλον, ὃς καὶ Γειὼν καὶ χρυσορρόας λέγεται.
4. τοῦ δὲ Ἰάφεθ, τοῦ τρίτου υἱοῦ Νῶε ἡ φυλὴ ἔλαβεν τὰς ἀπὸ Μηδίας ἐπὶ τὴν ἄρκτον ἕως Βριττανικῶν νήσων καὶ πάντα τὰ τῆς Ποντικῆς ἕως τοῦ μέρους τῆς δύσεως καὶ τὸν Δανούβιν καὶ τὸν Αἶαν τοὺς ποταμοὺς καὶ τὰ ἐπὶ Καυκάσια ὄρη καὶ Ἀβασγούς. καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐκεῖνα ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ Τίγρι ποταμοῦ διεχωρίζοντο Μηδίαν καὶ Βαβυλωνίαν καὶ ἕως τῆς Ποντικῆς θαλάσσης τὰ πρὸς	4. ἡ δὲ τοῦ Ἰάφεθ . . . . ἀπὸ Μηδίας τὴν ἐπὶ τὸν ἄρκτον ἕως Βριττανικῶν νήσων πάντα τὰ τοῦ Πόντου Ε . . . . τὸν Δάνουβιν . . τὸν Τάναιν τοὺς ποταμοὺς . . τὴν ἐπὶ Καυκάσια ὄρη καὶ Ἀβασγούς . . . ἀπὸ Τίγριδος . . . καὶ ἕως τῆς Ποντικῆς θαλάσσης τὰ	3. Ἰάφεθ δὲ τῷ τρίτῳ υἱῷ αὐτοῦ ἄγοντι ἔτος ϋκε ἀπὸ Μηδείας τὰ πρὸς ἄρκτον καὶ δυσμὰς ἕως Γαδείρων καὶ Βρεττανικῶν νήσων. Ἀρμενίαν καὶ Ἰβηρίαν, Πόντον, Κόλχους καὶ τὰς κάτοπιν χώρας καὶ νήσους ἕως Ἰταλίας καὶ Γαλλικῆς Σπανικῆς τε καὶ Κελτιβηρίας καὶ Λυσιτανῶν.

3. τοῦ Ἀδρία Glossem.

Paris. 682	Paris. 1630	Synk. p. 82, 10 ff
τὴν Ῥόδον καὶ Κύπρον καὶ τὸν Ἀττάλησιν.	*ἀπὸ τὸν Ῥόδον καὶ Κύπρον καὶ τὴν Ἀ*	
5. διεμερίσθησαν δὲ αἱ τρεῖς φυλαὶ εἰς τὴν γῆν ἔθνη οβ, καθὼς Εὐσέβιος ὁ Παμφύλου ὁ σοφώτατος χρονογράφος ἐξέθετο ταῦτα.	*5. διεμερίσθησαν δὲ αἱ φυλαὶ καὶ ἔμειναν ἔθνη οβ.*	*4. οὕτω μερίσας καὶ ἐγγράφως διαθέμενος, ὥς φασιν, ἐπαναγνούς τε αὐτοῖς τὴν διαθήκην αὐτοῦ ἐσφραγίσατο κτλ.*
Hierauf folgt ein von Andubarios, Chus, Nebrod, Kronos und Picus handelndes Stück, das im Chronikon paschale p. 64, 10 ff wörtlich gleichlautend ebenfalls an den Diamerismos angefügt erscheint, also bei diesem ebenfalls aus antiochenischer Quelle stammt.		

4) *τὸν Ἀττάλησιν*, vielleicht *τὴν Ἰταλίαν* zu lesen.

Ein Vergleich dieses eigenartig und kurz gefaßten Diamerismos mit Hippolytos und dessen alexandrinischen Bearbeitungen, beim Barbarus, in der Osterchronik und beim Synkellos p. 85, 1 ff, ergibt abermals, daß der antiochenische Zweig der Überlieferung von allen anderen unabhängig ist. Ebenso zweifellos aber ergibt sich, daß der Synkellos neben dem p. 85, 1 beginnenden alexandrinischen auf p. 82, 10 ff diesen antiochenischen Diamerismos benutzte. Denn seine hier in Übereinstimmung mit den beiden Parisini gegebenen Grenzbestimmungen der drei Erbteile stehen im Widerspruch zu den p. 85, 1 nach der alexandrinischen Quelle gebotenen Grenzbestimmungen p. 86, 12 ff; 89, 7 ff; 93, 4 ff.

Wir lernen also durch die beiden Pariser Handschriften ein Stück derselben, ihre eigenen Wege gehenden, aber aus gleichartigem Material wie Hippolytos schöpfenden antiochenischen Bearbeitung des Diamerismos kennen, von der uns auch bei Eustathios schon Spuren begegnet sind, und können deren Benutzung durch den Synkellos erweisen.

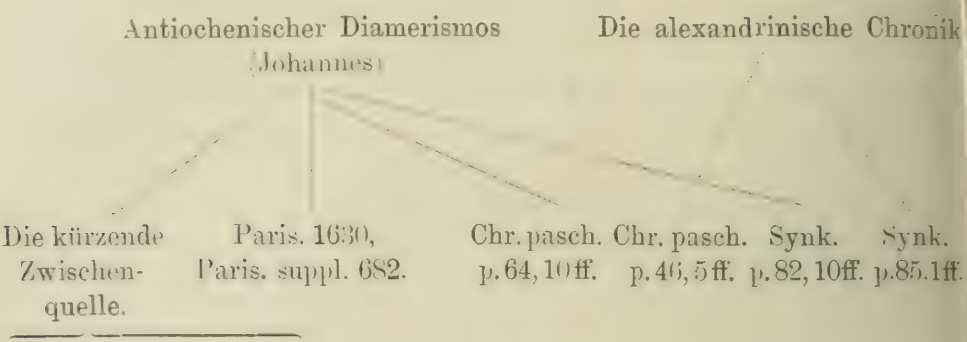
Die Vermutung A. v. Gutschmids, daß sowohl der Verfasser des Parisinus 1630 als der Synkellos auf einen verlorenen vollständigeren Johannestext zurückgehen, ist durch den Parisinus suppl. 682 lediglich bestätigt worden. Da aber der Synkellos noch einiges mehr bietet als der Paris. suppl. 682, so ist wahrscheinlich auch dieser Text noch nicht der vollständige Johannes.

Die Angabe des Alters der drei Noachiden zur Zeit des Diamerismos scheint dagegen eine Besonderheit des Synkellos selber zu sein, wie schon A. v. Gutschmid vermutete. Überdies ist aber beim Synkellos das dem antiochenischen Diamerismos Entnommene mit der Erzählung von dem Testament Noes verbunden, während in den beiden anderen Fassungen des Johannes von dem Testament Noes sich nichts vorfindet.

Diese selbe Verbindung eines kurzen Diamerismos mit dem Testament Noes, die wir soeben beim Synkellos fanden, ist uns aber schon einmal bei den 5 von einer kürzenden Zwischenquelle abhängigen Chroniken (oben S. 195) begegnet. Allerdings sind die Grenzbestimmungen der drei Erbteile bei diesen 5 Chronisten im einzelnen wieder etwas verschieden von denen des Synkellos und des Antiocheners, allein das für beide charakteristische *τὰ ἀπὸ ἀνατολῆς* bei Sem, *τὰ πρὸς νότον* bei Cham und *τὰ πρὸς ἄρκτον* bei Iapheth kehrt doch teils wörtlich, teils wenigstens dem Sinne nach auch bei den 5 Autoren wieder. Es besteht also augenscheinlich auch ein Zusammenhang zwischen der antiochenischen Chronik und der kürzenden Zwischenquelle und es ergibt sich somit, daß wahrscheinlich der vom Synkellos und von der kürzenden Zwischenquelle benutzte Antiochener und nicht erst der Synkellos die Verbindung mit dem Testament Noes herstellte[1]. Da ich diese Beziehungen auf dem Stemma Taf. V

1) Diese Erklärung scheint mir weit wahrscheinlicher, als die Annahme, daß der Synkellos von der kürzenden Zwischenquelle beeinflußt ist.

nicht ersichtlich machen konnte, so sei das Ergebnis hier schematisch dargestellt:



a) Anon. vor Malalas,
b) Georgios Monachos,
c) Symeon Logothetes,
d) Theodosios Melitenos,
e) Pseudo-Pollux.

Der Synkellos folgte also zuerst p. 82, 10 ff einer antiochenischen Quelle, mit der er von p. 85, 1 angefangen den Diamerismos einer alexandrischen Chronik verband. Deshalb änderte er die in der letzten vorgefundene Reihenfolge der Namen (Iapheth, Cham, Sem) und stellte sie der zuerst benutzten Quelle entsprechend um (Sem, Cham, Iapheth). Als Verbindung zwischen beiden Stücken fügte er die Betrachtung p. 84, 6—19 ein, die auch äußerlich durch die Anfangsworte: *περὶ ὧν ἐν τοῖς ἰδίοις τόποις ... λεχθήσεται* als von ihm selbst verfaßt gekennzeichnet ist.

Der Synkellos bildete dann wiederum die directe Vorlage für den Diamerismos im Parisinus 1712, aus dem endlich die Chronik des Kedrenos geschöpft ist.

Die anonyme, im 11. oder 12. Jahrhundert geschriebene, im Parisinus 1712 erhaltene Chronik führte Ducange in seinem Variantenverzeichnis zur Osterchronik (chron. pasch. ed. Bonn. II, 233 ff) als das Werk des Symeon Logothetes in die Literatur ein; A. v. Gutschmid 616 citiert sie deshalb unter diesem falschen Namen. Erst Gelzer (Sext. Iul. Afr. II, 280, 357 ff) wies nach, daß dieser Text mit Symeon nichts zu tun habe, sondern vielmehr die Quelle darstelle, aus der im Anfang des 12. Jahrhunderts Kedrenos schöpfte (vgl. Praechter, Byz. Ztschr. V. 484 ff). Ich bezeichne daher diese Chronik als Pseudo-Symeon.

Nach der mir zur Verfügung stehenden Collation H. Gelzers gibt der Paris. 1712 folgende Darstellung des Diamerismos. Er beginnt mit einem aus Synk. p. 82, 8ff wörtlich entlehnten Stück, das auch die Angaben über das Alter der 3 Noachiden zur Zeit der Teilung enthält. Von geringfügigen Auslassungen, Varianten des Ausdrucks oder auch nur der Schreibung abgesehen, findet sich hinter *τήν τε Συρίαν* (Synk. p. 82, 13) ein Zusatz: *ἣ καὶ Ἰουδαία λέγεται· Σύρους γὰρ οἱ παλαιοὶ τοὺς Παλαιστιναίους ὠνόμαζον*. Derselbe Zusatz kehrt auch bei Kedrenos p. 23, 23 wieder[1]. Dieses Stück reicht bis Synk. p. 84, 6 *πατρῴῳ θεῷ λαμπρῶς*. Daran wird unmittelbar mit *ἐκ τοῦ Σὴμ τοῦ πρώτου υἱοῦ* = Synk. p. 85, 3 der eigentliche Diamerismos angefügt, der sich wiederum, von wenigen Varianten der Namen abgesehen, mit dessen Darstellung deckt. Zwischen beiden Abschnitten fehlt also im Paris. 1712 (und daher auch bei Kedrenos) gerade das vom Synkellos selbst herrührende Verbindungsstück p. 84, 6—19 (vgl. oben S. 220). Man könnte also auf die Vermutung verfallen, daß der Paris. 1712 nicht direct aus dem Synkellos schöpfte, sondern mit Kedrenos auf eine gemeinsame Quelle zurückgeht. Sie muß jedoch deshalb abgelehnt werden, weil sowohl die dem Synkellos eigentümliche Angabe des Alters der Noesöhne als auch die für ihn ebenso charakteristische Verbindung einer antiochenischen Quelle mit einer alexandrinischen Chronik im Paris. 1712 wiederkehrt; also ließ erst der Verfasser des Paris. 1712 selbst und nicht schon seine Vorlage den Abschnitt aus Synk. p. 84, 6—19 weg.

Bei dem den Paris. 1712 ausschreibenden Kedrenos findet sich nach p. 25, 7 den Worten: *ἐτῶν χιλίων ἑπτακοσίων ὀγδοήκοντα ἑπτά* in den Handschriften eine große Lücke infolge des Ausfalles eines oder mehrerer Blätter; *ἕως Μαστουσίας τῆς κατὰ Ἴλιον*, was bei Kedrenos unmittelbar auf die eben angeführten Worte folgt, steht beim Synkellos erst p. 93, 6. Dieser Abschnitt enthält im Paris. 1712 zu den schon oben (S. 194, Anm. 1) als Zusatz aus Prokopios de bell. Vand. II 10 bezeichneten Worten des Synkellos p. 87, 13. 14 noch folgende Ausführung: *μαρτυρεῖ δὲ*

1) A. v. Gutschmid 625 bezeichnete irrtümlich Kedrenos selbst als denjenigen, der den ziemlich selbstverständlichen und keine besonderen Kenntnisse verratenden Zusatz gemacht habe.

τοῦτο καὶ Προκόπιος ὁ ἱστορικὸς, φάσκων ὡς τὸ τῶν Λυβίων ἔθνος οἱ Μαυρούσιοι ἐκ τῆς Παλαιστίνης γῆς ἐκεῖσε κατοίκησαν. εἶναι δὲ τούτους, οὓς ἀναγράφει τὰ θεῖα λόγια Γεργεσαίους καὶ Ἰεβουσαίους καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη, ὅσα πρὸς Ἰησοῦ τοῦ Ναυὶ κατεπολεμήθη. τεκμηριοῖ δὲ τὸν λόγον ἀληθῆ παντάπασιν τυγχάνειν ἔκ τινος ἐπιγράμματος καὶ ἀναγνῶναί φησι τοῖς Φοινίκων γράμμασι συγκείμενον. εἶναι δὲ τοῦτο ἀγχοῦ κρήνης, ἔνθα στῆλαι δύο ἐκ λίθων λευκῶν πεποίηνται, ἐν αἷς ἐγκεκόλαπται τάδε· ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ τοῦ υἱοῦ Ναυί. Dieser Zusatz findet sich auch in anderen Quellen (vgl. Patzig, Byz. Ztschr. X, 46); wie ein Vergleich mit diesen lehrt, stammt er im Parisinus 1712 aus der Kirchengeschichte des Euagrios IV 18 (Migne patrol. ser. Graec. vol. 86, 2, p. 2736). Im übrigen unterscheidet sich der Text des Diamerismos im Parisinus 1712 von dem des Synkellos nur durch ganz unerhebliche Varianten der Namensformen.

Kedrenos unterscheidet sich ebenfalls von seiner Vorlage, dem Parisin. 1712, nur durch ganz unerhebliche Varianten und bietet keinerlei Zusätze. Diese beiden Autoren, Pseudo-Symeon und Kedrenos, stehen also nur durch Vermittlung des Synkellos mit der alexandrinischen Chronik und Hippolytos im Zusammenhang.

g) Die Syrer und Armenier.

Dagegen läßt sich wiederum eine directere Benutzung des Hippolytos bei einigen orientalischen Chronisten nachweisen.

Nach A. v. Gutschmids und Gelzers Darlegungen (Sext. Iul. Afr. II 401, 432ff, 476ff) ist über diese Schriftsteller folgendes vorauszuschicken. Mar-Michael, von 1166—1199 Patriarch von Antiochien, verfaßte eine Chronik in syrischer Sprache, deren Original vorläufig unzugänglich sich im Besitz eines chaldäischen Bischofs befindet; eine seit 1891 im britischen Museum befindliche arabische Übersetzung ist ebenfalls noch nicht veröffentlicht. Bekannt sind bisher nur armenische Bearbeitungen: eine ausführlichere, die von Langlois: chronique de Michel le Grand, patriarche des Syriens Jacobites ... sur la version du prêtre Ischôk, Venise 1868, veröffentlicht wurde[1], und eine zwar kürzere,

1) Die Einleitung und ein Stück des Textes ist auch von Dulaurier, Journ. Asiatique 4. série vol. XII p. 281 übersetzt. Die Übertragung ins

aber, wie schon Gelzer (S. 434) bemerkt hatte, vielfach bessere Recension, die nur armenisch, Jerusalem 1871, gedruckt ist. Endlich veranstaltete Barhebraeus, Maphrian des Orients 1264—1286, einen Auszug aus dem Werke Mar-Michaels; der Text des Barhebraeus oder Abulpharag ist syrisch und lateinisch von Bruns und Kirsch: Gregorios Abulpharag sive Barhebraei chronicon. Lips. 1789, herausgegeben. Zu bemerken ist noch, daß neben Eusebios, ausdrücklichen Citaten bei den Syrern zufolge, die Chronik des Annianos zu ihren Hauptquellen gehörte [1].

Zu diesen auf Mar-Michaels syrische Chronik zurückgehenden Zeugen kommen ferner die Armenier im engeren Sinne, d. h. die noch unveröffentlichte, von Chalatiantz aufgefundene Chronik des Andreas (oben S. 3 Anm. 1), etwa aus dem Jahre 350, und Samuel von Ani, der eine mit dem Jahre 1177 endende Chronik verfaßte, für deren Anlage er sich Eusebios als Muster nahm; sie ist in lateinischer Übersetzung ediert im Anhang zum armenischen Eusebios von Zohrab und A. Mai: Eusebii Pamph. chron. canon. libri duo Mailand 1818 und danach bei Migne, patrol. ser. Graec. vol. 19 wieder abgedruckt. Über noch spätere syrische, armenische und georgische Schriftsteller, deren Chroniken jedoch hier nicht mehr in Betracht kommen, ist Gelzer a. a. O. zu vergleichen.

Mar-Michael von Antiochien gibt neben vielen anderen Schriftstellern (p. 18 u. ö. ed. Langlois) auch den alexandrinischen Mönch Annianos als seine Quelle an, bemerkt aber an der citierten Stelle irrig, daß dieser eine «Geschichte von den ältesten Zeiten bis auf Kaiser Konstantin verfaßt habe». Daß er gleichwohl diesen Alexandriner wirklich kannte und benutzte, beweisen nebst den häufigen Citaten besonders zwei Bemerkungen (Langlois p. 21 = Barhebr. p. 3 und Langlois p. 23; vgl. p. 25): Mar-Michael hebt einmal hervor, daß Annianos das als Henochbuch bekannte

---

Armenische rührt von zwei Autoren: David und Ischôk her und ist nach einer bei Langlois p. 10 abgedruckten Angabe 1248, nach einer Notiz am Schluß der Jerusalemer Ausgabe 1246 angefertigt.

1) Da der eine dieser Syrer, Mar-Michael, ein Antiochener ist und eingestandenermaßen Annianos benutzt, so gewinnt der Nachweis (oben S. 213), daß der Antiochener Eustathios gleichfalls von einer alexandrinischen Chronik abhängt, auch von dieser Seite her eine Stütze.

Apokryphon benutzt habe[1], und merkt an einer anderen Stelle eine abweichende Datierung aus dessen Chronik an. Es fragt sich also, ob, trotz der Benutzung anderer Quellen, auf dem Umweg über Annianos sich bei Mar-Michael noch Spuren des Hippolytos nachweisen lassen. Ich setze zu diesem Zweck die zwei Fassungen der Jerusalemer Ausgabe und der Übersetzung von Langlois nebeneinander:

Jerusalemer Ausgabe p. 10 ff.	Langlois p. 26 ff.
1. Und es waren die Söhne von Noe: Sem, Iapheth, Cham. Im 98. Jahre Sems geschah das Wasser, und mit 100 Jahren zeugte er einen Sohn. Und es teilte Noe unter seine Söhne die Erde.	1. Noé vécut 350 ans après le déluge, engendra un fils nommé Maniton et partagea la terre entre ses enfants.
2. Und er gab dem Sem Persien und Paktura (d. h. Baktrien) bis Indien (bis) gegen Rhinokorura, welches ist der Nil; und dem Cham gab er von Rhinokorura bis Gadiron, dem Iapheth gab er von Medien bis Gadiron des Nordens.	2. Il donna à Sem la Perse, la Syrie, la Palestine, jusqu'à Rhinocoroura, c'est à dire le Nil avec Bectouria; à Cham de Rhinocoroura jusqu'à Catiron; enfin, Japhet eut pour sa part depuis la Médie jusqu'à Catiron du nord.
3. Das Geschlecht Iapheths hatte (das Gebiet) von der Quelle des Flusses Tigris, welcher teilt zwischen Medien und Persien. Und das Geschlecht Sems wohnt östlich und westlich von Euphrat und Diklath (Tigris), und das Geschlecht Chams hat den	3. La race japhétique possède le territoire qui s'étend depuis les sources du Tigre, qui sert de limites entre la Médie et la Perse. La race sémitique occupe les pays situés à l'orient et à l'occident de l'Euphrate et du Tigre. La race chamitique

1) Das Citat ist falsch, denn damit ist nach Gelzer (Sext. Iul. Afr. II 440) die kleine Genesis oder das Buch der Jubiläen gemeint. Die Angaben, die Mar-Michael diesem Apokryphon entnommen hat, finden sich auch beim Synkellos; Langlois und Gelzer bemerken daher mit Recht, daß sie sowohl Mar-Michael als dem Synkellos durch Annianos oder eine verwandte alexandrinische Chronik vermittelt sind.

Jerusalemer Ausgabe p. 10 ff.

Fluß Gehon, welcher teilt die Grenze zwischen ihnen.

4. Und die Söhne Iapheths sind: die Armenier, Makedonier, Meder, Griechen, Lateiner, Georgier, Alanen. Die Söhne Chams sind: die Inder, Ägypter, Hethiter, Jebusäer, Abyssinier, d. h. die Kuschiten, die Gergeseer, die Aradier (Arutʿ atsikʿ). Die Söhne Sems sind: die Assyrier, die Chaldäer, welche sind die Syrier (Atʿuratsikʿ, Kʿaldēatsikʿ ork en Asorikʿ), die Hebräer, die Franken, die Perser.

5. Und die Semiten haben (das Gebiet) von Osten und Westen in der Mitte der Erde, und die Söhne Iaphets haben den Norden vom Osten zum Westen und die Söhne Chams den Süden.

Langlois p. 26 ff.

possède le fleuve Gihon, qui trace entre eux une limite.

4. Les descendants de Japhet sont: les Arméniens, les Macédoniens, les Mèdes, les Grecs, les Latins, les Alains et les Géorgiens. Les peuples issus de Cham sont: les Egyptiens, les Indiens, les Héthéens, les Jebuséens, les Abyssins, c'est à dire les Couschites, les Amorrhéens, les Gergéséens, les Aradiens. Les fils de Sem sont: les Assyriens, les Chaldéens ou Syriens, les Hébreux, les Franks, les Perses etc.

5. Les Sémites occupent le milieu de la terre, de l'orient à l'occident; les Japhétiques occupent le nord, de l'orient à l'occident et les Chamites, le midi.

Hierzu ist folgendes zu bemerken. Aus c. 2 des Jerusalemer Textes, der besser ist als der bei Langlois oder als dessen Übersetzung, ist überhaupt erst der Sinn dieses Satzes verständlich. Die in c. 4 enthaltene Auswahl von Völkernamen stammt augenscheinlich nicht aus den Völkerlisten, sondern aus den Stammväterlisten des hippolytischen Diamerismos; bei Iapheth sind natürlich die Armenier an die Spitze gestellt, die Alanen und Georgier am Schlusse hinzugesetzt. Die Franken als Semsöhne sind ein durch die Kreuzzüge veranlaßter Zusatz, der beweist, daß auch die spätesten Bearbeiter des Diamerismos noch darauf bedacht waren, ihnen geläufige Völkernamen in dem biblischen Schema unterzubringen. Eine Eigentümlichkeit des Diamerismos, den Langlois übersetzte, ist auch, daß er späterhin die 72 Sprachen so verteilt, daß auf Iapheth 15, auf Cham 38 und auf Sem 19 fallen. Da die beiden Armenier stark gekürzt haben, so

bieten sie nur wenige Übereinstimmungen mit Hippolytos. Daß diese jedoch bei Mar-Michael ursprünglich viel zahlreicher waren, beweist die Wiedergabe von dessen Diamerismos bei Barhebraeus. Dieser citiert, seiner Quelle folgend, ebenfalls p. 3 Annianos; sein Diamerismos beginnt p. 7, wird aber p. 8 noch fortgesetzt und somit zum einen Teil an die Erzählung von der Flut, zum andern an die Erwähnung des 140. Jahres Phaleks angeknüpft. Diese Zerlegung scheint erst Barhebraeus selbst vorgenommen zu haben; jedesfalls leitet er den zweiten Teil sehr ungeschickt mit den Worten ein: divisa est terra altera vice inter filios Noachi. Um ersichtlich zu machen, wie viel die Fassung bei Barhebraeus noch aus Hippolytos festgehalten hat, setze ich die beiden nicht sehr umfangreichen Stücke im Wortlaut her:

p. 7. Limites Semi fuerunt Persia et Bactriana usque ad Indum; posterique eius: Assyrii, Chaldaei, Lydii, Syri, Hebraei et Persae. Limites Chami sunt a Rhinocorura usque Gadiram; posteri eius sunt: Indi, Mitzraei (Aegyptii), Hethaei, Iebusaei, Hevaei, Amoraei, Gergesaei, Arvadaei. Limites Iapheti a Media ad Gadiram ex latere septentrionali; posterique eius: Macedones, Armeni, Medi, Graeci, Romani, Iberi.

p. 8 divisa est terra altera vice inter filios Noachi. Filiis Semi haec possidenda cessit, media pars terrae habitatae usque ad finem orientalem: Palaestina, Arabia, Phoenicia, Syria, Mesopotamia, Hyrcania, Assyria (regio Sinear), Babylonia, Kerdo, tota Persia, Indiae pars septentrionalis, Bactriana. Filiis Chami regio australis ab oriente occidentem versus: India interior et australis, Cuschaea, Saba, Aegyptus, Libya, Thebais, Africa et contra borealem plagam: Cilicia, Pamphilia, Pisidia, Mysia, Phrygia, Lycia, Lydia et ex insulis Cyprus, Bios (Ceos Kirsch; Chios v. Gutsch.), Sicilia et viginti aliae. Filiis Iapheti regio septentrionalis ab oriente usque ad occidentem: regio Alanorum, Turcarum, Media, Armenia, Cappadocia, Galatia, Asia, Mysia, Thracia, Alda (Graecia), regiones Graecorum, Romanorum, Sarmatarum, Slavorum, Bulgarorum, Gallorum, Hispanorum usque ad Gariraeos.

Die kärgliche Auswahl von Namen an der ersten Stelle ist ebenfalls den Stammväterlisten entnommen. An der zweiten Stelle sind dagegen, besonders bei Cham, die Länderlisten des Hippolytos noch sehr deutlich zu erkennen, auch die nördlichen Küstenprovinzen und der Inselkatalog erscheinen hier. Einiges,

wie die Türken, Slawen und Bulgaren, sind Zusätze des Barhebraeus selbst.

A. v. Gutschmid 692ff beobachtete schon richtig, daß dieser Abschnitt des Barhebraeus und der Synkellos auf dieselbe Quelle zurückgehen; dagegen ist seine Vermutung, daß die gemeinsame Quelle Johannes Antiochenus gewesen sei, jetzt als hinfällig zu bezeichnen. Auch sonst bedürfen im einzelnen die Darlegungen v. Gutschmids vielfach der Correctur.

Das wirklich aus antiochenischer Quelle entstammende Stück beim Synkellos p. 82, 10—85, 1 entspricht nämlich dem, was Barhebraeus p. 7 bietet, durchaus nicht in dem Maße, wie v. Gutschmid annahm: beim Synkellos fehlen beispielsweise die Völkernamen ganz, er nennt an deren Stelle einige wenige Länder. Die gemeinsame Quelle, auf welche die von A. v. Gutschmid hervorgehobenen Übereinstimmungen zurückgehen, ist vielmehr Annianos oder eine diesem verwandte alexandrinische Chronik, aus der der Synkellos von p. 85, 1 angefangen schöpfte. Die wirklich beweiskräftigen Parallelen des Synkellos zu Barhebraeus, die v. Gutschmid hervorgehoben hat, finden sich eben deshalb erst in dem zweiten mit p. 85, 1 beginnenden Abschnitt. Die sämtlichen in den Bearbeitungen des Mar-Michael auftretenden Übereinstimmungen mit Hippolytos gehen also nicht auf eine antiochenische, sondern auf Vermittlung durch eine alexandrinische Chronik zurück. Ferner lehrt Barhebraeus, daß die beiden anderen Armenier den Diamerismos des Mar-Michael sehr stark zusammenstrichen; aber auch Mar-Michael entnahm seinem Gewährsmanne Annianos wahrscheinlich noch weit mehr, als wir jetzt bei Barhebraeus lesen.

Der letzte der Autoren, von dem hier zu sprechen ist, Samuel von Ani, bezeichnet Eusebios und Moses von Khorni als seine Hauptquellen, nennt aber neben diesen noch eine Anzahl armenischer Gewährsmänner (p. 2 d. Vorrede bei Mai und Zohrab). Seine Darstellung des Diamerismos beginnt p. 7ff und zeigt ebenfalls, wie gleich näher auszuführen ist, sehr zahlreiche Berührungen mit der Chronik des Hippolytos. An sich könnte auch Samuel Hippolytos durch Vermittlung einer antiochenischen oder alexandrinischen Chronik benutzt haben. Allein es lagen schon bisher Anhaltspunkte für die Annahme vor, daß er direct aus einer armenischen Hippolytosübersetzung oder -bearbeitung

schöpfte. Jetzt muß diese Erklärung deshalb als die richtige gelten, weil durch den Fund von Chalatiantz festgestellt ist, daß es schon seit etwa 350 eine armenische Übersetzung des Hippolytos gab.

Zum Diamerismos des Samuel ist folgendes zu bemerken. Samuel erachtete für nötig, sich am Schluß deshalb zu entschuldigen, weil er von allen drei Noachiden abstammende Völker genannt habe, obschon in der heiligen Schrift nur die Nachkommen Sems ausführlicher behandelt, von Cham und Iapheth aber nur die Namen der Nachkommen genannt seien. Ferner fügte er aus Eigenem in seine Darstellung einige Bibelcitate ein: die Wohnsitze der Söhne Phaleks und Jektans nach Gen. 10. 30, dann ausführlicher als alle anderen Fassungen des Diamerismos die Stelle Gen. 10. 8, 9 über Nebrod, ebenso das Citat über die Wohnsitze der gentes Chananaeorum und endlich die Bemerkung: rursus ex eodem Geneseos libro vor Aufzählung der Stammväter nach Iapheth.

Sowohl dem ersten Bibelcitat als auch dem späteren über die Wohnsitze der Chananäer stellt er andere Angaben gegenüber, die er mit «et quidem alibi dicitur» und «alio tamen loco dicitur» einleitet. Diese so eingeleiteten Angaben über die Grenzen der drei Erbteile sind aber wörtlich gleich mit denen bei Hippolytos;[1] dabei unterläuft ihm in dem zweiten Falle allerdings das Versehen, daß er den auf die Grenzen Chams bezüglichen Satz des Hippolytos irrtümlich auf die Nachkommen Chanaans bezog. Man sieht ferner noch ganz deutlich, daß in der Vorlage Samuels wie bei Hippolytos auf die Aufzählung der Stammväter und der

1) Vgl. Hipp. c. 188: *πάντων δὲ τῶν υἱῶν τοῦ Σήμ ἐστιν ἡ κατοικία ἀπὸ Βάκτρων ἕως Ῥινοκορούρων τῆς ὁριζούσης Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ἀπὸ στόματος τοῦ κατὰ τὸν Ἀρσινοΐτην τῆς Ἰνδικῆς.* Sam. c. 4, 1: et quidem alibi dicitur universa Semi soboles tractum omnem a Bactrianae finibus incolere Rhinocuram usque, quo loco Syria ab Aegypto secernitur, itemque a rubro mari; et ab ora maris, quod est ad Arsinoëm Indicam. Hipp. c. 130: *ἔστι δὲ καὶ αὐτῶν ἡ κατοικία ἀπὸ Ῥινοκορούρων ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς νότον ἐπὶ μῆκος.* Sam. c. 4, 2: alio tamen loco dicuntur hae gentes a Rhinicorura usque Gadiron australes regiones incoluisse. Hipp. c. 79: *ταῦτα δὲ τὰ τοῦ Ἰάφεθ ἔθνη ἀπὸ Μηδίας ἕως τοῦ ἑσπερίου κατέσπαρται ὠκεανοῦ βλέποντα πρὸς βορρᾶν.* Sam. c. 4, 3: hique a Medis ad Hesperiam usque pertingunt, quae patet ad oceanum et borealem plagam prospectat.

zugehörigen Völker noch besondere Völkerkataloge folgten. Diesen überging Samuel bei Sem, bei Cham aber heißt es: hinc proseminatae sunt Chananaeorum (statt e filiis Cham) gentes omnino triginta duo; damit ist augenscheinlich das Verzeichnis der 32 chamitischen Völker bei Hippolytos gemeint[1]. Ebenso heißt es bei Iapheth: ex his coloni deducti sunt per gentium insulas in suas quique regiones, populi omnino quindecim; eine fast wörtliche Wiedergabe von Hipp. c. 73 *ἐκ τούτων ἀφωρίσθησαν νῆσοι τῶν ἐθνῶν. εἰσὶ δὲ καὶ οἱ Κύπριοι ἐκ τῶν Κιτιέων ἐκ τῶν υἱῶν Ἰάφεθ· ὁμοῦ ἔθνη ιε.* Auch die folgende Angabe der Grenzen der 15 Völker (vgl. S. 228 Anm. 1), die Bemerkung deinceps recensentur populi Ll und die darauf folgende abermalige Angabe der Grenzen der 51 Völker stimmen genau mit Hipp. c. 79. 80. 83[2]. Der Barbarus c. 59 nennt allerdings nur 47 Namen (der lückenhafte Matr. kommt hier nicht in Betracht), der lib. gen. I dagegen 49 oder 50 (oben l. g. c. 80). Die Zahl 51 bei Samuel dürfte daher kommen, daß bei ihm die Latiner und Römer als zwei Völker gezählt sind.

Während also in diesen Teilen des Diamerismos zwischen Hippolytos und Samuel die engste Verwandtschaft besteht, stimmen die Angaben über die Stammväter und die ihnen zugehörigen Völker nur im allgemeinen, im einzelnen fallen dagegen nicht unerhebliche Differenzen auf[3], zu denen die Parallelen in der ursprünglichen Stammväterliste der Osterchronik (v. Gutschmid 255ff), beim Synkellos, ja sogar in dem nach der Bibel revidierten liber generationis I sich finden. Ihre Wiederkehr bei so verschiedenen Autoren, von denen der zuletzt genannte doch unzweifelhaft außer jeder Beziehung zu Samuel steht, warnt schon davor, zur Er-

1) Im griechischen Hippolytos c. 132 stehen allerdings nur 30 Namen, weil No. 23 und 31 im Texte des Matritensis ausgefallen sind.

2) Vgl. z. B. Hipp. c. 83: *ἔστι δὲ τὰ ὅρια αὐτῶν ἀπὸ Μηδίας ἕως Γαδείρων τὰ πρὸς βορρᾶν, εὖρος δὲ ἀπὸ Ποταμίδος ποταμοῦ ἕως Μαστουσίας τῆς κατὰ ἥλιον* (l. *Ἴλιον*) und Samuel c. 4, 3: itemque eorum ditiones per aquilonarem tractum a Medis usque Gadiron; patent scilicet ab amne Potamino usque ad Mastusiam, quod est Ilion (vgl. oben S. 132 Anm. 2).

3) Zu diesen gehört aber nicht, daß Samuel von Gamer die Gamiri ableitet, denn dies ist die armenische Benennung der bei Hippolytos an derselben Stelle genannten Kappadokier (Mai-Zohrab p. 43 note 1); ebenso sind die von Thorgama abgeleiteten Haicani die Armenier, die Chusii die Äthiopen.

klärung dieser Übereinstimmungen eine alexandrinische Chronik als Mittelglied anzunehmen; hinzu kommt, daß die Parallelen zu den Alexandrinern weder schlagend noch zahlreich sind. Diese Übereinstimmungen rühren vielmehr daher, daß in der Osterchronik, beim Synkellos, im liber generationis und bei Samuel die hippolytischen Stammväter- und Völkerlisten nach der Bibel zurechtgemacht wurden. Wie wir sahen, fanden gerade in diesen Abschnitten des Diamerismos durch spätere Bearbeiter und Redactoren verhältnismäßig die meisten und selbständigsten Änderungen statt [1]; weil sie alle die Ausgleichung mit der Septuaginta anstrebten, so mußten sie auch, unabhängig von einander, zu den gleichen Ergebnissen kommen.

Dies ist in A. v. Gutschmids die Quelle des Samuel betreffenden Darlegungen nicht genügend berücksichtigt; gerade das Hauptargument, das dieser Forscher für die Verwandtschaft des Hippolytos mit Samuel vorbrachte (S. 657), ist aus diesem Grunde nicht stichhaltig. v. Gutschmid stützte sich nämlich besonders darauf, daß Hippolytos und Samuel die Philister von den Lykiern ableiten, und daß nur diese beiden Autoren den Philistern keinen besonderen Stammvater, den Philistieim, geben. Nach dem griechischen Text des Hippolytos c. 116 jedoch leitete dieser die Phöniker (oder wahrscheinlich die Philister) von Phylistieim ab. Die Übereinstimmung von lib. gen. I c. 111 Casluin, unde Lycii, unde exierunt Filistiim mit den Worten Samuels c. 4, 2: Caslinimum, a quo Lycii, unde et genus Philistaeorum rührt also daher, daß Samuel und der Verfasser des lib. gen. I unabhängig von einander aus Genesis 10. 14 die Worte *καὶ τοὺς Χασμωνιείμ, ὅθεν ἐξῆλθε Φυλιστιείμ* einfügten.

Allein an Stelle dieses nicht mehr beweiskräftigen Argumentes treten jetzt zu den schon erwähnten Übereinstimmungen mit dem Originaltext des Hippolytos andere, die die Abhängigkeit Samuels von Hippolytos unwiderleglich erweisen. Entscheidend für die directe Benutzung des Hippolytos ist folgendes. In dessen Chronik war, besonders bei den Nachkommen Chams, nicht zu jedem Namen eines Stammvaters auch der eines von ihm abstammenden Volkes angegeben. Darin sahen die

1) Vgl. v. Gutschmids Versuche 639ff. 657ff, die Gründe dieser Änderungen zu ermitteln.

meisten späteren Benutzer und Bearbeiter einen Mangel, den sie zu beseitigen suchten. Der in der Osterchronik benutzte alexandrinische Chronist half ihm teilweise dadurch ab, daß er bei einem Verzeichnis der 72 Völker Anleihen machte (oben S. 179ff); andere halfen sich anders. Die Darstellung des Samuel dagegen ist unter allen jüngeren Fassungen des Diamerismos die einzige, die gerade an den Stellen, wo Hippolytos neben den Stammvätern keine Völkernamen nannte, dies ebenfalls unterläßt. Durch Streichungen kann diese auffallende Übereinstimmung nicht erzielt worden sein, sie muß also auf directe Benutzung des Hippolytos zurückgehen. Einzelne Differenzen, die Hippolytos und Samuel trotzdem aufweisen, kommen demgegenüber nicht in Betracht: sie sind teils durch Heranziehen der Septuaginta bei Samuel, teils aber auch durch die Benutzung uns unbekannter, dem Armenier noch zugänglicher Quellen bewirkt[1].

Da also der späteste erhaltene Zeuge in der Hauptsache direct auf eine armenische Hippolytosübersetzung zurückgeht, so haben gerade seine Angaben für die Herstellung des griechischen Textes der Chronik eine verhältnismäßige Wichtigkeit.

h) Ergebnis.

Auf Taf. V ist in einem Stemma der verschiedenen Ableitungen des Diamerismos das Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen veranschaulicht; die erhaltenen und veröffentlichten Fassungen sind durch Cursivdruck gekennzeichnet. Der Vollständigkeit wegen sind in dieses Stemma auch zwei Überlieferungszweige aufgenommen, die auf die Ableitungen aus der Chronik des Hippolytos nur gelegentlich eingewirkt haben. Es sind dies

1) Ohne jede Parallele ist Samuels (c. 4, 2) Ableitung der Daci von Caphturim (von dem Hipp. c. 117 die Kilikier herleitete). Von Arukaios leitet Samuel ferner nicht bloß wie Hipp. c. 124 die Tripoliten sondern auch die Aminaei ab. Über andere Eigentümlichkeiten Samuels ist A. v. Gutschmid 645, 657ff zu vergleichen, dessen Erklärungsversuche jedoch nicht durchweg gelungen sind. Auch sein Endergebnis ist nicht richtig: Eustathios und Samuel sind untereinander keineswegs so nahe verwandt, wie v. Gutschmid annahm, daher auch die S. 649 vorgetragene Vermutung, daß Eustathios und Samuel aus einer gemeinsamen, antiochenischen Quelle geschöpft hätten, nicht als zutreffend gelten kann.

die Bearbeitungen des Diamerismos, die im Buch der Jubiläen (Kufalê, sive liber Iub., qui idem a Graecis ἡ λεπτὴ γένεσις inscribitur ..., nunc nonnisi in Geez lingua conservatur ... Aethiopice ad II lib. mss. fidem primum ed. Dillmann, Kiel und London 1859; R. H. Charles, the book of J. or the little gen. London Black 1902) und bei Josephus Ant. Iud. I 6ff vorliegen. Ihr Verhältnis zu den übrigen Versionen ist in den Untersuchungen A. v. Gutschmids 587ff. 598ff klargestellt; ebenso hat dieser Forscher gezeigt, welche der erhaltenen Versionen von der Darstellung des Josephus beeinflußt sind[1].

In diesem Stemma sind ferner die oben besprochenen (S. 174), nicht gerade den Diamerismos betreffenden Anleihen des Orosius, des *χρονογρ. συντ.* u. a. bei den alexandrinischen Chronisten ersichtlich gemacht. Dazu ist noch folgendes zu bemerken. Orosius wurde neben die Vorlage des Barbarus, den Papyrus Goleniščev und Panodoros-Annianos gestellt, dagegen wurden die Zusätze zum Fuxensis des Hieronymus, das *χρονογραφεῖον σύντομον* und der Eclogarius Casauboni (Paris. 2600) als von Panodoros-Annianos abhängige Versionen bezeichnet. Diese Anordnung und Unterscheidung ist nicht stricte beweisbar, sie veranschaulicht nur eine Möglichkeit; die Verfasser des Fuxensis, des *χρον. συντ.* und des Paris. 2600 können ebensogut alle oder teilweise aus Panodoros-Annianos nahe verwandten Quellen und nicht aus diesen beiden Autoren selbst geschöpft haben. Ebensowenig läßt sich stricte beweisen, obschon es als höchst wahrscheinlich gelten darf, daß gerade Panodoros-Annianos die Quellen der Osterchronik und des Synkellos waren; eine jenen beiden nahe verwandte Quelle ist an und für sich ebensogut denkbar. Für ganz sicher hat nur zu gelten, daß die Zusätze des Orosius aus einer alexandrinischen Chronik stammen, die mit Panodoros-Annianos nicht identisch sein kann, sondern deshalb etwas älter sein wird als diese beiden, weil ihre nach 412 verfaßten Werke

1) Von den späteren Benutzern des Josephus, die v. Gutschmid nachwies, habe ich nur die *ἐκλογαὶ ἱστοριῶν* in dem Stemma weggelassen, weil sie denselben Text enthalten, der unter dem Namen des Symeon Logothetes als eine der 5, von einer kürzenden Zwischenquelle abhängigen Fassungen daselbst citiert ist. Das von Symeon in seine (sonst von den Alexandrinern abhängige) Darstellung eingelegte Stück aus Josephus kehrt bei Theodosios Melitenos an derselben Stelle wieder (oben S. 203).

dem Orosius 417 noch nicht zugänglich sein konnten. Endlich ist bezüglich dieser Gruppe von Autoren zu bemerken, daß die von Josephus beeinflußte und daher in dem Stemma als von ihm abhängig bezeichnete *ἐκλογὴ ἱστοριῶν* zu den alexandrinischen Chroniken ebenfalls Beziehungen hat, die jedoch ebensowenig ersichtlich gemacht werden konnten, wie die Beziehungen des Josephus zu Symeon und Theodosios.

Das Stemma erhebt also keineswegs den Anspruch, alle überhaupt vorhandenen Beziehungen der zahlreichen erhaltenen Ableitungen zu veranschaulichen[1]; in einigen zweifelhaften Fällen ist ferner die Entscheidung, die ich getroffen habe, vielleicht nicht die richtige. Solche mögliche Fehlgriffe im einzelnen mußten in Kauf genommen werden, um überhaupt ein übersichtliches Bild zu erhalten; sie werden sich später leicht berichtigen lassen. Beiseite gelassen wurden endlich einige versprengt erhaltene, ganz kurze Stücke aus dem Diamerismos, deren Herkunft sich überhaupt nicht feststellen läßt[2]: der Katalog der 72 Völker bei

1) Die von einem der 5 verschiedenen Hauptzweige zu einem oder mehreren der andern hinüberführenden, früher nachgewiesenen Verbindungen sind nirgends durch Verbindungslinien veranschaulicht. Dagegen sprachen nicht nur die typographischen Schwierigkeiten, sondern auch sachliche Bedenken. Denn diese Beziehungen sind bald nahe und ausgiebige, bald auf die Entlehnung nur einer kurzen Notiz beschränkt. So entlehnte z. B. Eustathios aus Josephus sehr vieles, und auch der Synkellos entnahm aus der antiochenischen Chronik ein umfänglicheres Stück, dagegen bietet Epiphanios nur eine ganz kurze Angabe aus dem Buche der Jubiläen, Mar-Michael nur einen kurzen Zusatz aus der antiochenischen Chronik zu seiner sonst aus der alexandrinischen Chronik geschöpften Darstellung. Auch sonst finden sich hie und da kurze Josephus entlehnte Notizen in aus anderer Quelle stammende Darstellungen eingestreut, während z. B. der Osterchronist nur wenige Stellen aus Epiphanios zu seiner alexandrinischen Quelle hinzufügte. Es wäre also ein geradezu irreführender Eindruck erweckt worden, wenn diese so verschieden starken Anlehnungen alle in gleicher Weise durch Verbindungsstriche ersichtlich gemacht worden wären.

2) Schwache Spuren des Hipp. finden sich noch bei dem sogenannten Ethicus Ister (7. Jhdt.) im Verzeichnis der Japhethsöhne (Lavezak, Mém. de l'acad. des Inscr. 1852; E. Wuttke, Die Kosmographie des Istrier Aithikos, Leipzig 1853 p. 40). Dieser Ethicus hat nichts zu tun mit dem in einigen Handschriften unter demselben Namen überlieferten, aus Orosius geschöpften kosmographischen Traktat bei Riese, Geographi Lat. min. p. 71ff.

Josepos (um 500) im ὑπομνηστικὸν βιβλίον (Migne patrol. ser. graec. vol. 106, p. 32), ein paar Stellen bei Kosmas Indikopleustes (um 550) und beim Anonymus Ravennas (um 680), die A. v. Gutschmid (a. a. O. S. 612) auf Epiphanios zurückführen möchte. Durch dieses somit nur die hauptsächlichen Beziehungen[1] der wichtigsten Autoren zueinander veranschaulichende Stemma vervollständige und berichtige ich auch in zwei, den lib. genealogus und Samuel von Ani betreffenden Einzelheiten die früher gegebenen Übersichten (Denkschriften d. Wiener Akad. 51. Band, S. 92 und 95).

Mit Bestimmtheit lassen sich also fünf Hauptzweige des Diamerismos, d. h. von Verarbeitungen der Genes. 10 vorliegenden Angaben mit profanem, geographisch-ethnographischem Material, voneinander sondern. Die beiden ältesten sind zweifellos jüdischen Ursprunges: das Buch der Jubiläen und Josephus. Jenes wurde von Annianos benutzt und auch bei Epiphanios finden wir eine Notiz daraus verwertet. Weiter reichte die Wirkung des Josephus; er wurde auch in der christlichen Literatur häufig citiert und benutzt. Der dritte Überlieferungszweig ist allein durch Epiphanios vertreten, der wahrscheinlich ebenfalls mit jüdischem Material arbeitete; seiner Darstellung wurden von Späteren, besonders von dem Osterchronisten, nur wenige Angaben entnommen.

Außerordentlich nachhaltig wirkte dagegen die älteste nachweislich christliche Bearbeitung des Diamerismos durch Hippolytos: sie beherrscht geradezu die spätere Tradition. Dunkel bleibt vorläufig der Ursprung des fünften Zweiges, der antiochenischen Bearbeitung; er kann sowohl jüdischer als christlicher Herkunft sein. Eustathios, der älteste erhaltene christliche Vertreter dieses Zweiges, legte seiner Darstellung Josephus zugrunde, vervollständigte aber dessen Angaben aus einer antiochenischen und aus einer vor Panodoros-Annianos liegenden alexandrinischen Bearbeitung. Eine jüngere antiochenische Bearbeitung durch Johannes wurde vom Synkellos für eine Einlage benutzt und hatte, wie oben (S. 219ff) dargelegt wurde, noch weiterreichende Wirkungen.

1) Citate und Entlehnungen aus Quellen, die mit dem eigentlichen Diamerismos überhaupt nichts zu tun haben, wie z. B. die Citate aus den pseudoclementinischen Homilien in der Osterchronik oder aus Prokopios beim Synkellos, sind selbstverständlich ganz unberücksichtigt geblieben.

Was vor diesen fünf, ursprünglich voneinander unabhängigen Zweigen der Überlieferung des Diamerismos liegt, läßt sich nicht mehr feststellen. Der Versuch A. v. Gutschmids, aus den erhaltenen Bearbeitungen dessen ursprüngliche Form wiederzugewinnen, muß als mißlungen bezeichnet werden.

In der späteren, sehr ausgiebigen Benutzung der Chronik des Hippolytos lassen sich wiederum 4 Hauptzweige unterscheiden, von denen der alexandrinische der bei weitem reichstentwickelte ist: er entsendet seine Verästelungen sowohl nach dem lateinischen Westen, wie nach Byzanz, zu den Antiochenern, Syrern und Armeniern. Denn in Ägypten, speziell in Alexandrien, trat die Weltchronik, wie die Ausstattung zweier dort entstandener Bearbeitungen des Hippolytos zeigt (Vorlage des Barbarus und des Papyrus Goleniščev), wahrscheinlich schon vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts, als populäres Buch zur Belehrung und Unterhaltung erst neben und dann, vornehmlich in den Klöstern, an die Stelle der hellenistischen Schul- und Unterhaltungsbücher, über die Reitzensteins Aufsatz (Nachr. d. kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil. hist. Klasse 1904, 309 ff.) zu vergleichen ist. Zu derselben gleichzeitig die christliche Propaganda fördernden Literatur gehört der ebenfalls mit Bildern geschmückte Kosmas Indikopleustes und der illustrierte Prophetenkatalog[1], den der Verfasser des Papyrus Goleniščev und der Osterchronist benutzten (Denkschr. d. kais. Akad. d. Wissensch. zu Wien, 51. Bd., 30 ff). Die starke Wirkung seines Werkes hatte also Hippolytos vor allem den alexandrinischen Bearbeitungen zu danken.

So kam es, daß neben Eusebios die Chronik des Hippolytos am weitesten verbreitet und am häufigsten benutzt wurde, sicherlich wenigstens ihr den Diamerismos behandelnder Anfang. Das

1) Treffend betonte Reitzenstein a. a. O. S. 315 Anm. 2 das hohe Alter der prophetischen Literatur in Ägypten. Nicht nur findet sich die älteste Zusammenstellung jüdischer und christlicher Propheten bei Clemens von Alexandrien (strom. I. 135, 136), sondern auch die erweiterte, mit Bildern versehene Fassung dieses Kataloges, eine Schrift de prophetis, die der Osterchronist benutzte, ist unzweifelhaft in Ägypten entstanden (Denkschriften 51. Bd. 35), wie einzelne Angaben der Prophetenviten beweisen. Ebenso entstand in Ägypten das mit diesem Prophetenkatalog oft verbundene Verzeichnis der Apostel und Jünger (Lipsius, Apokryphe Apostelgesch. I 200).

wenig ältere Werk des Africanus enthielt diesen Abschnitt noch nicht, aber auch Eusebios bot keinen förmlichen Diamerismos: so blieb die Chronik des Hippolytos die maßgebende Darstellung dieses Gegenstandes. Sie vermittelte nahezu allein in für weitere Kreise verständlicher Fassung die Bekanntschaft mit den Namen der wichtigsten zur Zeit ihres Erscheinens bekannten Völker und Länder und mit dem Stammbaum der Völker der Erde bis zum Turmbau zurück. Für derartige Fiktionen gab und gibt es ein zahlreiches und interessiertes Publikum, das auch vor langen Namenreihen und trockenen Aufzählungen nicht zurückschreckt[1]. Der schreibselige Hippolytos kam also dem Geschmack seiner und späterer Zeiten an solchen Dingen mit richtigem Verständnis entgegen und leitete, befriedigt über die Reichhaltigkeit seines Diamerismos, diesen mit den Worten ein: *ἀλλ' ἐν ἄλλοις βίβλοις εὑρήσεις πλατυτέρως τὴν ἀρχήν· ἡμεῖς δὲ τὸν διαμερισμὸν μόνον ἐν συντόμῳ γεγράφαμεν.*

An und für sich betrachtet ist dieser Abschnitt seiner Chronik ein Unding voll innerer Widersprüche, die sich daraus erklären, daß durch Jahrhunderte, erst in der jüdisch-hellenistischen Literatur, dann in der christlichen, in das durch die Bibel gegebene Fachwerk immer neue Füllsel von Völker-, Länder- und Inselkatalogen hineingestopft wurden, ohne Rücksicht auf das schon Vorhandene. Der Respekt vor dem Wortlaut des Alten Testaments ging auch auf solche Bearbeitungen über, und man beschränkte sich deshalb auf bloße Zutaten, ohne Rücksicht darauf, ob sie paßten oder nicht. Zu einem sicherlich an inneren Widersprüchen schon sehr reichen älteren Diamerismos fügte nun Hippolytos seinerseits noch neues, ihm zugängliches Material hinzu. So kam das Machwerk zustande, das gut die erste Hälfte seiner Chronik bildet. Wer es auf seinen Inhalt hin betrachtet, gewahrt sogleich die argen Widersprüche, an denen es leidet. Die Völkernamen der Stammväterlisten, die besonderen Völkerlisten jedes der drei Noachiden und die Listen der ihnen zugehörigen Länder sind willkürlich, ohne Rücksicht auf die notwendige Übereinstimmung

1) Man vergleiche, um von Hippolytos und seinen Benutzern abzusehen, was z. B. Josepos im *ὑπομν. βιβλ.* in dieser Hinsicht seinen Lesern zumutet. Vgl. auch die Vorrede des Pseudo-Skymnos (Geogr. Graec. min. I 196).

untereinander gebildet[1]; sie werden durch stereotype Wendungen und Wiederholungen der Grenzbestimmungen mehr nacheinander angereiht als miteinander verbunden. Auf diese drei Arten von Listen folgt dann ein wiederum ohne Rücksicht auf Zahlen und Namen der vorher genannten Völker und Länder gebildeter Katalog der 72 beim Turmbau zerstreuten Völker; er enthält teils schon erwähnte, teils aber auch wieder neue Namen. Weil nun aber in diesem Rahmenwerk doch noch nicht alles Platz gefunden hatte, was der erweiterten Kenntnis von den Völkern und Ländern der Erde wissenswert schien, so fügte, wie es scheint, Hippolytos selbst unter dem Schlagwort der *ἀποικίαι* noch weitere Ergänzungen hinzu, und er beschrieb in allgemein gehaltenen Angaben die Wohnsitze dieser Kolonistenvölker, unter denen sich wieder solche finden, die früher schon genannt sind. Daran fügte er aus antiken Schulbüchern stammende Verzeichnisse der wichtigsten Berge und Flüsse der Erde und endlich das beste, von seinem Sammelfleiß zeugende Stück: den Stadiasmos des Mittelmeeres[2]. Wissenschaftlicher Wert kommt also seiner Zusammenstellung nicht zu; sie galt gleichwohl als eine vorbildliche Leistung, an der spätere Benutzer nur noch als Redactoren und Epitomatoren tätig waren, jedoch nicht, um die inneren Widersprüche zu beseitigen, sondern nur, um die Listen möglichst genau mit der Bibel in Einklang zu bringen; außer vereinzelten Namen fügten alle späteren Benutzer nichts mehr von Belang hinzu.

Dieses Urteil über den Diamerismos des Hippolytos, das, Eusebios immer ausgenommen, auch über die christliche Weltchronik überhaupt gefällt werden kann, bedarf jedoch noch einer Einschränkung. Alle in jüdischen und seit Sextus Julius Africanus in christlichen Kreisen entstandenen, an die Bibel sich anlehnenden quasihistorischen Arbeiten machen inhaltlich und formell einen unerfreulichen Eindruck, sie stehen aber den geringen Resten antiker Schulbücher und der populären Kleinliteratur der hellenistischen Zeit in vieler Hinsicht nahe. Die jüdischen und

1) Einzig und allein die Listen der schriftkundigen Völker stimmen zu den vorhergehenden Völkerlisten Iapheths, Chams und Sems.

2) Breusing, die Nautik der Alten p. 6 bemerkt, daß der Stadiasmos das wertvollste der Hilfsbücher für Schiffer sei, das uns aus dem Altertum erhalten ist.

christlichen Chroniken unterscheiden sich von diesen nur dadurch, daß sie den Wortlaut der Bibel immer mehr und mehr zur unverbrüchlichen Norm für alles Tatsächliche nehmen, formell und inhaltlich sind sie nicht wesentlich schlechter, und wissenschaftlich stehen sie nicht viel tiefer als diese ihre antiken Vorläufer.

Ein Umstand tritt jedoch jetzt hinzu, der einen Unterschied bedingt. Mit dem Christentum kommen überall die literarischen Interessen und die Geschmacksrichtungen der unteren Volksschichten empor, die inferioren literarischen Gattungen, die bis dahin niedergehalten und nicht als voll anerkannt worden waren, fanden jetzt eine häufigere Pflege; deshalb liegen uns aus christlicher Zeit solche Werke zweiten und letzten Ranges in zahlreicheren Beispielen vor.

Allein ähnlich minderwertige, auf dieselben Volksschichten berechnete Erzeugnisse bestanden auch längst vor dem Christentum. Proben davon bieten die Laterculi Alexandrini aus ptolemäischer Zeit, die ebenfalls aus Handbüchern entnommenen und mit dem mythologischen Handbuch des Hyginus verbundenen ähnlichen Indices (der Städtegründer, der 7 Weltwunder, der 7 Weisen, der größten Inseln usw.) aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert n. Chr., ferner ein nach den Herausgebern zwischen 30 und 200 n. Chr. entstandenes, auf dem Recto eines Papyrus stehendes historisches Handbuch, ein Ausläufer der allerdings weit höher stehenden Literaturgattung, die durch die Chronik des Apollodoros vertreten ist (Oxyrh. pap. I, No. XII, p. 25 ff), endlich die durch die Papyrusfunde ebenfalls vermehrten Sammlungen von Paradoxen, Mirabilien, vermischten Geschichten und dergleichen. Diese aus antiker Überlieferung stammenden Schriften stellen sich bekannten, ebenfalls der Unterhaltung und Belehrung dienenden christlichen Werken, wie z. B. den *Κεστοί* des Sextus Julius Africanus und dessen Chronik durchaus zur Seite. In denselben Zusammenhang gehört auch der Diamerismos und die Chronik des Hippolytos.

Ähnlich wie seine Chronik waren die griechischen Bücher beschaffen, in denen die Leute von mangelhafter Sprachkenntnis und Bildung lasen, deren Papyrusbriefe jetzt zu Dutzenden in Ägypten zutage kommen, sowohl damals, als die antike Cultur noch lebendig war, wie späterhin, da man in christlichen Kreisen

den Zusammenhang mit ihr für glaubensgefährlich hielt und erklärte. Minderwertige Bücher und ungebildete Leser gab es zu allen Zeiten. —

Es erübrigt nun nochmals kurz zusammenzufassen, was die vorstehenden Untersuchungen über Anlage und Inhalt der gesamten Chronik des Hippolytos ergeben haben.

Dieses Werk begann mit einem die wichtigsten Abschnitte zwar aufzählenden, jedoch keineswegs vollständigen Capitelverzeichnis (2—18). Auf dieses folgte das Proömium (19—21) und hierauf, kürzer gefaßt als in anderen Chroniken, der aus der Genesis entlehnte *βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων* (22—42), d. h. die Reihe der Patriarchen bis zur Völkerzerstreuung. An die Erwähnung dieses Ereignisses schloß sich eine sehr ausführliche Darstellung des Diamerismos (44 ff).

Er setzt sich aus folgenden Bestandteilen zusammen: a) einem älteren mit der Liste der 72 Völker endenden Diamerismos (44—202), der aber, wie die Unabhängigkeit der darin enthaltenen Stammväter-, Völker- und Länderlisten lehrt, erst allmählich die Fassung erhalten hatte, in der er von Hippolytos benutzt wurde[1]. Es mag sein, daß dieser selbst auch eines und das

1) In diesem älteren Diamerismos (44—202) werden zunächst die Grenzen der drei Erbteile in der Reihenfolge Sem, Cham und Japheth (46—49) und hernach in umgekehrter Reihenfolge die großen Flüsse eines jeden angegeben (50—52). Auf eine kurze Notiz (53, 54) über den Turmbau und die Sprachenverwirrung folgt das Verzeichnis der Söhne und Enkel Japheths, sowie der von ihnen stammenden 15 Völker (55—79). Daran schließt sich eine von dieser Liste unabhängig gebildete der 50 Japhethvölker (80), in der nur wenige der schon (55—79) genannten Völker sich wiederfinden. Hierauf folgt die Liste der 6 schriftkundigen Japhethvölker (82), deren Namen in der Liste der 50 Völker schon durchweg genannt sind. Dann werden, im allgemeinen ähnlich wie das erstemal (49), im einzelnen aber doch wieder mit neuen geographischen Angaben, abermals die Grenzen von Japheths Erbteil angegeben (83). Der nächste Abschnitt enthält eine Liste der 42 Länder Japheths (84), in der zwar einzelne Namen der vorhergehenden Völkerlisten in der Form von Ländernamen wiederholt werden, aber doch auch wiederum viele neue Namen enthalten sind. Es folgt ein Katalog der Inseln Japheths (86—88) und die nochmalige Erwähnung seines Flusses, des Tigris (90).

Nach demselben Schema werden die Stammväter, Völker, Länder und Inseln Chams (92—157) und Sems (158—194) aufgezählt. In diesen beiden Abschnitten besteht der zwischen den Listen zu erwartende Zusammen-

andere einfügte, erheblich ist jedoch die Zahl und der Umfang dieser Zusätze nicht. Damit verband Hippolytos selbst b) eine Aufzählung der ἀποικίαι der vorhergenannten Völker (203—224) und Angaben über ihre Wohnsitze (225—234), um dadurch das unvollständige Erdbild der älteren Vorlage zu ergänzen. Hierauf fügte er ferner c) die auf antike Schulbücher zurückgehenden Verzeichnisse der bekanntesten Berge (235) und Flüsse nebst einem Excurs über die gemeinsame Quelle der Paradiesesströme (236—240) hinzu. Daran schloß er d) den Stadiasmos, eine ursprünglich der Praxis dienende Anweisung für die Seefahrt im Mittelmeere. An dieses im Matr. 121 nur mehr teilweise erhaltene Stück fügte Hippolytos endlich e) den aus Ptolemäus ausgezogenen Abschnitt über die bekanntesten Städte und deren Lage, der nur mehr in der Osterchronik p. 62, 6—64, 8 erhalten ist und der mit den Worten: ἔδοξέ μοι καὶ τὰς ἐπισήμους πόλεις τῶν ἑπτὰ κλιμάτων ἐξειπεῖν an das Vorhergehende angefügt war. Damit schloß der Diamerismos der Chronik.

Hierauf begann, eingeleitet mit significantes autem his omnibus tempus advenit ad textum chronicae currere (Barbar. 210 oben S. 132), die Fortsetzung der eigentlichen Chronik, d. h. die Darstellung des den Capiteln 6—18 der Inhaltsangabe Entsprechenden. Sie begann mit den Patriarchen seit der Völkerzerstreuung, darauf folgten die Richter, die Könige des einheitlichen hebräischen Reiches, die Paschafeiern seit Moses, die Könige der Assyrer, die Könige der Perser, die Olympiaden seit

---

hang ebenfalls nur zwischen der zweiten Völkerliste und der ihr unmittelbar folgenden der schriftkundigen Völker unter ihnen; im übrigen sind die Listen in diesen beiden Abschnitten ebenfalls ohne Rücksicht auf einander gebildet. In dem Abschnitt über Cham ist das erste Völkerverzeichnis nicht so vollständig wie bei Japheth und Sem: von etwa der Hälfte der Stammväter nach Cham sind bloß die Namen genannt und fehlen die der von ihnen stammenden Völker (93—120).

Auf den dritten, Sem behandelnden Abschnitt folgen — nun zum drittenmale — Angaben über die Grenzen der drei Erbteile in der Reihenfolge Sem, Cham und Japheth wie am Anfang (195—197). Daran schließt sich endlich die Liste der 72, beim Turmbau zerstreuten Völker (200). Sie enthält ebenfalls nicht, wie man erwartet, eine Summierung der schon genannten Völkernamen, sondern sie wiederholt nur einige und bringt im übrigen abermals viele neue. Mit einer kurzen Schlußbemerkung (201) endet dieser ältere Diamerismos.

Iphitos, die Kataloge der Patriarchen, Propheten und Prophetinnen, die Könige der Reiche von Juda und Israel, die Hohenpriester, die makedonischen Könige seit Alexander und die römischen Kaiser von Augustus bis auf Alexander Severus. Damit schloß das Werk, ein Papstverzeichnis war nicht darin enthalten. Oben (S. 148 ff) ist nachgewiesen, daß diese Abschnitte der eigentlichen Chronik ausführlicher gehalten waren, als wir sie jetzt in den beiden libri generationis lesen, und daß von ihrer ursprünglichen Fassung sich noch erhebliche Bestandteile beim Barbarus erhalten haben.

Hippolytos erweist sich also in der Chronik, wie schon bemerkt wurde (S. 152), als fleißiger Schriftsteller, aber doch nur als Compilator. In anderen seiner Werke verfuhr er ebenso. In den beiden ersten Büchern seiner umfangreichen Schrift gegen die Ketzer benutzte er nachweislich nur zwei antike Compendien über die Philosophen und ihre Lehrmeinungen und in den späteren Büchern schrieb er auf lange Strecken (z. B. fast das ganze VII. Buch), wie der Vergleich mit Epiphanios zeigt, seinen Lehrer Irenaeus aus. Es kommt Hippolytos also überhaupt gar nicht darauf an, zu einer inneren Einheit zu verbinden, was er seinen Quellen entnahm, sondern er begnügt sich, Excerpte mittels stereotyper Übergangsformeln aneinanderzufügen. Er bemüht sich ernstlich, den Dienern der Wahrheit eine allgemeine Bildung zu vermitteln, fordert aber nur, daß sie möglichst viel und vielerlei wissen; daß der tote Wissensstoff von der Kritik belebt werden müsse, um die Wahrheit zu erkennen, fällt ihm nicht bei.

Das Bildungsideal, das dem Gegenpapst von Rom vorschwebt, steht, obschon seit Hadrian, vereinzelte Ausnahmen[1] abgerechnet, auch die antike Geschichtschreibung im Verfall war, tiefer als dasjenige ihm vergleichbarer, rund um 100 Jahre älterer Autoren, die sich nicht zum Christentum bekannten: des Rhetors Florus, der Compilatoren Ampelius und Granius Lici-

1) Der «letzte große Historiker von Rom», der nach den neuesten Forschungen in der historia Augusta erhalten ist, den E. Kornemann (Kaiser Hadrian, Leipzig 1903) mit Lollius Urbicus identificiert, behandelte noch die ersten Regierungsjahre des Alexander Severus, ist also ein nur wenig älterer Zeitgenosse des Hippolytos.

nianus. Die Chronik des Hippolytos ist so gemacht wie die Pliniusepitome seines Zeitgenossen Solinus.

Noch ungünstiger erscheint sie verglichen mit den inhaltsverwandten, an sich ebenfalls keineswegs hervorragenden Leistungen der gleichzeitigen griechischen Literatur: mit dem etwas jüngeren Herennios Dexippos, sogar mit Sammlern wie Aelian und Athenaios, um von Dio Cassius, der in dem Jahre starb, als die Chronik des Hippolytos erschien, nicht zu reden.

Allein die christliche Weltchronik setzt, wie schon oben bemerkt wurde, nur zum geringsten Teile die antike Chronographie und Geschichtschreibung wirklich fort (vgl. Denkschr. d. Wien. Akad., 51. Bd., S. 87 ff); ihre Vorbilder sind vielmehr die jüdisch-hellenistischen Bearbeitungen des Alten Testaments, und sie schöpft ihre Kenntnis von profanen Dingen aus ärmlichen Handbüchern. Der Wert, den sie für uns hat, liegt also darin, daß bei den christlichen Chronisten Überreste einer literarischen Unterschichte aus dem Altertum aufgespeichert sind, von der sich direct nur weniges erhalten konnte, solange die antike Bildung und Cultur noch in Kraft stand und auf die Auslese aus der Masse der literarischen Erscheinungen einwirkte.

Der allgemeine Verfall, der die christliche Literatur nach Eusebios kennzeichnet, trat nicht mit einem Male ein. Anfänglich finden wir Autoren tonangebend, die für sich noch die Normen antiker Bildung und die Forderung nach Wissenschaftlichkeit des Inhaltes für verbindlich erachten. Ihre Propaganda für die neue Lehre wendet sich an Gebildete und spricht daher deren Sprache; so verfuhren Tatian, Clemens von Alexandrien, Origenes und Eusebios. Aber mit dem Sieg und der Anerkennung des Christentums werden solche Männer immer seltener; bald verschwinden sie ganz, und die Barbarei macht sich breit, die, schon lange ausschließlich auf Gewinnung der Massen bedacht, den für diesen Zweck geeignetsten Ton anschlägt. Ein Vorläufer dieser Bestrebungen ist schon Sextus Julius Africanus; derselbe Geist treibt aber auch sein Wesen in der weit einflußreicheren Chronik seines Zeitgenossen Hippolytos von Rom.

5. Der Stadiasmus Maris Magni.

Von Otto Cuntz.

Die vorstehende Abhandlung von Adolf Bauer soll in dieser Untersuchung über den Stadiasmus Maris Magni die notwendige Ergänzung finden. Sie zerfällt in zwei Teile; im ersten versuche ich, soweit es möglich ist, die Abfassungszeit des Stadiasmus zu ermitteln, im zweiten gebe ich die nicht unerheblichen Ergebnisse meiner Nachvergleichung der Handschrift.

Daß unsere bisher namenlose Küstenbeschreibung ein, allerdings unverhältnismäßig großer, Abschnitt der Chronik des Hippolytos ist, hat Bauer[1] völlig überzeugend dargetan. Sie schließt sich nämlich in der einzigen Handschrift, dem Matritensis Graecus 121 (jetzt 4701), unmittelbar an die andern ethnographischen und geographischen Stücke der Chronik an und erscheint als ein Teil des sog. Diamerismos; sie trägt ferner an der Spitze eine Vorrede[2], die mit den Worten *δεδειγμένων οὖν τούτων* auf das Vorhergehende hinweist und in der Ausdrucksweise mit einleitenden oder überleitenden Partien der Chronik und anderer Schriften des Hippolytos derartig übereinstimmt, daß an der Identität des Verfassers nicht gezweifelt werden kann[3]. Das Fehlen des Stadiasmus in der Inhaltsübersicht der Chronik[4] hat

1) Oben S. 17 ff.

2) Müller, Geogr. gr. min. I p. 427 f, berichtigt bei Bauer oben S. 128 ff.

3) Chronik § 19 *ἀγαπητέ μου ἀδελφέ — πρὸς καταρτισμόν σοι φιλομαθίας — ἐξακριβασμόν* — 20 *φιλομαθῶς — κατὰ ἀκρίβειαν* —. 224 *καὶ τοῦτο δὲ ἀναγκαῖον ἔδοξέ μοι δηλῶσαί σοι·* (ähnlich 202). 236 *δεδειγμένων οὖν τῶν ὀνομάτων τῶν δώδεκα ὀρέων τῆς γῆς ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τοὺς ἐπισήμους ποταμοὺς δηλῶσαί σοι.* Aus *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* X 30 — *βουλόμενοι τοῖς φιλομαθέσιν ἐπιδεικνύναι* —. Aus *περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχριστοῦ* 1 *βουληθέντι σοι κατ' ἀκρίβειαν ἐκμαθεῖν τὰ προτεθέντα ὑπὸ σοῦ ἡμῖν κεφάλαια, ἀγαπητέ μου ἀδελφὲ Θεόφιλε, εὔλογον ἡγησάμην* —. Vgl. Bauer zur Chronik 19—21 oben S. 32 ff.

4) Hinter § 5 oben S. 28.

durch die Beobachtung der literarischen Gepflogenheiten des Hippolytos eine ausreichende Erklärung gefunden[1].

Diesem Resultat fügt sich die bisher geltende Datierung des Stadiasmus nicht. Während die Chronik im Jahre 234 abgefaßt ist, setzt C. Müller, sein letzter Herausgeber, ihn zwischen 250 und 300 n. Chr.[2] Sein Ansatz ist also zu prüfen. Ich fasse dabei den Stadiasmus als Ganzes und habe daher auf die recht zweifelhafte Unterscheidung verschiedener Teile innerhalb desselben durch Müller (a. a. O.) nicht einzugehen.

Müllers Hauptbeweisstück sind die Angaben über Groß-Leptis (§ 93): Die Stadt wird hafenlos genannt (*ἡ δὲ πόλις ἐστὶ λευκὴ ὅλη· λιμένα δὲ οὐκ ἔχει*); nun wissen wir aber, daß sie in der Kaiserzeit blühte, und daß Septimius Severus, der von dort stammte, ihr besondere Wohltaten erwies und sie mit Bauten schmückte[3]. So dürfen wir voraussetzen, daß er auch ihren Hafen nicht vernachlässigt haben wird. Daher muß der Stadiasmus nach 200 n. Chr. verfaßt sein. Wie bedenklich dieser Schluß ist, liegt auf der Hand. Erstens können wir nicht wissen, wieweit die Bautätigkeit des Severus in Leptis sich erstreckt hat. Die Herstellung eines brauchbaren Hafens kann angesichts der fortgeschrittenen Versandung als unmöglich oder zu kostspielig gegolten haben. Ferner aber, wenn man den severianischen Hafen annimmt, kann man nur folgern, daß die Angabe des Stadiasmus entweder vor Severus geschrieben ist oder aber lange nach ihm, als sein Hafen schon wieder verfallen war, d. h. etwa im 4. Jahrhundert. Während des 3. Jahrhunderts müßte er doch benutzbar gewesen sein. Ebensowenig kann ich die untere Zeitgrenze, die Müller ermittelt, gelten lassen: Ab altera parte Leptis urbs Nostri temporibus nondum bellis Austurianorum barbarorum oppressa erat (c. 364 p. C.). Der Bericht des Ammian[4] über jene Vorgänge spricht aber nur von einer wiederholten Verheerung des leptitanischen Gebietes, von einer Bedrohung, nicht

1) Bauer oben zu § 1—5 und zu § 19, S. 26 u. 32.

2) A. a. O. prolegomena p. CXXIII ff.

3) Er gab ihr ius Italicum (Dig. L, 15, 8, 11) und baute in ihr eine Residenz. Vgl. Procop de aedif. 6, 4 — *ἀνῳκοδομήσατο* (Iustinian) *τὰ τῇδε γεγονότα ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις καὶ καταπεπτωκότα βασίλεια, Σεβήρου βασιλέως τοῦ παλαιοῦ ἔργον· ὃς δὴ ἐνθένδε ὁρμώμενος μνημεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὰ βασίλεια τάδε ἀπέλιπεν.* 4) 28, 6.

aber von einem Fall der Stadt[1]. Sie konnte also auch nach dem Barbareneinfall sehr wohl im Stadiasmus als bestehend erwähnt werden. Andere Argumente Müllers geben keinen festeren Anhalt. Wenn z. B. Ptolemais (§ 55) und Berenice (§ 57) als hafenlos erscheinen, wenn an der Syrte ein *φρούριον βαρβάρων* erwähnt wird (§ 86), so deutet dergleichen zwar aller Wahrscheinlichkeit nach in die sinkende Kaiserzeit, aber mehr läßt sich nicht erschließen. Wenn Salamis auf Cypern den Namen Constantia, den es von Constantius II. bei der Erneuerung nach Erdbeben erhielt, im Stadiasmus nicht trägt (§ 305), so liefert auch das keinen terminus ante quem, denn der alte Name blieb nachweislich noch lange nach Constantius in Gebrauch[2]. Müllers Ansatz ist also unbewiesen, und ich will unter Benutzung der brauchbaren älteren und eigener Beobachtungen einen neuen Datierungsversuch machen.

Sicher ist zunächst, daß der Stadiasmus nach Augustus abgefaßt ist. § 272 wird die Länge der Überfahrt von Rhodus nach Caesarea (Palaestinae) angegeben, einer Stadt, die von Herodes dem Großen an Stelle des alten *Στράτωνος πύργος* erbaut und im Jahre 10/9 v. Chr. bei der Einweihung Augustus zu Ehren benannt wurde[3]. Weiter hinab weisen andere Angaben. § 126 heißt es von Utica: *πόλις ἐστί· λιμένα οὐκ ἔχει, ἀλλὰ σάλον ἔχει.* Zur Zeit der Zerstörung Carthagos besaß es einen guten Hafen[4], und dieser wurde noch von Cäsar benutzt[5]. Müller vermutet mit Recht, daß er in der nächsten Folgezeit noch nicht versandet sein wird[6]. Wir müssen also ein Stück in die Kaiserzeit hinabrücken. An die Stelle von Utica trat als Hafenplatz das benachbarte Castra Cornelia (§ 125), das noch im cäsarischen Bürgerkrieg als locus bezeichnet wird und zuerst im augustischen Verzeichnis bei Plinius als Stadtgemeinde (op-

---

1) Der Ausdruck Müllers p. 461: ab Austurianis devastata Leptis deinceps iacuit ist also verkehrt.

2) Müller p. CXXVIII und zu § 305, berichtigt durch den Artikel Constantia (5) von Oberhummer in Pauly-Wissowas Realencyclopädie.

3) Müller p. CXXV. Artikel Caesarea (10) von Benzinger bei Pauly-Wissowa.

4) Appian Lib. 75 *Ἰτύκη — λιμένας τε ἔχουσα εὐόρμους κτλ.*

5) Bell. Afr. 98 — (Caesar) Uticae classem conscendit —.

6) P. CXXVII.

pidum stipendiarium) erscheint[1]. Adrumetum, dessen cothon im bellum Africanum (62 f) erwähnt wird, ist im Stadiasmus (§ 116), wie Utica, *ἀλίμενος*[2]. Auch hier ist für den Verfall und die Versandung des Hafens eine längere Spanne Zeit nach Cäsar in Anrechnung zu bringen.

Wie weit müssen wir aber in die Kaiserzeit hinabgehen? Das ist eine Frage, für deren Beantwortung der Stadiasmus nur sehr wenig Material bietet. Seine Verwandtschaft mit der ptolemäischen Karte, die ich unten (S. 264 ff) nachweisen werde, ergibt keinen festeren zeitlichen Anhalt. Am meisten versprechen noch die vorkommenden Angaben über die Benennung und Begrenzung der Küstenländer. Jedenfalls müssen sie einer Untersuchung unterzogen werden. Von ihnen sondere ich aber sogleich die afrikanischen ab, die mir für genauere chronologische Bestimmungen nicht verwendbar scheinen[3]; dann bleiben folgende übrig:

§ 128 [*Φοινίκη* von?] bis zum Vorgebirge Paltus.
§ 133 *Κοίλη Συρία* von Paltus bis zu den Portae Ciliciae.
§ 154 *Κιλικία* von den Portae Ciliciae bis zum Melasfluß.
§ 214 *Παμφυλία* vom Melas bis *Ἱερὰ ἄκρα* und zu den Chelidonischen Inseln.
§ 234 *Λυκία* von *Ἱερὰ ἄκρα* bis Telmessus.
§ 255 *Καρία* von Telmessus bis Miletus.

Κοίλη Συρία bezeichnet vor der römischen Eroberung Syriens das Land südlich von Laodicea bis zur ägyptischen Grenze. Durch Pompeius wird dann die Provinz in drei conventus iuridici geteilt, die wir am besten aus der augusteischen Statistik bei Plinius kennen. Coele ist seitdem der nordwestliche conventus des Landes, der an der Küste von Carne (nördl. von Arados) bis zur cilicischen Grenze reicht. Diese officielle römische Benennung ist indessen im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht durchgedrungen. Strabo, Josephus und Ptolemaeus gebrauchen Coele Syria in der

1) Müller p. CXXVII und zu § 125, dem jedoch die Pliniusstelle (5, 29) entgangen ist. 2) Müller p. CXXVII.

3) § 34 *Μαρμαρική* vom Petras Magnus bis Apollonia. — 53 *Κυρήνη* von Apollonia bis Berenice. — 58 *Σύρτις Κυρηναίων* von Berenice bis Arae Philaenorum (daneben 64 *Σύρτις Κυρήνης* von Chersis ab). — 85 *Σύρτις μεγάλη* von Arae Philaenorum bis Sabratha. — 100 *Σύρτις μικρά* von Sabratha bis Thapsus. — 113 *Φοινίκη* von Thapsus westlich.

alten Bedeutung, ja sie findet sich sogar auf Münzen von Städten, also halb officiell, im 2. Jahrhundert und vereinzelt noch im Beginne des dritten[1]. Wenn nun der Stadiasmus Nordsyrien *Κοίλη* nennt, so kann dafür die Errichtung des römischen conventus schwerlich die Veranlassung gegeben haben. Sein Verfasser bedient sich einer recht vulgären Redeweise, wir dürfen einen officiellen, ungewöhnlicheren Ausdruck bei ihm nicht erwarten. Erst nachdem Septimius Severus 194 aus Nordsyrien eine eigene Provinz Syria Coele oder Syria magna gemacht hatte[2], mußte die jüngere Bedeutung nach und nach allgemein angenommen werden. Der Stadiasmus ist daher sehr wahrscheinlich nach diesem Jahre verfaßt.

Man könnte versucht sein, dafür auch anzuführen, daß bei Plinius[3] die Grenze zwischen Syria (Coele) und Phoenice bei Carne gezogen wird, im Stadiasmus dagegen weiter nördlich bei Paltos. Diese Verschiebung fände in der Einrichtung der severischen Provinz eine Erklärung. Aber wenn man erwägt, daß im 4. Jahrhundert und später die Grenze etwa ebenso wie bei Plinius verlief[4], wird man ein starkes Bedenken gegen die Correctheit der Stadiasmusangabe nicht unterdrücken können. Wäre sie richtig, so müßte die Grenze durch Severus nach Norden und später einmal wieder nach Süden verlegt worden sein.

Die letzten Städte im Norden von Syrien sind Rhosus, Myriandrus, Alexandria ad Issum; die portae Ciliciae sind die Grenze, *τὸ Ἱερόν* und Issus sind cilicisch. Diese Grenze geben auch Plinius[5] und Ptolemaeus[6], während das Itinerarium Hierosol.[7]

1) Cuntz, Agrippa und Augustus. Jahrb. für class. Phil. Suppl. XVII 1890 S. 483.

2) Marquardt, Röm. Staatsverwaltung S. 423 f.

3) Nat. hist. 5, 79. Auch bei Ptolemaeus (5, 14, 2 Müller) ist die Grenze südlich von *Βαλανέαι*.

4) Itinerarium Hierosol. (333 n. Chr.) 582, 7 ff Balaneas — finis Syriae Coelis et Foenicis — Maraccas — Antaradus. Hierocles (6. Jahrhundert) 712, 7 *Βαλανέα* gehört zu Syria II, südlich davon beginnt Phoenice (715 f).

5) N. h. 5, 80 und 91, wo nur Alexandria verkehrt nördlich von Issus angesetzt wird. Strabo rechnet Rhosus 14 p. 666 zu Cilicien, 16 p. 751 zu Syrien.

6) 5, 7, 4 und 5, 14, 2.

7) 580, 8 ff Alexandria Scabiosa — Pictanus — fines Ciliciae et Syriae — Pangrios — Antiochia.

und Hierocles[1] sie südlicher ziehen. Hier ist also vor 333 (It. Hier.) eine Änderung eingetreten, vielleicht bei der Teilung Ciliciens in Cilicia und Isauria, die zuerst im Veroneser Verzeichnis von 297 erscheint[2]. Eine sichere untere Zeitgrenze ergibt sich daraus für den Stadiasmus leider nicht, denn die Möglichkeit, daß er eine veraltete, aber noch im gewöhnlichen Gebrauch fortlebende Einteilung wiedergibt, kann nicht bestritten werden[3].

Die Westgrenze Ciliciens hat in römischer Zeit folgende Veränderungen erfahren. Nach Plinius (5, 93) ist der Melasfluß finis antiquus Ciliciae; den novus terminus gibt er merkwürdigerweise nicht an, wir kennen ihn aber für die augusteische Zeit aus Strabo, nach dessen Zeugnis er sich weiter östlich, zwischen Ptolemais und Coracesium befand[4]. Vor Ptolemaeus[5] ist die Grenze dann in derselben Richtung noch etwas weiter verschoben worden, in den Osten der Stadt Syedra, und dabei ist es nach Hierocles[6] bis ins 6. Jahrhundert geblieben. Wenn wir also die Stadiasmusangabe notwendig auf eine Provinzgrenze zu beziehen hätten, so würde sie in die römische Republik zurückdeuten. Wie aber Ptolemaeus[7] zeigt, verlor die Gegend östlich vom Melas, als sie zu Pamphylien geschlagen wurde, ihren alten Namen nicht, sondern sie hieß innerhalb Pamphyliens auch fernerhin *Κιλικία τραχεῖα*, und man konnte daher auch während der ganzen Kaiserzeit sagen, daß Cilicien am Melas ende[8].

Die Westgrenze Pamphyliens befand sich (nach Strabo[9], Ptolemaeus[10] und Hierocles[11]) während der ganzen Kaiserzeit im Norden von Phaselis. Wenn Mela[12], Plinius[13] und die Periegese des Dionysios[14] Phaselis zu Pamphylien ziehen, so ist das nicht correct, erklärt sich aber daraus, daß die Stadt, wie Strabo angibt, dem *Κοινὸν τῶν Λυκίων* selbständig gegenüberstand. Olympos, das ebenfalls noch östlich der *Ἱερὰ ἄκρα* lag, rechnen alle Quellen zu Lycien. Die Angabe des Stadiasmus ist also als eine rein geographische aufzufassen, veranlaßt durch das weit vor-

1) 705, 6 und 7 zu Cilicia II gehören Alexandria und Rhosus.
2) Marquardt a. a. O. S. 388.
3) Vgl. die lycisch-carische Grenze.
4) 14 p. 667. 668. 670. 5) 5, 5, 3 und 5, 7, 1 f.
6) 682 und 708 f. 7) 5, 5, 3. 8) Vgl. auch Müller p. CXXV f.
9) 14 p. 667. 10) 5, 3, 2. 5, 5, 1. 11) 683. 12) 1, 79. 80.
13) 5, 96. 100. 14) 854 f.

springende Kap, bei dem man den Beginn des Taurus ansetzte[1]. Eine Zeitbestimmung läßt sich aus ihr nicht entnehmen.

Die letzte Küstenstadt von Lycien im Westen ist Telmessus im Stadiasmus wie bei Strabo[2], Mela[3] und Plinius[4]. Zur Zeit des Ptolemaeus finden wir die Grenze bis gegen Caunos, das zu Asien gehört, vorgeschoben[5] und im 6. Jahrhundert noch weiter, so daß Caunos lycisch ist[6]. Der Stadiasmus geht hier also mit den Autoren des 1. Jahrhunderts n. Chr., er folgt der älteren Abgrenzung, die Jahrhunderte gegolten hat und gewiß im gewöhnlichen Gebrauch noch fortlebte.

Als Nordgrenze Cariens gilt bei den Geographen der frühen Kaiserzeit das Vorgebirge Poseidion (heute Kap Monodendri) südlich von Milet[7], bei Ptolemaeus[8] und den Späteren[9] der Mäander, nördlich dieser Stadt. Der Stadiasmus allein setzt Milet selbst als Grenzpunkt, sei es nun aus geographischen Rücksichten oder wegen der Bedeutung des Hafens.

Wenn wir zusammenfassen, so ist der Ertrag ja nicht groß, aber so viel scheint doch erwiesen, daß der Stadiasmus nach 200 n. Chr. verfaßt ist (Coele Syria). Eine sichere untere Zeitgrenze fanden wir nicht, aber auch nichts, das nötigte, über das 3. Jahrhundert hinauszugehen.

Dieser Ansatz wird durch andere Beobachtungen, wie ich glaube, nur bestätigt.

Während die Vorrede christlichen Charakter trägt, was Gail

---

1) So muß auch Strabo 11 p. 520 — *κατὰ τὰς Χελιδονίας* (*αὗται δ' εἰσὶ νῆσοι κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς Παμφύλων παραλίας*) und 14 p. 651 *λέγουσι γὰρ ἀρχὴν εἶναι τοῦ Ταύρου τὰ ὑπερκείμενα ὄρη τῶν Χελιδονίων καλουμένων νήσων, αἵπερ ἐν μεθορίῳ τῆς Παμφυλίας καὶ τῆς Λυκίας πρόκεινται* verstanden werden. Die politisch genaue Begrenzung gibt 14 p. 667.

2) 14 p. 651 *ἀρχὴ δὲ τὰ Λαίδαλα τῆς Ῥοδίας χωρίον* — (vgl. p. 664) und 665.

3) 1, 82 f. 4) 5, 101. 103. 5) 5, 2, 8. 5, 3, 1.

6) Hierocles 684, 17. 685, 1.

7) Strabo 14 p. 632. 651. Mela 1, 86. Plinius n. h. 5, 112 der sinus Basilicus. 8) 5, 2, 6 f.

9) Hierocles 687, 7 ff und die byzantinischen notitiae episcopatuum, vgl. z. B. die Tabelle bei Ramsay, Hist. geography of Asia Minor 1890 S. 422.

zuerst bemerkt hat[1], enthält der eigentliche Stadiasmus gar nichts Christliches, erwähnt aber verschiedene heidnische Heiligtümer und Tempel, nämlich 4: *ἱερὸν τοῦ Ὀσίριδος*, 38: *ἱερὸν τοῦ Ἄμμωνος*, 49: *ἱερὸν Ἀφροδίτης*, 103: *βωμὸς Ἡρακλέους, μέγιστος καλεῖται*, 297: *ἱερὸν Ἀφροδίτης*, 307: *ἱερὸν Ἀφροδίτης*, 318: *ἱερὸν Ἀθηνᾶς*, 336: *ἱερὸν Ἀπόλλωνος*, 338: *ἱερὸν Ἀπόλλωνος*, und ein Orakel 14: *ἱερὸν Ἀπόλλωνος, ἐπίσημον χρηστήριον*. Das paßt für das 3. Jahrhundert besser als für das vierte.

Die Städte- und Ortsnamen sind teilweise sehr verderbt überliefert, und Müller hat sich um ihre Herstellung zweifellos verdient gemacht. Leider ist er aber lange nicht schonend genug verfahren. An vielen Stellen hat er ältere Namensformen für genau ebensogut bezeugte jüngere eingesetzt. Dadurch ist das eigentümliche historische Gepräge des Textes verwischt worden. § 254 ff hat der Codex nur die Form *Τελεμενσός* für die lycische Stadt, die Müller consequent durch *Τελμησσός* ersetzt. Von Stephanus Byz. ist aber *Τελεμησσῆς* als aristophanisch bezeugt, *Τελεμήσσιοι* haben die Tributlisten[2], *Τελεμησσός* hat Strabo 14 p. 665; die Byzantiner haben neben *Τελμησσοῦ* (Georgius Cypr.[3]) und *Τελμισός* (Hierocles[4]) *Τελεμισσοῦ* (notit. 8 und 9 Parthey) und auch *Τελμινσοῦ* (notit. 3, 240). — Die Sporadeninsel heißt 273 ff 6 mal *Λέρος*, 282 zweimal *Λέρνος*, die erstere Form ist die gewöhnliche, klassische, die letztere ist aber durch byzantinische Zeugnisse ebenfalls belegt[5]. — 286 *εἰς Βαρβυλίαν* und 288 *ἀπὸ Βαρβυλίων*; in älterer Zeit heißt die Stadt stets *τὰ Βαργύλια*, aber in den byzantinischen Notitiae[6] finde ich regelmäßig *Βαρβυλίου*. — Der Name der cyprischen Stadt ist 311 wahrscheinlich *Σώλους* und nicht *Σόλους*, 312 sicher *Σώλων*; der der cilicischen 165 und 171 wahrscheinlich *Σώλους* und

1) Geographi gr. min. vol. II 1828 p. 420. 432. So auch der Ausdruck *μεγάλη θάλασσα* für das Mittelmeer p. 421 f. Vgl. Orosius I, 2, 3. Ravennas I 2; 3; 16. V 24.

2) JG I p. 104 n. 59. 3) ed. Gelzer. 4) ed. Burckhardt.

5) Notit. 3, 567 *ὁ Λέρνης*. Eustathius (12. Jahrhundert) zu Dionysius Perieg. 530 im Paris. 2708 *Λέρνος, Λέρνιοι* (Müller, Geogr. gr. min. II p. 320).

6) 3, 296. 8, 393. 9, 303. 10, 410. Basilii notitia (in Georg. Cypr. ed. Gelzer) 341 *Βαρβυλλίου*. Not. 13, 260 *Βαργουλίου*. Concil von Chalcedon *Βαργυλίου*.

Σώλων, dagegen 173 *Σόλων*. Die Schreibung mit *o* ist die gewöhnliche, aber zu der cilicischen gibt Steph. Byzant.[1] die Nebenform *Σώλειαν*, und das cyprische heißt bei Georgius Cypr. 1104 *Σῶλοι*.— 312 *Κυρηναιον*, 313 *Κυρηνίου*; der alte Stadtname ist *Κερύνεια*, da aber Hierocles 707,6, Georgius Cypr. 1106 und Nilus 185 (Parthey) *Κυρηνία* bieten, könnte höchstens die dem Stadiasmus allein eigene neutrale Form angezweifelt werden. — Bei den älteren Autoren, in den Inschriften und noch bei Ptolemaeus (3, 15, 3) heißt die kretische Stadt *Ἱεράπυτνα*, im Stadiasmus (319 und 320) *Ἱερὰ Πύδνα*. Letzteres finde ich zuerst bei Cassius Dio[2], dann aber auch bei Hierocles 649, 7 und in den Notitiae, die ältere Form scheint abgekommen zu sein[3]. — Den Accusativ des Kaps und der Stadt in Syrien bildet der Stadiasmus *Βαλανέας* (129 und 137), den Genetiv dagegen *Βαλανέων* (130. 132. 137); das Femininum ist die ältere Form, das Neutrum die jüngere, die durch das Itinerarium Antonini (148, 2), die Bischofslisten von Nicaea und Concilien des 5. Jahrhunderts, durch Hierocles bezeugt ist[4]. — *Φάσηλις* in Pamphylien schreibt der Stadiasmus nur *Φάσιλις* (226. 227. 229) vgl. Georgius Cypr. 307 und Notit. 8, 359. — Die Sporadeninsel *Νίσυρος* heißt *Νήσυρος* (272. 273) vgl. Notit. 3, 570 *Νησούρων*[5], Basilius 485 a und die Nova Tactica 1698[6] *Νησύρας*. — Die kretische Stadt, welche in der älteren Überlieferung, bei Strabo und Ptolemaeus, *Φοῖνιξ* heißt, nennt der Stadiasmus einmal (328) ebenso, zweimal (328. 329) *Φοινίκη* vgl. Hierocles 651, 1 und Notit. 8, 230. 9, 139 (*Φοινήκης*). — Für den cilicisch-pamphylischen Grenzfluß werden die ältere Form *Μέλας* (213 f. 232) und die jüngere *Μέλανος* (213) nebeneinander gebraucht. — Diese Beispiele zeigen, daß im Stadiasmus jüngere Namensformen, die, teils an ältere angelehnt, teils neugeschaffen, in byzantinischer Zeit vorherrschend werden, bereits vorkommen. Ihn darum für jünger als das 3. Jahrhundert zu halten, sind wir, glaube ich,

1) *Διονύσιος δ' ἐν τρίτῳ Βασσαρικῶν Σώλειαν λέγει διὰ τοῦ ω τὴν πρώτην κτλ.* 2) 36, 19 (Boissevain) *ἐς Ἱεράπυδνα*.

3) Vgl. auch Müller p. CXXVIII.

4) Vgl. Gelzer zu Georg. Cypr. 889 S. 153. Patrum Nicaenorum nomina edd. Gelzer Hilgenfeld Cuntz V 58, wo Gelzer das überlieferte *Βαλανέων* hätte stehen lassen müssen; III 58 Balaneorum.

5) Sie kommt sonst in den Notitiae nicht vor.

6) In Georgius Cypr. ed. Gelzer.

nicht genötigt. In ein Werk, das für den praktischen Gebrauch der Schiffer bestimmt war, wie die Angaben über Häfen, Ankerplätze, Beschaffenheit der Küste, Fahrwasser, Fahrtrichtung, Trinkwasser usw. beweisen, mußten solche neuen Bildungen, die, ehe sie in der Literatur fixiert wurden, sicherlich im Volke umliefen, am frühsten eindringen. Charakteristisch scheint mir auch, daß Altes und Neues mehrfach nebeneinander steht. Mit keinem Jahrhundert verträgt sich das besser als mit dem dritten, der Zeit der Übergänge überhaupt.

Endlich habe ich noch die sprachliche Seite des Stadiasmus zu berühren. Wer den Müllerschen Text liest, wird ihn ohne erhebliche Anstöße finden; aber der kritische Apparat läßt bald erkennen, daß der Herausgeber viel zu viel geglättet und zurechtgemacht hat. Zahlreiche Vulgarismen, die als charakteristisch für den Stadiasmus gelten müssen, sind beseitigt worden. Es handelt sich besonders um den Gebrauch der Präpositionen, auf den schon Gail[1] hingewiesen hat. Daß ἐπί und εἰς als völlig gleichbedeutend beliebig verwendet werden[2], daß ἐπί mit dem Accusativ steht auch ohne die Bedeutung einer Bewegung[3], will noch nicht viel besagen. Aber auffallend häufig — die Zahl der Beispiele wird durch meine Nachvergleichung noch vermehrt — findet sich ἀπό mit dem Accusativ, hauptsächlich bei Städtenamen, aber auch sonst vereinzelt[4]. Müller glaubt, daß solche vitia wie die letztgenannten erst im 10. Jahrhundert a librario prorsus rudi in unsern Text gebracht sein könnten (p. CXXIII). Aber dagegen muß man doch fragen, wie es denn möglich ist, daß der schlimme librarius nur im Stadiasmus seine Spuren zurückgelassen hat und nicht auch in den mit ihm zusammengehörenden vorhergehenden Stücken. Nur in dem kleinen Abschnitt über die ὄρη ὀνομαστά (235) wird mehrmals εἰς mit ἐν gleichbedeutend gebraucht. Aber gerade das gehört nicht zu den Eigentümlichkeiten des Stadiasmus, der nach Müllers Beobachtung nur ein einziges Beispiel bietet[5]. Der Stadiasmus ist also, ebenso

1) A. a. O. S. 416 f.

2) Vgl. Miller, Journal des Savants 1844 p. 310.

3) § 117. 4) So § 14 ἀφ' ἑσπέραν.

5) § 117 εἰσὶ γὰρ εἰς τὸ πέλαγος ἐκεῖνο βράχη πολλά —. Für die Geschichte dieser sprachlichen Erscheinung vgl. Hatzidakis: Einleitung in die neugriech. Grammatik, 1892 S. 210. Beispiele aus dem Anfang des

wie der Absatz über die ὄρη, eine Einlage, die der Verfasser der Chronik unverändert mit allen ihren sprachlichen Besonderheiten seinem Werk einverleibt hat[1]. Ist eine solche Sprache im Anfang des 3. Jahrhunderts möglich? Ich glaube wohl, gestehe aber, daß ich hier lieber einem Berufeneren, einem Kenner vulgärer und später Gräcität das Wort erteilte. Die mir bekannten lexikalisch gesammelten Beispiele für ἀπό mit dem Accusativ beginnen allerdings erst mit dem 6. Jahrhundert[2], aber sie sind zweifellos mehr zufällig zusammengebracht. Es muß ferner auch beachtet werden, daß viele solche Fälle durch die gleichmachende Tätigkeit der Editoren aus den Texten verschwunden sein werden. Endlich sind Bücher von der Art des Stadiasmus nur selten. Für die Praxis bestimmt mußte er, auch wenn er ursprünglich in der Sprache der Literatur abgefaßt gewesen sein sollte, Vulgarismen weit eher und zahlreicher aufnehmen als die eigentlichen Literaturwerke. Aus diesen Gründen halte ich es durchaus für möglich, den Beginn der Bewegung in der griechischen Sprache, welche schließlich dazu geführt hat, alle Präpositionen mit dem Accusativ zu verbinden, nach dem Zeugnis des Stadiasmus schon in das dritte oder vor das dritte Jahrhundert zu datieren. Es wäre sehr zu wünschen, daß unsere Schrift, die ich für ein nicht unwichtiges Denkmal volkstümlicher Sprache ansehe, einmal von dieser Seite eingehend behandelt würde. —

Ich komme zum zweiten Teile meiner Aufgabe. Schon im November 1891 habe ich in Madrid die Handschrift mit Müllers Text und Apparat verglichen. Leider machten mir damals äußere Umstände eine nochmalige Überprüfung, die notwendig erschien, unmöglich. Um so lieber benutzte ich die Gelegenheit, im Juli 1903, als der Codex sich in Graz befand, das Versäumte nachzuholen.

---

3. Jahrhunderts bieten die Hermeneumata Pseudodositheana (ed. Goetz, Corpus glossarior. lat. III) p. 31, 27 ff 37 f etc.

1) Die übrigen Schriften des Hippolytos sind frei von solchen Verstößen gegen den classischen Gebrauch.

2) Bei Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods, danach bei Hatzidakis a. a. O. S. 224. Der älteste Fall der Reihe: Hermas, Visio 4, 1 fällt fort, da der Sinaiticus ὡς ἀπὸ σταδίου liest und nur das eine Apographon des Simonides στάδιον, vgl. die Ausgabe von Hilgenfeld.

Die editio princeps des Stadiasmus ist die von Iriarte[1]. Auf ihr beruhen die Ausgaben von Gail[2] und Hoffmann[3]. Nachdem die von E. Miller im Journal des Savants 1844 p. 300ff veröffentlichte Nachvergleichung zahlreiche Berichtigungen zu Iriarte gebracht hatte, veranstaltete C. Müller auf Grund derselben seine mit Commentar und Karten versehene, noch heute maßgebende Ausgabe[4]. Leider gibt auch sie die Handschrift noch keineswegs getreu wieder. Daran ist erstens schuld, daß auch Miller noch manches übersehen und verlesen hat, zweitens aber — ich kann nicht anders urteilen — die äußerst geringe Sorgfalt Müllers. Nicht einmal Millers Collation hat er ganz verwertet, vielmehr an einer ganzen Reihe von Stellen ihre Lesungen übergangen oder ungenau wiedergegeben[5]. Aber noch mehr! Er hat den Iriarteschen Druck, der zusammen mit Millers Correcturen stets das Fundament der Ausgabe hätte sein müssen, höchst unordentlich benutzt. Um nur aus vielen Fällen den schlimmsten herauszugreifen: Müller ergänzt p. 440, 7 das Stück *ἀπὸ Μενελάου εἰς Κατανεῖς* usw. als ob es ausgefallen wäre, es steht aber in der Handschrift und bei Iriarte! Wenn er an dieser Stelle durch den Gailschen Text verführt sein mag, der den Absatz ebenfalls ausläßt, so lassen sich die übrigen derartigen Fehler nicht durch den Anschluß an Gail oder auch Hoffmann erklären, wie ich mich überzeugt habe. Aber es lohnt ja auch nicht, ihrer Entstehung nachzuspüren. Sie müssen beseitigt werden. Zahlreiche Iriartesche Lesungen werden dadurch wieder in ihre Rechte eingesetzt.

Ich gebe nun im folgenden sämtliche, auch die kleinsten Berichtigungen von Müllers Apparat, indem ich, wo es notwendig erscheint, einen kurzen Commentar hinzufüge. Was nach meiner Ansicht in den Text neu aufzunehmen ist, trägt einen Stern. Wo Iriarte schon das Richtige gelesen hatte, ist ein I beigesetzt.

Möge meine Arbeit dem zukünftigen Editor des Stadiasmus eine

1) Reg. bibl. Matrit. codices graeci vol. I 1769 p. 485 sqq.

2) A. a. O. 3) Marciani periplus etc. ed. S. F. Guil. Hoffmann, 1841 p. 181 sqq.

4) Geogr. gr. minores I 1855 p. 427 sqq.

5) Z. B. gibt Miller zu Müller p. 453, 1 *ἡρακλέους*, zu 468, 3 *ἀγχολῆς* 7 *ἀγχόλα* 10 *θύθνης*, zu 482, 3 *σελαούσης*; zu 431, 4 *ἀπὸ τῶν ἄντιφρ̣* (s. unten S. 256), zu 499, 4 *ρν'* (s. unten S. 272), usw.

willkommene Vorarbeit sein. Die oben besprochene Art der Textgestaltung, die Mangelhaftigkeit der kritischen Grundlage und das Alter der Müllerschen Ausgabe lassen eine Neubearbeitung sehr wünschenswert erscheinen. Diese hätte freilich auch den ganzen Commentar durchzuprüfen und neuzugestalten. Aus diesem Grunde mußte ich es mir versagen, die Arbeit selbst zu tun, denn sie ist nur da ausführbar, wo das notwendige große Material an Karten und Reisebeschreibungen vorhanden ist.

427, 2 *ἀδελφὲ, α* corr. aus *ε*

428, 2 **ἐπακριβέστατα* I 9 **μέχρις* I

12 **γράψας ὧδε* I, ganz deutlich

Über die Vorrede und Müllers unnötige Änderungen und Ergänzungen vgl. Bauer oben S. 128 ff.

429 neben der Überschrift am Rand von erster Hand *περὶ σταδιασμοῦ τῆς θαλάσσης*

1 Im Anfang des Stadiasmus und auch später noch öfter sind die Stadienangaben neben dem übrigen Text zu einer Columne geordnet (Taf. IV), so daß bei Verderbnissen auch mit der Möglichkeit von Verschiebungen von einer Station zur andern, die in lateinischen Itineraren häufig sind, gerechnet werden muß. Mir sind solche allerdings nicht bekannt geworden. Meist stehen die Distanzangaben im Text, wie es gerade trifft. — *στάδιοι* und seine Casus wird durchweg *στά* abgekürzt, in den Summierungen meist *στά*.

4 *χιλῐ οὐ μείζ̄ ζ̄*, also **ἀπὸ Χερσονήσου εἰς δυσμὰς λιμήν ἐστι ἀγωγῆς χιλίων οὐ μείζων ζ′*, was ich halten und übersetzen möchte: von Ch. westlich liegt ein Hafen von einer Last (einem Tiefgange der Schiffe), die nicht größer ist als 7000 (sc. modii). *μείζων* in *μείζονος* zu ändern, ist nicht notwendig. Der Stil des Stadiasmus läßt eine solche Vertauschung der Beziehung des Adjectivs wohl möglich erscheinen. Der Ausdruck ist seemännisch kurz, aber verständlich. 7000 modii zu 8,733 kg sind 61 131 kg; also nur kleine Schiffe bis zu 61 Tonnen Gehalt können den Hafen benutzen, für größere ist er zu seicht. Müller: *ἀπὸ Χ. εἰς Δυσμὰς* — (*λιμήν ἐστι* [*φορτηγοῖς*] *ἀγωγῆς χιλίων οὐ μείζονος*) — [*στάδιοι*] *ζ′*; aber, wie er selbst bemerkt, die 7 Stadien können nicht in die 1550 der ganzen Strecke eingerechnet werden. Das folgende *ἀπὸ δυσμῶν* halte ich mit Müller für

interpoliert. Gemeint ist also keine Station mit eigener Distanzangabe, sondern ein Hafen nicht weit von Ch. (tour de Marabout), vielleicht *Νικίου κώμη* des Strabo (17 p. 799), das Mannert bei einem Landungsplatz 7 Stadien westlich von Ch. ansetzt.

430, 3 *βλιῦ*

5 und 431, 1 *χῑ* über *ι* steht nicht der Circumflex (⁀), sondern ein Abkürzungszeichen. Ich lese **χιω* (vgl. z. B. *τ̃* = *τῶ*), was in den Text gehört, da der Ort nur noch bei Ptolemaeus 4, 5, 4 als *Χειμὼ* (oder *Χεῖ*) *κώμη* vorkommt und eine Entscheidung für eine der beiden Formen einstweilen unmöglich ist.

431, 4 **ἀπὸ τὸ ἄντιφῤ* über *ῥ* ein runder Klecks, wohl ein zusammengelaufenes *o*, also *ἄντιφρον*. Z. 2 steht allerdings *ἀντίφρας*, das durch Strabo 17 p. 799 geschützt wird, aber bei Hierocles 734. 2 *ἀντιφρῶ* und bei Georg. Cypr. 787 g *ἀντίφρον* oder *ἄντιφρον*.

ἐπι τὸ δέῤ = *δέρρον* I. 432, 1 *ἀπὸ τῆς δέῤ* = *δέρρας*. Strabo und Ptol. *δέρρις*. Das letzte herzustellen, ist gewagt; ich möchte die Überlieferung nicht antasten.

5 **θερινου* (nämlich *χρόνου*).

432, 1 *ζεφύῤ* = *ζέφυρον*

2 **σάλος* I, ist bald Masculinum (z. B. 438, 6), bald Neutrum (464, 2. 472, 5), letzteres findet sich schon bei Alcman (Bergk, poetae lyrici graeci III⁴ S. 18 frg. 10).

6 **τὸν πνιγέα* vgl. Z. 9. «Der Ofen», vgl. Itin. Hierosol. 560, 1 ad Fornolus.

433, 3 **ἀφ᾽ ἑσπέραν* I 8 **ἐστὶν* I

14 *ἐστι ἔχων* *ἐκ* über der Zeile von erster Hand

20 wohl *ἔχων* und nicht *ἔχον*

21 *ἀνάτεινον* I, verderbt aus *ἀνατείνοντες*. Es bedeutet, was hier durch *εἰς πέλαγος* völlig deutlich ist: sich auf die See hinausziehen. So auch 446, 2, wo es Müller mit longe patens übersetzen will. *Ναύσταθμος* wird nämlich bei Scylax (p. 83 Müller) *λιμήν* und *πάνορμος*, bei Ptolemaeus (4, 4, 3) *λιμήν* genannt, und das besagt auch schon der Name. Auf *N.* kann also *σάλος ἐστὶν ἀνατείνων* nicht bezogen werden. Ich erkläre es: Ankergrund ist da, der sich in die See zieht (so daß du, wenn

du nicht in den Hafen einlaufen willst, dort vor Anker gehen kannst). Ebenso 483, 1 f *ἀπ' αὐτῆς* (der sandigen *ἄκρα Σαρπηδονία*) *ἀνατείνοντα βράχεα ὡς σταδίους κ'*: von ihr ziehen sich Untiefen 20 Stadien ins Meer hinaus (so daß der Seefahrer so weit vom Lande halten muß). Gail will es hier mit surgere oder prominere übersetzen, aber das sind *βράχη ὑψηλά* (440, 9) oder *μετέωρα* (449, 3).

435, 4 *ζυφύρου*

436, 5 **$\bar{N}$* Müllers Emendation steht also in der Hs.

437, 6 $\bar{C}$, das Müller p. 436 mit einem sic begleitet, ist die regelmäßige Schreibung von *σ'* in der Hs.

438, 2 **ἐν τῇ πρώτῃ* I

4 **πετραοντα* Scylax hat *πέτρας-αντος*, Ptolemaeus *πέτρα*, der Stadiasmus an 4 Stellen *πετρεύων -οντος*. Weder diese letzte Form darf man mit Müller corrigieren, noch die unserer Zeile, welche zwischen der des Scylax und der im Stad. üblichen steht.

8 *συκήν* I 9 *συκῆ* I 11 *συκᾶς* I, stets so accentuiert.

439, 1 *φάραγξ* *ἐστὶ* I

6 $\bar{\text{ac}}$ = *ˏασ'* I Für Alexandria — Petreuon sind überliefert 2308 Stadien[1], mit sämtlichen Correcturen Müllers sind es 2890. Wenn man nur die nächstliegende Correctur von ζ zu ϟ, die beständig in der Hs. verwechselt sind, durchführt (an 8 Stellen), erhält man 2972. Aus solchen Zahlen kann *ˏασ'* 1200 schwerlich entstanden sein. Dagegen beträgt die Summe der uncorrigierten Posten zwischen Alexandria und Paraitonion 1214[2] und zwischen Paraitonion und Petreuon, wenn man 438, 4: 150 St. mitrechnet, 1244[3]. Eine dieser beiden Distanzen ist also anscheinend gemeint[4]. 439, 5 u. 6 stand einmal am Rand (Müller p. 438) und dürfte ein nachträglicher Zusatz sein.

440, 1 **πετρεύοντος* vgl. zu 438, 4[5].

1) 429, 5: 7 St. fällt natürlich fort (s. oben S. 255 f), ebenso 438, 4: 150 St. 2) Corrigiert 1550. 3) Corrigiert, ohne 438, 4, 1340.

4) Von denen die erstere schon 434, 2 richtig angegeben wird.

5) 439, 3 steht *πετρεύοντα*, so Müller richtig p. 439, falsch p. 438 *περεύοντα*.

6 *πλατὺ* von erster Hand aus *πολὺ* korrigiert

7 **ἀπὸ μενελάου εἰς κατανέας στά ὃ προσφερόμενος ὄψει θινα λευκήν· ὕδωρ ἔχει πλατὺ ἐν τῇ ἄμμῳ* I, ausgelassen von Gail und Müller. Die von Müller vermutete Singularform *κάτανις -εως* ist nun nicht mehr zu halten. Der Ort kommt nur noch bei Ptolemaeus vor als *καταιόνιον ἄκρον* (4, 5, 2). Die Distanz hatte Müller mit *π'* nahezu richtig gefunden. Die kleine Differenz von 10 Stadien macht für die Abmessung der Strecke zwischen den nächsten fixierten Punkten *Κάρδαμις* (Ras el Mellah) und *Ἀντίπυργος* (bei Marsa Tebruk) nichts aus. Um die Summe von 3550 zu erreichen, müssen anderswo 10 St. zugefügt werden.

9 *παραπλέει* I

442, 1 **πετρεύοντος* I vgl. zu 438, 4.

444, 1 *τὴν φαίας* 7 *ναζαρίδος*, *ν* von erster Hand über der Zeile, neben ihm ist der Spiritus von *α* ausradiert, wobei ein kleiner Klecks entstand. Ursprünglich stand da also die richtige Form des Namens **ἀζαρίδος* (vgl. Müller dazu), welche die erste Hand, durch die vorausgehende Corruptel verleitet, beseitigte.

8 *ζαρινην*

445, 1 *ξεφύριον*, *ι* in Rasur

5 *ἀφροδισίας* I

446, 4 *παρετονιου*

447 Überschrift: **κυρήνη* Müllers Zusatz *πεντάπολις* ist zu streichen.

1 *ἀπὸ*, über *π* ein verwischtes *ω*

2 **ὑπ' αὖ τοῖς = ὑπ' αὐτοῖς τοῖς*, von erster Hand corrigiert aus *ὑπὸ τοῖς*. Die Überlieferung *κώμην ἔχει ὁρμίζουσαν ὑπ' αὐτοῖς τοῖς ἀφ' ἑσπέρας ἀνέμοις* gäbe nur dann einen Sinn, wenn man sie übersetzen könnte: ein Dorf, welches das Schiff vor Anker legt, d. h. ihm Ankerplatz bietet, der gerade dem Westwind ausgesetzt ist. Doch läßt sich *κώμη* schwerlich so mit *ὁρμίζω* verbinden. Ich möchte lieber schreiben: *κώμην ἔχει· ὁρμίζουσιν κτλ.* man ankert unter dem Westwind[1]. Diese

1) Müller *ὁρμίζοιο ἄν* scheint mir nicht gut. Der Stad. gibt Anweisungen für die Fahrt sonst stets einfach im Imperativ.

mangelhafte Beschaffenheit des Ankerplatzes wird dann noch weiter beschrieben durch den Zusatz: *ὅρμος ἐστὶ θερινός*, er ist nur im Sommer zu gebrauchen. Gerade von Phycus ab lenkt die Küste nach Süden um, so daß der Schiffer auf die Westwinde mehr Rücksicht nehmen muß.

4 *ναυσί*

448, 2 **ἴλος* I, die Insel kommt nur hier vor.

3 **τεύχειραν* vgl. Müller über den Namen.

449, 1 **πλεύσαντες* (statt *πλεύσας ἐς*) I möchte ich trotz des folgenden *ὄψει* halten, vgl. 473, 1 und 5. 485, 2.

*4 Die bisherige Lesung ς bot der Erklärung große Schwierigkeiten. Sie veranlaßte Müller, in 449, 1 ff eine Beschreibung des Hafens von Berenice (Bengazi) zu sehen. *Βραχέα* soll gleich dem Vorgebirge Iuliana sein, das den Hafen im Süden begrenzt, und das schwarze Inselchen gleich der größten Insel bei diesem Kap. Aber erstens kann man von der kurzen Überfahrt von Bengazi nach Iuliana gewiß nicht sagen *ὁ πλοῦς κάμπτεται*, die Fahrt erhält eine andere Richtung. Ferner ist es auch sinnlos, zu sagen: nach einer Fahrt von 6 Stadien (1110 m) *ὄψει ἀκρωτήριον*. Da ist man bereits dicht an dem Vorgebirge, das man bei der kurzen Distanz von Bengazi aus schon immer gesehen hat. Endlich sind 6 Stadien für die Breite des Meeresarmes etwas zu wenig; auch 7, was Müller angibt, reicht noch nicht ganz aus[1]. Die überlieferten 90 Stadien weisen uns nun vielmehr darauf hin, 449, 1 ff als die Beschreibung der Fahrt von Teuchira (Taukrah) nach Berenice zu fassen. Da die Küste immer mehr in die Südrichtung übergeht, kann von dieser ganzen Strecke sehr wohl gesagt werden *ὁ πλοῦς κάμπτεται*. *Βραχέα* ist das Vorgebirge Adrian, das gegen Westen vorspringt. Es kommt nach einer Fahrt von 90 Stadien in Sicht, ist dann noch 80 Stadien entfernt. Daß hier an der Küste Untiefen sind, gibt Müllers Karte an. Daher muß der Schiffer sich vorsehen und schon nach 90 Stadien Fahrt seinen Kurs mehr vom Lande fort nehmen. Das schwarze Inselchen zwischen Kap Adrian und Bengazi ist bei Müller nicht eingezeichnet. Der Schiffer sieht

1) Auf seiner Karte (Karton auf tab. XX) sind dem Maßstab falsche Zahlen beigedruckt, 1 statt 5 usw.

es in der Ferne, wohl an der gefährlichen Küste, liegen. Sollte es auch auf neueren Specialkarten nicht zu finden sein, müßte man annehmen, daß es inzwischen vom Meer zerstört und verschwunden ist. Es heißt ja auch *ταπεινόν* niedrig.

452. 1 *ῥινον*. man könnte also auch an *ῥινόν* Fell, Schild denken, vgl. die häufige Ortsbezeichnung *ἀσπίς*, an der großen Syrte im Stadiasmus 460, 1 und östlich von Carthago (Clupea).

**πῖθον* I, den überlieferten Accent zu ändern, liegt kein Grund vor.

2 **α͡ι* der Bogen hinter *α* ist etwas blasser als dieses. Das ist nicht *αῖ*, woraus Gail *ια΄* machen wollte, denn *ι* wird als gerader Strich geschrieben, vielmehr = $1^1/_2$. Müllers Herstellung der Strecke Berenice—Boreion findet dadurch eine Bestätigung. Daß der Stad. sogar mit halben Stadien rechnet, ist ein neues und nicht unwichtiges Ergebnis.

3 *ἀπαλὸς*

10 *τοῦ* steht in der Hs., I

453, 1 *ἡρακλε͂* = **ἡρακλέους*, so las schon Miller p. 305 Anm. 1[1].

7 *ἄπιν* I

454, 1 *απο τοῦ σκοπελου* *λίβαν* I, bestätigt Müllers *λίβα ἐν*

3 *μεσημβρίαν* 4 (von Müller falsch mit 5 beziffert) *ξ* I *μαῖα* I

6 und 7 *ἀστροχονδα*

7 **κορκόδειλον* das erste *ο* durch Rasur aus *ρ* 10 **κορκοδείλου* Die gerade in diesem Worte so häufige Versetzung des *ρ* ist nicht zu corrigieren.

455, 6 **ἄνυδρος ἐστιν* Der Ort ist wasserlos. Es fehlt also nichts mehr.

7 *κοζύνθιον* I 8 *τραχέα* I

9 *ἀπὸ τοῦ κοζυνθιου*

456, 4 *ρπε͂* (Müller in der Anmerkung *ρπν΄*, Druckfehler; *ρκε* I)

458, 6 *κορακι*

459, 1 *εὐφραντας*

1) Die Note bei Müller zu § 66 *ἀφ' οὗ . . . ἔχει ὕδωρ* gehört natürlich zu § 67.

460, 3 *ταριχαίων I

462, 2 λεπτης 3 λεπτην

4 ,ϡc = ,δσ΄ I = 4200. Leider ist der Text auch so noch nicht in Ordnung. Die uncorrigierten Posten der Strecke Arae Philaenorum — Leptis Magna ergeben 2350, die von Müller corrigierten 2990[1]. Die überlieferte Zahl könnte daraus nur durch schwere Verderbnis entstanden sein. Von Berenice nach Leptis Magna betragen die uncorrigierten Ziffern 2526 1/2 + 2350 = 4876 1/2 = ,δωος΄, die corrigierten 1787 1/2 + 2990 = 4777 = ,δψοζ΄. ,δσ΄ ist also vielleicht die leicht verderbte Summe dieser Reihe.

5 λεπτέων I *τὸν ἑρμαιον Müller schreibt auf tab. XXI Hermaeum prom. ein, aber es könnte anstatt ἀκρωτήριον auch eine andere Ergänzung gedacht werden, z. B. ὅρμον, λόφον, ναόν.

463, 2 νεοσπορα 4 *ἐστὶν (das erste) I 5 πλ,ν = πλησίον
7 ἀμαραια 9 μεγερθέων I

464, 2 *σάλος I vgl. zu 432, 2. 3 ἀλάθρης I

465, 1 *ἐστιν I 3 ἐπὶ] *εἰς I
5 μήνιγγα, ι durch Rasur aus η
8 (am Ende) *ἔστι δὲ ἐν I

466, 1 λεπτέως I

467, 1 γεργέων κιδιφθαν

468, 3 ἀγχολῆς *ἁλιπόταν
7 ἀγχόλα ἁλιπότα der Spiritus ist nur ein Punkt und daher nicht zu erkennen
κιδιφθὰ der Accent scheint gravis zu sein
8 κερκινα
9 *μῆνιξ I Da die gleiche Form des Namens bei Dion. Perieg. 480 in einem Teil der Hss. vorkommt, möchte ich sie nicht in μῆνιγξ ändern.
10 κερκιναν θύθνης

469, 1 κερκιναν 2 und 4 θαψόν I
4 βορρὰν 7 θαψους 8 *ἐστιν I
10 λεπτέων I θερμας

1) Müller ergänzt die verlorene Zahl 461, 1 im Text richtig durch 550 φν΄, in der Tabelle p. 457 durch 650 χν΄!

470, 1 ἔχων I

471, 3 und 4 θερμα
9 γαλαβραντα ἐπὶ] *εἰς I
11 χαλκηδόνα I
13 *ἐστί I
15 χαλκηδόνα I

472, 1 χαλκηδόνος I 7 οὐστίκων I
Die große Lücke dahinter ist im fortlaufenden Text, nicht am Ende einer Seite. Der Ausfall ist also älter als die Hs.
10 καρνας 12 καρνων
14 *βαλανέων I vgl. oben S. 251.

473, 2 *βραγχίων, das Vorgebirge der Fischkiemen. Müller kennt hier kein Kap, das gemeint sein könnte. Vielleicht ist es aber doch möglich, auf neuen Seekarten eine entsprechende Örtlichkeit zu finden. Müllers Vorschlag, für βραχίων: βράχη ὡς zu schreiben, ist jetzt ganz unwahrscheinlich geworden.
3 *βαλανέων I s. oben.
5 *παραπλέοντες I vgl. oben zu 449, 1.
8 ἐπὶ (nicht εἰς) πελληταν
9 πελλήτων I 10 *ἔχοντι I Der Strand ist von einer Schlucht durchschnitten.
καταὖφάραγγα
11 πελλήτων I 14 ἐφ᾽ ἧς] ἑξῆς
16 *βαλανέων I s. oben. 17 ἡ ὼ I

474, 1 ἡρακλέαν I 6 πόλιαν I

475, 3 *ἀπὸ μακρὰν νῆσον I
5 τρόπον I 7 *ἀπὸ τοῦ I
8 αὐτὴν I 11 πνέοντι über dem ersten ν ist eine schräg nach links hinaufgehende hasta ausradiert. Es stand also ursprünglich vermutlich *πλέοντι da.
16 οὐριώτατα

477, 1 *κιλικιῶν 2 τοῦτό ἐστιν I

478, 3 *ζ was Müller schon durch Conjectur gefunden hatte.

479, 4 *εὐθυδρομοῦντι I
5 τοῦ πολου νοτου 6 αἰγαίων I

7 *σερετιλην* Die Überlieferung des nur noch bei Ptol. 5, 7, 4 vorkommenden Namens spricht dafür, ihn nur mit einem *ρ* zu schreiben.

ῥωσοῦ I Die Schreibung schwankt zwischen *σσ* und *σ*, zwischen *ῥωσός* und *ῥῶσος*. 476, 1 hat Müller mit Unrecht *ῥώσσου* herauscorrigiert.

8 *σερετίλην* *επι του πολου νοτου*

9 *σερετίλλην*

12 *ἐπάκραν* 13 ,α = 1000 (nicht *α'* = 1), wodurch die Stelle aber nicht geheilt ist. Etwa 100 St. scheinen erforderlich zu sein.

480, 2 *μαλλον* 3 *πύραμον ποταμόν* I

481, 2 *αντιὸ* 4 *διαραῶ* was ich mit Miller **διαραμένῳ* lese und übersetze: sich weit (*μακρόν*) vom Lande entfernend.

6 *σώλους* wohl eher *ω* als *o* (*σώλους* I), s. oben S. 250 f.

10 *στόμα τῆς λίμνης*

12 am Rand von erster Hand *περὶ ταρσοῦ*

16 *σώλων* das erste *ω* ist verkleckst, eher *ω* als *o*. S. oben.

482, 3 *σελαούσης*, herzustellen ist *ἐλαιούσης*.

12 *της κλίμακος* I

483, 1 *σαρπηδονίαν*

2 *ἀνατεινον τὰ* doch kann es, da der Zwischenraum nicht sehr groß ist, vielleicht als ein Wort gelesen werden. Vgl. zu 433, 21.

3 **τῆς σαρπηδονίας* fehlt, I

4 **καρπασίαν* Vgl. Strabo, Ptol., Steph. Byz.

11 *εἰς*] **ἐπὶ* I 13 *φιλαιαν*

17 **πιτνοῦσα* I Der Stad. schreibt den Namen stets nur mit einem *σ*, so auch die Acta Barnabae cap. 11 (p. 296, 10 Bonnet).

τῆς] *τῆ* (*τῇ* I)

18 **ἀκρων τῆς πιτνούσης* I

19 *ἀφροδισιάδα* (Druckfehler bei Müller)

484, 1 *ἔχον*

3 auf *μ'* folgt *ἀπὸ τοῦ ζεφυρίου ἐπάκραν καὶ πόλιν ἀφροδισιαδα στάδιοι μ' ἀπὸ δὲ τῆς σαρπηδονίας* etc., was aus Müllers Anmerkung nicht leicht zu ersehen ist; I

4 ὁ πλοῦς ἐπὶ τὴν κακείνου δυσιν στα ρχ steht ganz deutlich da[1]. Müller hat ἐπὶ — δύσιν als sinnlos und verderbt gestrichen; vielleicht stecke darin ἐπὶ τὴν Κελένδεριν, das weiter unten (§ 191) fehle. Mit einer leichten Correctur ist aber ein Sinn herzustellen. Ich schreibe καρκίνου. Noch an zwei anderen Stellen wird ein Sternbild, das des Widders, zur Bestimmung der Fahrtrichtung benutzt: 491, 12 und 496, 20; auch sie sind von Müller arg gemißhandelt worden, der κριοῦ durch ἡλίου ersetzt! Kein Zweifel, daß die Überlieferung in den Text gehört. Wir haben:

1. Vom Sarpedonischen Vorgebirge (Lisân-el-Kahbe) nach Aphrodisias (porto Cavaliere) gegen den Untergang des Krebses; 2. von den Chelidonischen Inseln (Khelidonia) nach Marium und dem Vorgebirge Acamas (Arnauti oder Epiphanio) auf Cypern und 3. von Rhodos nach dem westlichen Cypern gegen den Aufgang des Widders.

Mein Kollege Carl Hillebrand, Vorstand des astronomischen Observatoriums der Grazer Universität, dem ich für die Freundlichkeit, mit welcher er mich bei der Untersuchung dieser Angaben unterstützte, auch hier meinen besten Dank sage, teilt mir dazu folgendes mit:

„Ich habe die fraglichen Direktionspunkte für das Jahr 300 n. Chr. gerechnet und bemerke dabei, daß einige Jahrhunderte früher oder später an den Resultaten nichts Wesentliches ändern.

Als Ort des Widders habe ich α arietis, als den hellsten Stern, angenommen, was zweifellos richtig sein dürfte. Was den Krebs anbelangt, so sind die helleren Sterne von nahezu gleicher Intensität: der tatsächlich hellste, β cancri, steht sehr exzentrisch, während der nahezu gleich helle, δ cancri, so ziemlich zentral steht; es läßt sich demnach die Eignung zur Repräsentanz des Sternbildes von vornherein keinem absprechen.

Es ergibt sich:

ad 1. für den Untergang des Krebses für die geographische Breite des Sarpedonischen Vorgebirges:

1) Millers Betonung der Verdienste, die er sich um diese Stelle erworben haben will (ce passage est presque illisible, tant l'écriture est effacée; je suis cependant parvenu à le déchiffrer etc.), ist einfach lächerlich und geeignet, eine falsche Vorstellung von dem Zustande der Hs. zu erwecken.

β cancri	die Richtung:
$15^0\ 49'$	von Westen gegen Norden
δ cancri	
$28^0\ 36'$	von Westen gegen Norden.

ad 2. für den Aufgang des Widders für die Breite der Chelidonischen Inseln:

α arietis	die Richtung:
$11^0\ 25'$	von Osten gegen Norden.

ad 3. für den Aufgang des Widders für die Breite von Rhodos:

α arietis	die Richtung:
$11^0\ 23'$	von Osten gegen Norden.“

Ein Vergleich mit unseren Karten zeigt, daß auch unter Berücksichtigung der Verschiebung der Aufgangspunkte der Sterne von Süden nach Norden, die seit dem Altertum stattgefunden hat, die so exakt aussehenden Richtungen keineswegs zutreffen. Sarpedonisches Vorgebirge — Aphrodisias ist nicht Nordwest-, sondern Südwestrichtung, Chelidonische Inseln — Acamas und Rhodos — Acamas nicht Nordost-, sondern Südostrichtung. Es wäre aber sehr verkehrt, diese Fehler danach corrigieren zu wollen, denn sie kehren teilweise auf der ptolemäischen Karte wieder. Auch auf dieser liegt Aphrodisias nordwestlich vom sarpedonischen Vorgebirge[1] und der Acamas wenigstens um ein Geringes nordöstlich von Camirus auf Rhodos[2]. Von den chelidonischen Inseln liegt der Acamas bei Ptolemaeus allerdings südwestlich[3], aber doch lange nicht so weit wie auf der modernen Karte[4]. Ein charakteristischer Fehler in der Zeichnung der cilicischen Küste ist also beiden geographischen Schriften gemeinsam, und in der falschen Verschiebung von Cypern nach Norden unterscheiden sie sich nur graduell. Es kann daher nicht bezweifelt werden, daß in den Stadiasmusangaben ein Teil des Materials vorliegt, auf das Ptolemaeus seine Kartenzeichnung gründete, und das er jedenfalls für relativ zuverlässig und

1) Ptol. 5, 7, 3. Ungefähr 34^0 von W. gegen N. — Vgl. auch die Wiedergabe der ptol. Karte für diesen Teil des Mittelmeeres bei Müller auf tab. XXIV und in seiner Ptolemaeusausgabe auf tab. XXIX.

2) Ptol. 5, 2, 19 und 5, 13, 1. Ungefähr 3^0 von O. gegen N.

3) 5, 3, 6 und 5, 13, 1. Ungefähr 13^0 von O. gegen S.

4) Ungefähr 37^0.

für seine Zwecke brauchbar gehalten haben muß. An einen direkten Zusammenhang zu denken, verbieten schon die Differenzen, wohl aber dürfen wir eine gemeinsame Quelle annehmen.

Eine Zusammenstellung der übrigen Richtungsangaben, die sich nur im syrisch-kleinasiatischen Periplus finden, bestätigt das gewonnene Ergebnis. Mit den besprochenen drei Stellen gehören wahrscheinlich noch die verderbten Worte 498, 9f zusammen: *ἔστι δὲ ἀπὸ Κῶ εἰς τὴν Δῆλον πλέειν τοῦ κύρου οὐριώτατα ἀπηλιώτῃ.* Müller setzt für *τοῦ κύρου*: *ἐπὶ τὴν δύσιν τοῦ ἡλίου.* Nach den eben angeführten Beispielen dürfte vielmehr *ἐπὶ τὴν δύσιν τοῦ κριοῦ* zu schreiben sein, was der Überlieferung sehr nahe kommt und sich auch dadurch empfiehlt, daß in ganz analoger Weise ebenfalls 491, 12 und 496, 20 die Angabe des Windes (*οὐριώτατα ζεφύρῳ*) angeschlossen wird. Der Untergang des Widders zur Zeit des Stadiasmus ergibt für die Insel Cos etwa die gleiche Richtung wie für Rhodos (s. oben), d. h. ungefähr 11^0 von West gegen Nord. Die moderne Karte zeigt von der Stadt Cos nach Delos etwa 18^0, die ptolemäische etwa 36^0[1]. Der Stadiasmus ist in diesem Punkte also ziemlich genau und Ptolemaeus überlegen.

Etwas allgemeiner gefaßt sind die folgenden Angaben:

484, 5 ff von Aphrodisias (porto Cavaliere) in Cilicien nach Cypern *πρὸς Ἀχαιῶν* (*τὴν Αὐλιῶνα* Hs.) *ἀκτὴν, κατὰ πρύμναν ἔχοντι* (*ἔχουσα πρὸς* Hs.) *τὰ μέρη τῆς ἄρκτου. Ἀχαιῶν*, das Müller nach Ptolemaeus 5, 13, 4 herstellt, ist sehr fraglich; ich möchte den Zusammenhang des Überlieferten mit dem *Κιλίκιος αὐλών* (Ptol. a. a. O.) nicht mit derselben Sicherheit in Abrede stellen, wie er es tut. Vielleicht ist also die ganze Länge des Aulon hier gemeint. Aber auch für die Richtung Aphrodisias — *Ἀχαιῶν ἀκτή* paßt der weite Ausdruck des Stadiasmus; ersteres liegt bei Ptolemaeus (5, 7, 3) unter 66^0, letzteres (a. a. O.) unter $66^0\ 40'$[2].

481, 5 ff vom Pyramosfluß (alte Mündung des Dschihan bei Karatasch Burun) nach Soloi (Mesetlü Su) in Cilicien *ἐπὶ τὰ πρὸς*

1) 5, 2, 19 und 3, 14, 24.

2) Das überlieferte *πρὸς* könnte vielleicht auf *τὰ πρὸς ἑσπέραν μέρη* führen.

ἑσπέραν μέρη τῆς ἄρκτου νότῳ. Das kann, zumal νότῳ dabei steht, nur Nordnordwest, höchstens Nordwest bedeuten. Nach unseren Karten sind es nur etwa 16°, nach Ptolemaeus etwa 13° von West gegen Nord. Der Stadiasmus zieht hier also die Küste stark nach Norden zurück. Diese Eigentümlichkeit stimmt gut zu jener andern, oben hervorgehobenen, daß er Cypern noch erheblich weiter nach Norden verschiebt als Ptolemaeus. Die kleinasiatische Südküste biegt bei ihm, wie es scheint, in einem Bogen nach Norden aus, in welchem Cypern liegt[1].

479, 7 f[2] von Rhosos (Arsus) in Syrien nach Seretillis (bei der Mündung des Dschihan) in Cilicien ἐπὶ τὸν πόλον νότῳ (του πολου νοτου Hs.). Die wirkliche Richtung ist etwa 45° von Nord gegen West, nach Ptolemaeus[3] etwa 31°. Der Stadiasmus muß ziemlich genau die Nordrichtung meinen, denn sonst würde er wohl einen Ausdruck wie 481, 5 ff gebrauchen. Die bei Ptolemaeus vorhandene Abweichung in der Richtung gegen Norden findet sich also bei ihm verstärkt.

Noch größer ist die Differenz von Ptolemaeus: 479, 4 f von Myriandros (90 Stadien von Rhosos) in Syrien nach Aegaeae (Ajas) in Cilicien ἐπὶ τὸν πόλον νότῳ (τοῦ πολου νοτου Hs.), wo jener die Richtung von etwa 40° von Nord gegen West gibt[4], die der Wirklichkeit ungefähr entspricht.

Auffallend ist endlich wieder die Übereinstimmung mit Ptolemaeus in der letzten hierhergehörigen Angabe 473, 16 ff von Balanea (Banias) nach Laodicea (Latakia) in Syrien εὐθυδρομοῦντι λευκονότῳ ἐπὶ τὰ πρὸς ἡῶ τῆς ἄρκτου. Während die Küste tatsächlich nordnordwestlich gerichtet ist (etwa 23° von Nord nach West) und gerade bei Laodicea stark westlich vorspringt, legt Ptolemaeus Laodicea 10′ östlich von dem Meridian von Balanea, Paltos und Gabala[5], d. h. auch er nimmt, wie der Stadiasmus, eine nordnordöstliche Fahrt an.

Meine Ausführungen sind, glaube ich, ausreichend, um den Wert der leider nicht zahlreichen Richtungsangaben zu erweisen;

1) Müllers der heutigen Karte angepaßte Änderung ἀπηλιώτῃ νότου muß natürlich fallen.

2) Die verderbte und von Müller stark geänderte Stelle 481, 1 ff lasse ich beiseite.

3) 5, 14, 2 und 5, 7, 4. 4) a. a. O. 5) 5, 14, 2.

zugleich enthalten sie aber auch eine scharfe Kritik des Müllerschen textkritischen Verfahrens.

484, 8 ἐπὶ χωρίον auf Rasur

485, 1 *εὐώνυμα I vgl. 502, 1.
2 ἐχόν vgl. 484, 1.
4 *πισουργιῶν
10 und 11 *διονυσιοφάνους I. Der Name des sonst nicht vorkommenden Ortes wäre allerdings nicht richtig gebildet, aber vgl. διονυσιόδωρος CIGr 2079 und διονυσιοκλῆς im Marcianus des Athenaeus 3 p. 116 d (Kaibel cap. 84).

486, 3 κρομμ̊ *ἄκρα I
11 ζεφελίοις und 13 ἀπὸ τοῦ ζεφελίου I (letzteres). Der Ort hieß wahrscheinlich νεφέλιον, wie Müller (nach Ptol. 5, 8, 2 νεφελίς) herstellt. Z. 11 halte ich aber den Nominativ für unmöglich, denn was soll ἐπὶ θαλάσσης bedeuten? Es wäre gänzlich überflüssig, da es sich ja überhaupt nur um Seeplätze handelt. Den Schlüssel zur Erklärung gibt 487, 6 (s. unten). Ich schreibe danach auch hier den Genetiv νεφελίου.
13 *νησιαζούσης I, ist als Eigenname groß zu schreiben.

487, 4 *͵ᾱc = ͵ασ′ I. Die direkte Entfernung Selinus (Selindi) — Acamas (Hagios Epiphanios) beträgt allerdings, wie Müller richtig feststellt, nur etwa 700 Stadien (ψ′), aber, wenn man unter Berücksichtigung der Gewohnheit der Alten, möglichst lange in der Nähe des Landes zu bleiben und die Überfahrt möglichst zu verkürzen, von Selinus zum Vorgebirge Anemurion, hinüber zum Crommyon und die cyprische Küste entlang zum Acamas mißt, kommen etwa 1200 Stadien heraus. Auch Strabo 14 p. 682, der 1000 Stadien für diese Strecke rechnet, stützt unsere Überlieferung.
6 u. 7 ἐπὶ χωρίον λεγόμενον επι θαλάσσης λαέργου I. Ich ändere nur mit Strabo p. 669 und Ptol. 5, 5, 8 das γ des Namens in τ und übersetze: zu einem Orte, der heißt Küstenstation von Laertes. Laertes selbst lag nämlich nicht an der See, Strabo nennt es φρούριον ἐπὶ λόφου μαστοειδοῦς ὕφορμον ἔχον, und Ptolemaeus legt es ins Binnenland. Am Strand hatte es einen Vorort, und diesen meint der Stadiasmus. ἐπὶ θαλάσσης Λ. steht

für *τὰ ἐπὶ θαλάσσης Λ.* Ebenso scheint auch *Νεφέλιον* (486, 11) von seiner Schiffsstation (*τὰ ἐπὶ θαλάσσης Νεφελίου*) entfernt auf einer Höhe gelegen zu haben.

9 *άννησιν* der zweite Buchstabe ist ein *ν* oder ein *υ*. Der Ort wird sonst nicht genannt. Er ist die Küstenstation der höher gelegenen Stadt Hamaxia vgl. Strabo 14, p. 669 *Ἁμαξία, ἐπὶ βουνοῦ κατοικία τις ὕφορμον ἔχουσα, ὅπου κατάγεται ἡ ναυπηγήσιμος ὕλη.* Falls wir es nicht mit einem Eigennamen zu tun haben, könnte man vielleicht, wie Heinrich Schenkl mir vermutungsweise vorschlägt, *εὔνησιν* schreiben. *εὐναί* sind die aus Homer bekannten Ankersteine, *εὔνησις* wäre der Ankerplatz. Nach Steph. Byz. gab es eine Stadt *Εὐναί* in Carien und *Εὐναία* in Argos, nach Diodor 23,2 *τὰς καλουμένας Εὐνεῖς* bei Messana. Doch steht freilich von diesen Orten nicht fest, ob sie an der See lagen.

χωρίον] *χ̃*

488, 5 *κύβερναν* I 6 *κυβέρνης* I *ναοῦ* I

7 **μέλανον* vgl. oben S. 251.

11 *εἰς σίδην*] *εἰσίδην*

15 *͵ⲁ͂ⲥ = ͵*ασ'* I Von Side (Eski-Adalia) zum Acamasvorgebirge (Hagios Epiphanios) messe ich direkt etwa 1060 Stadien, wie Müller. Wenn die Fahrt aber zuerst noch ein Stück an der Küste blieb, etwa bis Coracesion, und dann erst nach Cypern hinüber lenkte, kommen etwa 1200 Stadien heraus. Die Zahl läßt sich also verteidigen.

489, 7 *ρουσκοποδα*

490, 6 *ὕπερ* 9 **φασίλιδος* vgl. oben S. 251.

491, 1 *ἐπί χώρας ποσιδαρισοῦντος* I(*ἐπὶ*) ganz deutlich

7 *μελανο* I *χελιδονῖ*

12 *οὐριώτα* I

14 *͵ⲁ͂ⲥ = ͵*ασ'* I Vom Vorgebirge Anemurion (Anamûr) zu den Chelidonischen Inseln (Khelidonia) messe ich direkt etwa 1170 Stadien. Damit sind Müllers Vermutungen zu dieser Stelle erledigt.

492, 2 *ἐπὶ ταμὸν* I

493, 2 *ἀπὸ σόμηναν* I vgl. oben S. 252 f. Die Stadt heißt also im Stadiasmus ἡ *Σόμηνα*. Wenn bei Steph. Byz. mit *Σίμηνα, πόλις Λυκίας, οὐδετέρως* ein und dieselbe gemeint ist, schwankt der Name zwischen Femininum und Neutrum, wofür es auch andere Beispiele gibt.

5 *μεγεστην* I (*μεγέστην*) und 6 *μεγέστης* I Die Insel wird sonst, bei Scylax, Strabo, Ptolemaeus, Plinius, *μεγίστη* genannt. Ob die Lesart des Stadiasmus trotzdem als eine vulgäre oder späte Nebenform gehalten werden kann, weiß ich nicht.

9 *πάταραν* I Die Stadt heißt 493, 11 und sonst überall, auch in den Notit. episc. und bei Georgius Cypr., *τὰ Πάταρα*.

13 *ἀπὸ ποταμοῦ* 15 *πυδνων*

494, 3 *καλαβαντιῶν* Der Ort, der nur hier vorkommt, hieß also ἡ *καλαβαντία* oder *αἱ καλαβαντίαι*.

3 *περδικιας* und 4 *περδικιων* Steph. Byz. *Περδίκια οὐδετέρως, χώρα καὶ λιμὴν Λυκίας*. Also *αἱ Περδικίαι* oder *τὰ Περδίκια*.

6 *ἐπὶ*] *εἰς* I

8, 9 und 11 *τελεμενσοῦ* I (nur 11 *τελμενσοῦ*) vgl. oben S. 250.

495, 1 *εἰς τὸν κοχλιαν* 6 *τῶν καυνίων*

11 *ἀπο πασάδαν* 12 *ἀπὸ καῦνον* vgl. oben S. 252 f.

13 *λευκοπαγον*

496, 7 *μαελὸν*, ε ist von erster Hand durch Rasur und Correctur aus *λ*(?) hergestellt

8 *του βυζαντιου* 9 auf dem Rand von erster Hand *περὶ τῆς ῥόδου*

10 *κάλωνα* bis auf den letzten Buchstaben in Rasur (erste Hand)

12 *βηρυτον* 13 *σιδῶνα* I

20 *οὐριωτᾶ ζυφυρω*

23 *εἰς*] *ἐπὶ* I

497, 4 *τιλον* 5 *καρπασου*

7 *κώ* 8 *χῖον* I

15 *νήσυρον* I vgl. oben S. 251. *ἀστυπαλαίαν* I

16 *κώ*

17 *καὶ τὴν ἀμουργὸν* etc. folgt gleich hinter *λέρον*, was bei Müller nicht deutlich ist. — In demselben Satze: **ἴον*
λάβε I **σκύλαιον* I

498, 2 *ἀλικαρνασὸν* der Spiritus nur ein Punkt
3 *ἀλικαρνασοῦ*
5 *κω* 6 *κώ*
8 *εἰς σάμον δια πόρου* I (*διὰ*). *διὰ πόρου* ist an dieser Stelle unverständlich. Von Cos nach Samos kann man 1000 Stadien nur dann rechnen, wenn man Calymnos, Leros, Patmos anläuft. Dagegen fehlt in der folgenden Zeile ein Ausdruck, der die in § 280 und 281 enthaltenen Fahrten allgemein charakterisiert und den Gegensatz zu 499, 3 *ἐὰν δὲ θέλῃς διὰ νήσων πλέειν* bildet. *διὰ πόρου* ist also falsch eingeschoben, stand vermutlich ursprünglich als Spitzmarke vor § 280, wohin es wieder zu versetzen ist, und bedeutet die direkte Fahrt durch das Meer im Gegensatz zu der von Insel zu Insel.
9 *κῶ*
10 *ουριωτᾶ*
ἀπηλιώτη I *στᾶ*
13ff (in Müllers Anmerkung) *καὶ κινάραν* (*τὴν* fehlt)
ν΄] **H = η΄* *μήκωὸ = μήκωνον*

Müllers Herrichtung von § 280 ist sehr gewaltsam. Er scheidet *καὶ Κίναραν — εὐωνύμως* hier aus und schiebt es in § 273 ein. Es ist aber an unserer Stelle sehr wohl am Platz, während bei Müller eine große Lücke zwischen Patmos und den Melantischen Klippen entsteht. Um einen Sinn herzustellen, muß nur anstatt des *καὶ* zwischen *Πάτμον* und *Κίναραν* eingesetzt werden: *ἐκ τῶν εὐωνύμων δὲ τὴν*. Zur Rechten bleibt Hypsirisma, Calydna, Leros, Patmos, zur Linken Cinara und Amorgos. Den folgenden Satz *καὶ πλεύσεις ἐπὶ τῆς Δονούσης σταδίους η΄ εὐωνύμως* fasse ich nicht als Angabe der Distanz Cos — Donusa, sonst müßte *η΄* etwa aus *ψ΄* 700 verderbt sein. Er gibt vielmehr die Richtung der Fahrt[1]: Du mußt auf Donusa halten 8 Stadien zur Linken. Der Schiffer fährt 8 Stadien von

1) Auch in § 273 erscheint Donusa als wichtiger Richtungspunkt der Segelfahrt.

der Insel entfernt, zwischen ihr und Naxos hindurch. Auf der weiteren Fahrt bleiben nach der Hs. die Melantischen Klippen zur Rechten, Mykonos und Tenos zur Linken, so kommt man nach Delos. Dabei ist die Nennung von Tenos überhaupt auffällig, die immer voraussetzt, daß im weiten Bogen um die Nord- und Westküste von Mykonos gefahren wird anstatt auf dem kürzesten Wege an der Südküste vorüber. Ferner muß *Τῆνον* mit dem Zusatz *ἐκ δεξιῶν* (Müller *ἐκ δεξιῶν ἔχων*) versehen werden. Es ist mir daher wahrscheinlich, daß die Worte *ἐκ τῶν εὐωνύμων καὶ τείνων* nichts anderes sind als die hinter *Πάτμον* ausgefallenen, die am Rande nachgetragen und endlich an falscher Stelle eingeschoben und leicht verderbt wurden. Nimmt man sie heraus, so ist alles in Ordnung: die Melantischen Klippen und Mykonos bleiben nun rechts.

16 *ἀττικῆς* 17 *τῆςτελέρου* = *τῆς τε Λέρου*

499, 2 *κύδνον* I 3 *πλεῖν*

4 **λέρνον* I vgl. oben S. 250.

4ff auch hier wird, wie im Vorhergehenden, regelmäßig *στά* geschrieben.

4 *C̄N = *σν'* Müllers Emendation steht also in der Hs. 250 St. sind etwa die Distanz von der Stadt Cos oder von der Nordküste der Insel, 350 oder 320 St. (498, 6 und 499, 15) von der Südküste nach Leros.

5 **λερνου* I *λέβιν* = *λέβινθον*

7 *κινάρων* I Da der Name sonst zwischen *Κίναρον* (Accus.: 499, 6; Athen. 2 p. 71c (Kaibel cap. 84) *Κίναρον καλουμένην νῆσον*; Plut. de exilio c. 8 *Κίναρον σκληράν*) und *Κίναρα* (498, 13, Mela 2, 111, Plin. 4, 69) schwankt, kann vielleicht auch die Pluralform gehalten werden.

9ff (in Müllers Anmerkung) die Worte *καὶ ὁ παράπλους* etc. folgen sogleich hinter Z. 8 *τὰ πέρατα στά πε'* (so auch I), und es kommt *ἀμουργίας* also hier nur einmal in der Hs. vor, nicht zweimal, wie Müller angibt. Das zweite Mal ist es seine Conjectur.

κορσίας στά πε̄ I Der stark verderbten Stelle wird durch die Berichtigung der Zahl nicht geholfen.

18 *ἀμαζῶνιον* I 19 *ἀμαζωνίον* I
20 *ἅψης* der Spiritus asper scheint sicher *ἀμαζωνιον* I
21 **δῆλον* vgl. oben S. 252 f.

500, 3 *επακρωτηριον* 5 **τῆς ἄκρας*
8 **ἐκ ρεγέας* **πεταλέας* I Sonst nur noch bei Strabo (*Πεταλία*) und Plinius (Petaliae) genannt. Da so wenige Zeugnisse vorliegen, ist das ε zu halten.
9 *ἐπανίημι* I und *ἔκδηλα* I stehen auch in der Hs.
12 **μίνωαν* I vgl. Steph. Byz. s. v. *ἀμοργός*.
22 *δονουσαν*
24 **τοὺς μελανθίους σκοπέλους*
28 *κατέλῖ*

501, 1 **ἀπὸ πάνορμον* vgl. oben S. 252 f.
3 *βαρβυλῖ* 4 **ἰασοῦ* I vgl. Z. 6
6 **ἐπι τ᾽ ἀκρίταν* = *ἐπὶ τὸν ἀκρίταν* (*τὴν* ist *τ'*). *ἀκρίταν* identificiert Müller mit der von Agathemerus genannten Insel Acrite (Arki), und da diese vom Vorgebirge Posidium 240 St. entfernt sei, setzt er *ἀπὸ Ποσειδίου* anstatt *ἀπὸ Ἰασοῦ* in den Text. Aber bei Agathemerus (§ 18, Müller vol. II p. 479)[1] heißt die Insel *Ἀρκῖτις* (*ἀρκίτιν* Hss.), und diese Form wird durch den heutigen Namen geschützt (Müller). Ferner sind vom Posidium (Kap Monodendri) nach Arki nur etwa 200 St. Weiter muß Müller, um seine gewaltsame Änderung überhaupt zu halten, annehmen, daß die Zeile nachträglich eingeschoben worden ist und das, was zusammenhängend über Iasos gesagt war, zersprengt hat. Nun kommt endlich noch hinzu, daß *ἀκρίταν* als Masculinum in der Hs. steht. Die Gleichsetzung mit der Insel ist daher aufzugeben. Was *ὁ Ἀκρίτας* („Hohenfels") ist, läßt sich daraus erschließen, daß das südlichste Vorgebirge in Messenien (Kap Gallo) diesen Namen führt[2] und noch ein Kap in

1) Müller zu unserer Stadiasmusstelle: Acrite insula apud Agathemerum I, 14 a Patmo distans dicitur stadia 100; aber Agath. mißt nicht von Patmos, sondern von den Corsiae 100 St. nach A. Der Irrtum Müllers ist mit 'dem falschen Paragraphen in Pape-Benselers Lexikon und Pauly-Wissowas Realencykl. (G. Hirschfeld) übergegangen!

2) Ptol. 3, 14, 31 *Ἀκρίτας ἄκρα*, Strabo 8, 359 *ὁ Ἀκρίτας*, Pausan. IV 34, 12 *πρὸς τὸν Ἀκρίταν καλούμενον*.

Bithynien südlich von Chalcedon[1]. Wie die Dorer den Namen aus dem Peloponnes in das Gebiet ihrer Colonie am Bosporus übertragen haben, so auch in ihre carischen Besitzungen. *Ἀκρίτας* muß also ein Vorgebirge der Halbinsel von Halicarnassos sein. Damit erhält die Stadiasmusstelle einen guten Sinn: erst wird die Nordseite der Bucht von Iasos gemessen, dann die Südseite. Bei direkter Fahrt reichen 240 St. von Iasos bis Myndos. Dort also oder etwas weiter nordöstlich suche ich den *Ἀκρίτας*. Ein Name für eins der Vorgebirge dieser Gegend ist meines Wissens sonst nicht überliefert.

8 **ὅθεν ἐστὶν* steht ganz deutlich da[2]

15 *σαμὶ = σαμον*

502. 1 *κυπρὶ = κυπρον* **εὐώνυμα* I

5 *νουμένιον* 7 *θλίβε δεξια*

12 *μαθουστα*

14 **καραίας* Der Ort wird sonst nirgends erwähnt, die handschriftliche Überlieferung ist also einzusetzen. Sie gibt nun aber auch ein topographisches Bild: *καραίας* sc. *ἄκρας* die kuppenartigen Höhen. Das Kap ist also von bergiger Beschaffenheit. Nach dem Text soll es 40 St. östlich vom Vorgebirge Curias (Capo di Gatta) liegen. Aber der Reihenfolge gemäß sollte man, wie Müller richtig sagt, anstatt Curias vielmehr Amathus erwarten, und ferner trifft man 40 St. von Curias einen flachen Strand mit Salinen. Auch Kap Kiti ou des Salines, 240 St. von Amathus, wo Müller Cargaeae ansetzt, ist nun ausgeschlossen, weil dort die Berge fehlen. Es ist also aller Wahrscheinlichkeit nach an der gebirgigen Küste östlich von Amathus (Palaeo Limisso) zu suchen. Ob sich gerade in der Distanz von 40 St. von dieser Stadt eine Stelle findet, die alle Bedingungen vereinigt, ein bergiges Kap mit Hafen und Trinkwasser, vermag ich nach meinen Hilfsmitteln nicht zu beurteilen. Lapie gleicht es mit Kap Pirachisia oder Pyrochizia 100 St. östlich von Amathus.

1) Ptol. 5, 1, 2 *Ἀκρίτας ἄκρα. Μένιππος ἐν περίπλῳ Βιθυνίας* bei Steph. Byz. s. v. *Χαλκηδών*: *ἀπὸ δὲ ταύτης* (Chalcedon) *ἕως τοῦ Ἀκρίτου στάδια ξ'*.

2) Millers Bemerkung zu der Stelle: «Nous n'avons pas les moyens typographiques pour reproduire la physionomie de ce passage du manuscrit», ist ebenso zu beurteilen wie jene zu 484, 4 (s. oben).

503, 1 *σαλαμῆνα* 3 *σαλαμῆνος*
7 **ἐπιχαρωπὸς* I
15 *ἔρημον* wie Gail herstellte
16 **χρομυακοῦ* I *μελαβρόν* I (bei Müller verdruckt) und
504, 1 **μελάβρου* Der Ort kommt nur im Stadiasmus vor und bleibt daher die Accentuierung unsicher.
**σώλους* wahrscheinlich *ω* und nicht o oder *α* (die Tinte ist zusammengelaufen) I und 3 **σώλων* I vgl. oben S. 250 f.
3 **χυρηναῖ* = *χυρηναιον* und
5 **χυρηνίου* vgl. oben S. 251.
13 *κουριακίου* das erste *o* hat die erste Hand nachträglich unter *υ* gesetzt
15 *ἀσκαλωνα*

505, 2 *ἀνέχων*
506, 1 **λέβηναν* I 3 *λεβῆνας* I
ἅλας vgl. 507, 1 *ἁλῶν*. Der Ort heißt hier also *ἅλες* oder *ἅλαι*. Im übrigen variiert seine Schreibung sehr. In der Apostelgeschichte wird er *Λάσαια* oder *Ἄλασσα* (lat. Thalassa) genannt. Weiteres bei Müller.

507, 6 *σουλήνας* der Acutus ist von erster Hand aus einem Circumflex corrigiert
7 *ψυχεα*

508, 3 **φοινίκης* I vgl. oben S. 251.
510, 3 **ἀπὸ κριοῦ μέτωπον* I vgl. oben S. 252 f.
5 *φαλανσαραν* 7 *ιουσαγουρα*
9 *σταδίων* ist hier ausgeschrieben
10 *ἀγορὰν*

511, 4 *ἐστι* (das erste) I
5 *μυρτῖλος* wie Miller richtig angibt. Die Vermutungen, die Müller an Iriartes falsche Lesung *μαρτῖλος* knüpft, sind damit hinfällig.
6 **ἁγνείου* Danach ist 511, 3 *ἁγνεῖον* herzustellen, was schon Müller vermutet hatte.
9 *κατάδενδῥ* = *κατάδενδρον*

512, 7 *πεζὴ* **ὁ τόπος μίνω* I

9 Die Zahl ist, wie mir scheint, *ρν′*, doch könnte man vielleicht *ρη′* lesen. Da aber die Zahlen des kretischen Periplus sämtlich auf 5 Stadien abgerundet sind, ist ersteres sicher, was auch mit der tatsächlichen Entfernung ungefähr stimmt.

513, 3 **ὑδραμὸν* Die Stadt wird nur noch von Steph. Byz. als *ὑδραμία* erwähnt.

5 *πεζῇ*

7 f *ἐντεῦθεν — ν′* steht in der Hs. I. Müller, der die Worte als zu § 346 gehörig ansieht, hat sie in eckige Klammern geschlossen, als ob sie eine seiner eigenen Ergänzungen wären.

514, 7 *εἰς σολοῦντος* I

11 **καμάραν* I 12 *κητιαν*

13 hinter *δὲ* ist eine Rasur, in der 2 oder 3 Buchstaben Platz haben.

16 *ἀμμώνιον* I Die Schreibung schwankt zwischen *σαμώνιον* und *σαμμώνιον* vgl. Müller zu 505, 1. Also ist hier letzteres herzustellen.

17 *κρ̄η*

Am Ende steht von der Hand des Laskaris der Custos * *ἀκρωτῆ* = *ἀκρωτήριον* I, der geschrieben wurde, als die Handschrift noch vollständiger war, und daher das letzte Wort des Textes sein muß. Man möchte darin den Anfang eines Zusatzes zu *Σαμμώνιον* sehen. Aber dieses Vorgebirge ist 505, 1 ff schon ausführlich beschrieben, und darauf wird hier zurückgedeutet. Der Anfang eines neuen Paragraphen kann es aber auch nicht sein[1]. Unter diesen Umständen halte ich es für wahrscheinlich, daß der mit *ἀκρωτήριον* beginnende Quaternio nicht unmittelbar an den letzterhaltenen anschloß, sondern von ihm durch eine Lücke getrennt war.

1) Folgen könnte entweder eine Summierung der ganzen Umfahrt von Kreta (wie bei Cypern) oder Überfahrten von Kreta nach anderen Ländern oder endlich eine neue Überschrift.

Indices.

I. Geographische Indices.

(Die Zahlen bezeichnen die Capitel, die eingeklammerten die Nummern der Listen im Text des Hipp. S. 26 ff; die S. 243 ff erwähnten geographischen Namen aus dem Stadiasmos sind nicht aufgenommen.)

A. Völker und Länder.

Ἀβραάμ, τὸ γένος τοῦ 174
Ἀδιαβηνοί 226
Ἀδριανή 84 (32)
Αἰγύπτιοι 95, 110, 132 (8), 135 (2), 200 (16)
Αἴγυπτος 133, 136, 138, 156, 188, 196, 239
Αἰθίοπες 94, 132 (1), 140, πρῶτοι 104, πρῶτοι καὶ δεύτεροι 200 (4)
Αἰθιοπία 136, 156, 196, 200 (26), 239, ἡ βλέπουσα κατ᾽ Ἰνδούς 139, ἑτέρα Αἰθιοπία 140
Αἶται 165
Αἰμηλίσιοι 215 (2)
Αἰολεῖς 208 (4)
Αἰολία 151 (24)
Αἰτωλία 84 (24)
Ἀκαρνανία 84 (28)
Ἀκονατινοί 80 (40), 200 (70)
Ἀλαζονεῖς 163
Ἀλαμοσινοί 184, 227
Ἀλβανία 84 (2)
Ἀλβανοί 80 (2), 200 (3), 229
Ἀμάζονες 80 (6)
Ἀμαζονίς 84 (3)
Ἀμαθούσιοι 129
Ἀμαξόβιοι 222 (1)
Ἀμορραῖοι 200 (36)
Ἀπουλούσιοι 215 (5)
Ἄραβες 178, 205, 226, 227, οἱ πρῶτοι καλούμενοι 190 (14), δεύτεροι 190 (16), πρῶτοι καὶ δεύτεροι 200 (—), οἱ Εὐδαίμονες 205
Ἀραβία 235 (9), ἡ ἀρχαία 194 (8), ἡ Εὐδαίμων 194 (11), 205
Ἀράδιοι 126
Ἀρειανοί 180, 190 (5)
Ἄρκαδες 208 (2)
Ἀρμενία μικρὰ καὶ μεγάλη 84 (4)
Ἀρμένιοι 68, 80 (5), 82 (6), 200 (54), 232
Ἀσία 88 (12), 240
Ἀσιανοί 200 (67), 209 (4)
Ἄσπορες s. Καλλαικοί
Ἀσσυρία 194 (6)
Ἀσσύριοι 161, 190 (6), 192 (6), 200 (2)
Ἀττική 84 (25)
Αὐγαλαῖοι 132 (25)
Αὐτρίγονοι 219 (3)
Ἄφροι 97, 200 (18), 216
Ἀχαία 84 (26) s. Ἰνδική
Ἀχαῖοι s. Ἕλληνες
Βαβυλωνία 50, 90, 194 (4)
Βαιτικοί 219 (2)
Βάκτρα 47, 188, 195
Βακτριανή 194 (2)
Βακτριανοί 177
Βάρδουλοι 221 (2)
Βάσαντες 80 (42)
Βάσκωνες 219 (4)
Βασταρνίς 84 (15)
Βασταρνοί 80 (22)
Βελσικοί 220 (2)
Βέρδηλοι 221 (4)
Βεσσοί 200 (48)
Βηρανοί 232
Βιβρανοί 200 (58)
Βιθυνία 151 (25)
Βιθυνοί 132 (18), 209 (2)
Βοιωτία 84 (23), 235 (6)
Βοιωτοί 208 (3), 213
Βοσπορανοί 200 (65), 232
Βοσπορινή 84 (10)
Βρεταννοί 80 (47), 200 (7)

Γαίτουλοι 200 (17)
Γαλάται 58, 200 (9)
Γαλατία 84 (7)
Γαλλία 84 (33), 235 (10)
Γάλλιοι οἱ καὶ Κελτο 80 (35)
Γάλλοι 80 (39), οἱ καὶ

Κελταῖοι 200 (66), *οἱ καὶ Ναρβονδήσιοι* 220
Γεράμαντες s. *Ταράμαντες*
Γαργανοί 80 (3)
Γασφηνοί 168
Γεργεσαῖοι 200 (37)
Γερμανοί 190 (11), 200 (53), 221
Γυμνοσοφισταί 186, 190 (17)

Δάρδανοι 200 (50)
Δαυνεῖς 80 (29)
Δελμάται 200 (59)
Δελματία 84 (19)
Δενναγηνοί 80 (9)
Δέρρης 84 (12)

Ἑβραῖοι 172, *οἱ καὶ Ἰουδαῖοι* 190 (1), 192 (1), 200 (1)
Ἔθνοι 220 (4)
Εἰρήνη 204
Ἑλλανικοί 132 (7)
Ἑλλάς 75, 78
Ἕλληνες 60, 80 (25), 82 (4), 208, 211, *οἱ καὶ Ἀχαῖοι* 200 (38)
Ἐλυμαῖοι 160, 190 (12)
Ἐλυμαΐς 194 (9)
Ἑρμαῖοι 185
Ἑρμόνδουλοι 221 (5)
Ἕρραῖοι 80 (4)
Ἐρυθρά 141
Εὐαῖοι 200 (34)
Εὐδαίμων s. *Ἄραβες*, *Ἀραβία*
Εὐρώπη 240

Ἠπειρῶτης 84 (29)

Θεσσαλία 84 (21)
Θεσσαλοί 61, 200 (40)
Θηβαΐς 142 vgl. 200 (16)
Θουσκηνή 84 (34)
Θρᾷκες 63, 80 (21), 200 (44)
Θρᾴκη 84 (17)

Ἰάπυγες 80 (30)
Ἴβηρες 71, 80 (38), 82 (1), 200 (56), 232
Ἰβηρία 84 (40)
Ἰδουμαῖοι 200 (41)
Ἰεβουσσαῖοι 200 (39)
Ἰλλυρικοί 80 (41)
Ἰλλυρίς 84 (30)
Ἰλλύριοι 62, 80 (23)
Ἰνδική 47, 194 (10), 195, *I. Ἀχαΐα* 84 (9)
Ἰνδοί 139, 176, 190 (8), 192 (5), *πρῶτοι καὶ δεύτεροι* 200 (12), s. *Αἰθιοπία*
Ἰσακηνοί 132 (5)
Ἰσαυροί 200 (68)
Ἴστροι 80 (27)
Ἰταλία 84 (37), 235 (10)
Ἰουδαῖοι s. *Ἑβραῖοι*
Ἰχθυοφάγοι 132 (6), 207
Ἴωνες 60, 208 (1), 213
Ἰωνία s. Inseln

Καζηνοί 80 (8)
Καισαρηνσεῖς 218 (3)
Καλαβροί 80 (31), 215 (6)
Καλλαικοί 219 (5)
Καμηλία 151 (19)
Καμπανοί 215 (4)
Καππάδοκες 57, 80 (10), 200 (52), 232
Καππαδοκία 84 (5), 235 (3)
Κάρες 132 (12), 209 (5)
Καρία 151 (21)
Καρμήλιοι 179
Κάσπιοι 200 (35)
Κεδρούσιοι 182, 190 (15)
Κελταῖοι s. *Γάλλοι*
Κελτίβηρες 80 (37)
Κελτίονες 200 (25)
Κελτίς 84 (38)
Κελτοί 58, 80 (35) s. *Γάλλιοι*
Κιλικία 151 (13), 191, 235 (3)
Κίλικες 117, 132 (26), *οἱ καὶ Ταρσεῖς* 200 (49)
Κιναιδοκοίπῖται 207
Κιτιαῖοι s. *Ῥωμαῖοι*
Κιτιεῖς 73, 74
Κνίθοι 216 (2)
Κοιλησυρία 194 (12), 204
Κολχίς 84 (8)
Κόλχοι 167, 200 (61), 232
Κομμαγινή 194 (13)
Κόννιοι 80 (46)
Κορδυλία 194 (5)
Κορκυρίνη 143
Κοσσαῖοι 190 (13)
Κονᾶδροι 221 (3)
Κρῆτες 132 (28)
Κύπριοι 73
Κυρηναῖοι 209 (8)
Κυρτανοί 80 (43)
Κωλοί 80 (7)

Λάκωνες 208 (5)
Λατῖνοι οἱ καὶ Ῥωμαῖοι 80 (33), *οἷς χρῶνται Ῥ.* 82 (2), s. *Ῥωμαῖοι*
Λίβυες 113, 132 (10), *πρῶτοι καὶ δεύτεροι* 200 (20)
Λιβύη 143, 235 (4), *Λ. ἑτέρα* 146
Λίγυρες 80 (26), 200 (64)
Λουγδουνοί 220 (1)
Λουκανοί 215 (7)
Λυγδονία s. *Μυγδονία*
Λυγιστινοί 80 (36)
Λυδία 151 (22)
Λύδιοι 111, 167 (?)
Λυκάονες 200 (69)
Λυκία 151 (20)
Λύκιοι 115, 132 (20), 209 (6)

Λυσιτανία 84 (35)
Λυσιτάνιοι 80 (44), 219 (1)
Λυχνίτις ἡ 84 (31)
Λωκρίς 84 (22)

Μαγαρδοί 190 (9)
Μαγάρται 132 (29)
Μάγοι 200 (33)
Μαδιὰμ μικρά 231
Μαδιηναῖοι 207, *πρῶτοι* 200 (15), *δεύτεροι* 200 (19), *οἱ μείζονες* 230
Μάζικες 200 (21)
Μαιῶται 80 (18)
Μαιῶτις 84 (11)
Μάκαι 145
Μακάριοι 132 (31)
Μακεδόνες 64, 80 (24), 200 (42)
Μακεδονία 84 (18), 235 (12)
Μάκονες 132 (17)
Μακουακοί 200 (14)
Μαριανδηνοί 80 (12), 132 (21)
Μαρκόμανοι 221 (1)
Μαρμαρίδες 132 (11)
Μαρμαρίς 144
Μασσυρίς 148
Μαυριτανία 149
Μαῦροι 200 (13), 218
Μαυρούσιοι 132 (27)
Μεσαλία 84 (36)
Μεσοποταμία 194 (7)
Μεσοποταμῖται 206
Μηδία 49, 50, 79, 83, 84 (1), 90, 197
Μῆδοι 59, 80 (1), 82 (5), 190 (3), 192 (3), 200 (8), 204
Μολχίς 84 (20)
Μοσσυνοί 132 (23)
Μοσσουλαμοί 218 (1)
Μοσσύνοικοι 80 (15)
Μοσυνοί 132 (15), 169
Μυγδονία 151 (17)
Μυσία 151 (16)
Μυσοί 132 (14), 200 (46)

Ναρβονδήσιοι s. *Γάλλοι*
Νασαμόνες 145, 216 (5)
Νασαμωνίδες 132 (32)
Νεβληνοί 216 (1)
Νομάδες 132 (19)
Νούμιδες 132 (30), 216 (3)
Νωρικοί 200 (57)

Ὀππικοί 80 (32)
Ὀρθωσιασταί 125
Οὐακκαῖοι 80 (45)
Οὐεννοί 80 (28)

Παίονες 190 (4) s. *Παννόνιοι*
Παμφυλία 151 (14)
Παμφύλιοι 112
Πάμφυλοι 132 (22), 135 (3), 209 (7)
Παννόνιοι οἱ καὶ Παίονες 200 (55)
Πάρθοι 190 (10), 204
Παφλαγόνες 80 (11), 200 (—)
Παφλαγονία 84 (2)
Πελοπόννησος 84 (27)
Πέρσαι 164, 190 (2), 192 (2), 200 (11), 204
Περσίς 47, 194 (1), 195
Πισίδες 200 (6)
Πισιδηνοί 132 (24)
Πισιδία 151 (15)
Ποντικοί 209 (1)

Ῥόδιοι 67
Ῥωμαῖοι οἱ καὶ Λατῖνοι 72, *Ῥ. οἱ καὶ Λ. καὶ Κιτιαῖοι* 200 (62), 215, s. *Λατῖνοι*

Σαῖοι 216 (4)
Σακκηνοί 228
Σαλαθιαῖοι 171
Σαλαμοσηνοί 200 (29)
Σαμαρεῖται 127
Σαμαρραῖοι 200 (43)
Σαμῖται (?) *οἱ πρὸς ἀνατολάς* 170 s. *Σαρμάται*
Σάνιγγες s. *Σαῦνοι*
Σαρακηνοί 200 (31)
Σαρμάται 66, 80 (16), 200 (51), 222 s. *Σαμῖται*
Σαρματίς 84 (13)
Σαῦνοι 200 (63), *οἱ λεγόμενοι Σάνιγγες* 233
Σαυρομάται 80 (17)
Σικανοί 220 (3)
Σικελοί 70
Σικηνοί 215 (3)
Σκύθαι 200 (60)
Σκύθες 80 (19), 232
Σκυθία 84 (16), 235 (2)
Σπανία ἡ μεγάλη 84 (41)
Σπανογαλία 84 (39)
Σπάνοι 82 (3), *οἱ καὶ Τυρρηνοί* 200 (10), *οἱ καὶ Τυρρηναῖοι, καλούμενοι Ταρακωννήσιοι* 219
Σποράδες 200 (24)
Συρία 136, 188, 196 s. *Κοιλησυρία*
Σύροι 200 (47)
Συρτίς 145

Ταβαρηνοί 80 (13)
Ταγηνοί 132 (4)
Ταϊηνοί 200 (27)
Ταινοί 226, 228
Ταρακωννήσιοι s. *Σπάνοι*
Ταράμαντες οἱ ἐξώτεροι 200 (22), *οἱ ἐσώτεροι* 200 (26)
Ταρσεῖς s. *Κίλικες*
Ταυριανή 84 (14)
Ταύριοι 80 (20)
Τανταμαῖοι 145

Τελμισός 235 (7)
Τιγγιτανοί 218 (2)
Τοῦσκοι 215 (1)
Τριπολῖται 124
Τρωγλοδῦται 96, 132 (2), 207
Τρωάς 151 (23)
Τρῶες 209 (3)
Τυρηνοί s. *Ἴβηρες*
Τυρρηναῖοι s. *Σπάνοι*
Τυρρήνιοι 77
Τυρρηνοί 80 (34) s. *Σπάνοι*
Ὑρκανία 194 (3)
Ὑρκάνιοι 181, 190 (7)
Φερεζαῖοι 128, 200 (32)
Φοίνικες 97, 116, 132 (9), 135 (1), 200 (45)
Φοινίκη 194 (14)
Φρύγες 135 (4)
Φρυγία 151 (18), *ἡ ἀρχαία* 151 (26)
Φρύγιοι 200 (—)
Φυγάδες 114, 132 (16)
Φωκίς 235 (5)
Χαλδαῖοι 162, 192 (4), 200 (5), 206
Χάλυβες 80 (14)
Χαναναῖοι 118, 200 (28)
Χετταῖοι 200 (30)
Ψυλλῖται 132 (13)

B. Inseln.

Ἄνδρος 210 (1)
Ἀστυπάλια 153 (15)
Βρεττανικοὶ νῆσοι 86
Γαλάτη 153 (9), 217 (5)
Γαῦλος 153 (3)
Γαυλορίδη 153 (12)
Γίρβα 217 (3)
Γορσύνη 153 (10)
Δῆλος 210 (7)
Εὔβοια 88 (2), 212 (1), 213, 235 (8)
Θάσος 212 (9)
Θῆρα 153 (13)
Ἴασος 153 (20)
Ἰθάκη 88 (9)
Ἴμβρος 153 (19)
Ἰωνία 88 (12)
Καίως 210 (5)
Καρίαθος 153 (14)
Κέρκινα 153 (5), 217 (4)
Κέρκυρα 88 (10)
Κεφαληνία 88 (8)
Κέως s. *Καίως*
Κνίδος 153 (23)
Κόρσικα 217 (2)
Κόρσυλα 153 (1)
Κοῦρος 210 (6)
Κρήτη 153 (11), 212 (2)
Κυθήρα 88 (6)
Κυκλάδες 88 (11), *ιβ* 209 (9)
Κύπρος 153 (26), 212 (4)
Κύρνος 210 (10)
Κῶος 153 (22), 212 (5)
Λαπάδουσα 153 (2)
Λέσβος 88 (5), 153 (17), 212 (11)
Λήμνος 212 (10)
Μαραθών 210 (11)
Μεγίστη 153 (25)
Μελίτη 153 (4)
Μηνίς 153 (6)
Νάξος 210 (4)
Νήρεα 210 (9)
Νίσυρος 153 (24)
Ῥηναῖα s. *Νήρεα*
Ῥόδος 88 (3), 212 (7)
Σαμοθράκη 212 (12)
Σάμος 153 (21), 212 (6) s. Städte
Σαρδανία 217 (1)
Σαρδανίς 153 (8)
Σικελία 88 (1), 212 (3)
Σίφνος 210 (8)
Σποράδες ιβ 211
Ταυριανίς 153 (7)
Τένεδος 153 (18)
Τῆνος 210 (2)
Τήω 210 (3)
Χῖος 88 (4), 153 (16), 212 (8), 235 (11), s. Städte.

C. Flüsse, Seen und Meere.

Ἀδριακὸν πέλαγος 84 (32)
Αἰσωπός 237 (11)
Ἅλυς 237 (10)
Ἀλφειός 237 (16)
Ἄξιος 237 (20)
Ἀρσινόη s. Städte
Ἀχελῷος 237 (25)
Βαῖος 237 (39)
Βαίτης 237 (36)
Βορυσθένης 237 (15)
Γηών 51, 140, 156, 239 s. *Νεῖλος*
Ἔβρων 237 (23)
Ἐρασῖνος 237 (13)
Ἐρυθρὰ θάλασσα 188, 231
Ἐρύμανθος 237 (9)
Ἑσπερινὴ θάλασσα 156
Εὔηνος 237 (27)
Εὐρώτας 237 (18)
Εὐφράτης 52, 237 (4), 239
Ἠριδανός 237 (38)

Θερμώδων 237 (12)
Θούβηρος, ὁ νῦν καλούμενος Τιβέρης 237 (40)

Ἰνδός, ὁ καλούμενος Φισών 237 (1)
Ἰορδάνης 237 (5), 239
Ἴσμηνός 237 (8)
Ἴστρος 237 (34)

Κάυστρος 237 (29)
Κιφησός 237 (6)

Μέγας ποταμός 235 (4)
Μυρταῖον πέλαγος 209
Νεῖλος 51, 140, 156, *ὁ καλούμενος Γηών* 237 (2), 239
Νεκρὰ θάλασσα 239

Ὀρέντης 237 (22)

Παρθένιος 237 (33)
Πινειός 237 (26)
Πόντος 233, 240
Ποταμίς s. *Τάναις*
Πρασία θάλασσα 239
Πύραμος 237 (21)

Ῥεῖος 237 (14)
Ῥῆνος 237 (35)
Ῥόδανος 237 (37)

Σαγγάριος 237 (24)
Σιμόεις 237 (30)
Σκάμανδρος 237 (31)
Σπερχιός 237 (28)
Στρυμών 237 (32)
Σύρτις μικρά 146

Τάναις 83, 237 (7)
Ταῦρος 237 (17)
Τιβέρης s. *Θούβηρος*
Τίγρις 50, 90, 237 (3), 239

Ὕσσου λιμήν 233

Φάσις 233
Φισών 52, 239 s. *Ἰνδός*

Ὠκεανὸς ἑσπέριος 79
» *νοτιαῖος* 133

D. Berge, Vorgebirge und Pässe.

Ἄτλας 235 (4)
Ἑλικών 235 (7)
Ἡρακλεῖαι στῆλαι 149, *Ἡρακλεωτικαὶ στ.* 240
Ἱερόν 240
Κάσπιαι πύλαι 229
Καύκασος 235 (2)
Κιθαιρών 235 (6)
Λίβανος 235 (1)
Λυκάβαντος 235 (10)
Μαστουσία 83
Μίμας s. *Πίνιον*
Ναυσαῖον 235 (9)

Ὄλυμπος 235 (12)
Παρθένιον 235 (8)
Παρνασός 235 (5)
Πίνιον 235 (11)
Σινᾶ s. *Ναυσαῖον*
Ταῦρος 235 (3)

E. Städte und Städtebewohner.

Ἀθῆναι 75
Ἀλεξανδρεία ἡ Φαρίτις 240
Ἀμισὸς ἐλευθέρα 214 (16)
Ἀρσινόη Ἰνδική 188
Ἀψάρου παρεμβολή 233

Βηρυτός 235 (1)
Βύβλος 235 (1)
Βυζάντιον 214 (13)

Γάδειρα 48, 49, 83, 130, 136, 149, 196, 197, 240

Διοσκουρίς 240

Ἐρυθραί 214 (5)
Ἔφεσος 214 (10)

Ἡλιούπολις ἡ ἔσω 191

Θῆβαι 76
Θηβαῖοι 200 (16)

Ἴασος s. Inseln
Ἴλιον 83
Ἰωνίδες πόλεις ις 213

Κλαζόμεναι 214 (1)
Κνίδος s. Inseln
Κολοφών 214 (8)

Λέπτις 146

Μαραθών s. Inseln
Μιτυλήνη 214 (2)

Πέρινθος 214 (12)
Πόντος 214 (15)
Πριήνη 214 (4)

Ῥινοκόρουρα 47, 48, 130, 136, 188, 191, 195, 196

Σαΐται 75
Σάμος 214 (6) s. Inseln
Σεβαστόπολις 233
Σιδώνιοι 76
Σμύρνα 214 (11)

Ταρσεῖς 200 (49)
Τέως 214 (7)
Τραπεζούς 234

Φωκαία 214 (3)

Χαλκηδόνιοι 77
Χαλκηδών 214 (14), 240
Χῖος 214 (9) s. Inseln

II. Biblische Namen.

(Ausgenommen: Noe, Sem, Cham und Japheth.)

Ἀβιμελὰ 181
Ἀβραάμ 174
Ἀδάμ 23, 24, 35, 42, 43
Ἀηδὴλ 180
Ἀματθῆ 129
Ἀμορραῖος 121
Ἀνσενναῖος 125
Ἀράδιος 126
Ἀράμ I 165, 166
Ἀράμ II 178
Ἀρουκαῖος 124
Ἀρφαξάδ 37, 38, 162, 170
Ἀσούρ 161
Ἀσχανάθ 66

Γαθέρ 168
Γάμερ 57, 65
Γεβάλ 183
Γεργεσσαῖος 122

Δεκλάμ 182

Ἔβερ 40, 41, 172, 173
Ἑβραῖοι 14 s. Index A
Ἐλάμ 160
Ἐλισσά 70
Ἐλμωδάδ 176
Ἐνώς 25, 26
Ἐνώχ 29, 30
Ἐρισφάν 67
Εὐαῖος 123
Εὐεαί 186
Εὐηλάτ 100

Θαρσεῖς 71
Θήρας 63
Θωβὲλ 61
Θωργαμά 68

Ἰάρεδ 28, 29
Ἰδονράμ 179
Ἰεκτάν 175, 176, 199
Ἰουδάδ 107
Ἰουδαία φυλή 7
Ἰονήρ 185
Ἰσραήλ (σπέρμα) 20
Ἰωθώρ 231
Ἰωύαν 60, 69

Καϊνάν I 26, 27
Καϊνάν II 38, 39, 170, 171
Καφθοριείμ 117
Κίτιοι 72

Λαβιείμ 113
Λάμεχ 31, 32
Λούδ 163
Λυδιείμ 111

Μαγώγ 58
Μαδάι 59
Μαθουσάλα 30, 31
Μαλελεήλ 27, 28
Μεστραείμ 95, 110, 111
Μοσόχ I 62
Μοσόχ II 169
Μωϋσῆς 8, 230, 231

Νεβρώδ 54, 108, 109
Νεφθαλείμ 114

Πάσχα 8
Πατροσονιείμ 115

Ῥαγουήλ 231
Ῥεγμά 102, 105

Σαβά 99
Σαβάτ 184
Σάβατον 106
Σάλα 39, 40
Σαλαθιήλ 171, 172
Σαλέφ 177
Σαμαρεία 15
Σαμορραῖος 127
Σεβακαθάθ 101
Σεκαθά 103
Σήθ 24, 25
Σιδών 119

Τενιείμ 112

Φάλεγ 41, 174, 176, 199
Φερεζαῖος 128
Φούδ I 96
Φούδ II 164
Φυλιστιείμ 116

Χαναάν 97, 118, 119
Χαταίν 64
Χετταῖος 120
Χούς 54, 94, 98, 105, 109
Χριστός 20

Ὡσκαιούλ 167

III. Antike Namen.

Ἀγήνωρ 76
Ἀλέξανδρος 17
Αὔγουστος 18

Ἴφιτος 10
Κάδμος 76
Κῦρος 9

Μακεδόνες 17
Πέρσαι 9
Ῥωμαῖοι 18

IV. Namen- und Sachregister.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten der Abhandlung.)

Abulpharag s. Barhebraeus
Ära diokletianische, bei Annianos 171
Aethicus s. Ethicus
Africanus s. S. Iulius Afr.
Alexander s. Severus

Ananias Schirakatzi 3 Anm. 1
Andreas, 3 Anm. 1, 134, 223, Taf. V
Annianos 154, 170 ff, Taf. V; Ostercyklus d. A. 171, 172; A. benutzt Africanus 171, Hippolytos 171, das Buch der Jubiläen 224 Anm. 1, 234; wird citiert: in der Osterchronik 191 Anm. 2, bei Mar-Michael 223 u. Anm. 1 und bei Barhebraeus 226. A. Quelle des Barb. 171, d. Osterchronik 26, 190 Anm. 2, des Synk. 26, 224 Anm. 1, des Oros. und anderer Chroniken 174, 175, 232, gemeins. Quelle d. Synk. und Barh. 227. Spätere Bearbeitung d. A. 171
Anonymus, vor Malalas 194 Anm. 2, 196 ff, 199 Anm., 208, 220; Bezeichnung für Matr. 121: 4, 5; Bezeichnung für d. Barbarus 166 Anm. 1; Anonymus Ravennas 234; s. auch Osterchronik, Papyrus Goleniščev
Arnobius d. Jüngere 23, 47 Anm., 169 Anm.

Barbarus 1, 3, 22, 38 ff, 133, 137, 155, 160, 166 Anm., 169 ff, 190, 199 Anm., 213 ff, 229, 235, Taf. V; Georg. Amb., Victor Turon. angebliche Verf. 155, Abfassungszeit 170; benutzt eine alex. Chronik (Annianos?) 19, 23, 25, 142 ff, 147 ff, 172; dieselbe wie der Osterchronist 180, 181, 182 Anm., 188, 189, neben Hipp. liegt beim Barb. noch eine zweite Quelle vor 38 Anm., 42 Anm., 134, 148 ff; benutzt eine ravennat. Fastenchronik 148, 170, 171; die Kaiserliste d. B. 148, 170
Barhebraeus 212 Anm. 1, 213 Anm. 1, 223, 226 ff, Taf. V
Berossos 152 Anm. 2
Buch Henoch 223
Buch der Jubiläen 151 Anm. 2, 165, 195 Anm. 1, 212 Anm. 1, 224 Anm. 1, 232, 233 Anm. 1, 234, Taf. V
Chronicon Alexandrinum, Bezeichnung für den Barbarus 26 ff
Chronicon Anonymi Bezeichnung für Matr. 121: 4, 5
Chronik von 334 (lib. gen. II) 23, 24, 134, 142 Anm., 144, 156, 169, Taf. V
Chroniken alexandrinische, die von Hipp. abhängen, 172, 174, 183, 210, 220, 227, 233 Anm. 1; aus der Zeit vor 412 n. Chr. 210, 211, 215, 232, 233, 234; aus der Zeit nach 412 n. Chr. s. Annianos, Barbarus, Panodoros, Pap. Goleniščev, (Vorlage der) Osterchronik, (des) Synkellos, (des) Eutychios
Chronicon paschale s. Osterchronik
Chronograph a. d. 10. Jahre d. Antoninus 144
Chronograph v. 354: 22, 25, 142 Anm., 144 u. Anm. 2, 154, 157, Taf. V
Chronographen bei Epiphanios citiert s. Epiph.
Χρονογραφεῖον σύντομον 142 Anm. 1, 174, 232, Taf. V
Χρονογραφία σύντομος s. Nikephoros
Χρονογραφικὸν σύντομον s. Nikephoros
Clemens v. Alexandrien 152, 209, 235 Anm. 1, 242
Codices s. auch das Verzeichnis der Sigla und lib. gen. I
  Berolinensis d. lib. gen. I: 25, 33, 157
  Cavensis d. lib. gen. I: 25
  Fuxensis d. Hieronymus 174, 232, Taf. V
  Londiniensis d. lib. gen. I: 25
  Matritensis Graec. No. 22: 6
  Matritensis Graec. No. 71: 4, 8, 13 ff, 15 Anm. 2
  Matritensis Graec. No. 72: 6
  Matritensis Graec. No. 84: 17 ff, 29 Anm., 121 ff
  Matritensis Graec. No. 85: 6

Codices
Matritensis Graec. No. 120: 3 Anm. 1
Matritensis Graec. No. 121: 1, 3 ff, 26 ff, Rest einer umfangreicheren Hs. 12 ff, Eintragungen des K. Laskaris im Matr. 121: 6, 11, 13, 14, 16, andere Zusätze 128 Anm., Ankauf in Messina 14, 15, Datierung 4
Matritensis Lat. A 16. d. lib. gen. I: 19, 25
Oxoniensis d. Malalas 194 Anm. 2, 196 ff
Parisinus Graec. No. 854: 48 Anm. 175, 195, Taf. V
Parisinus Graec. No. 1711: 195
Parisinus Graec. No. 1712: 183 Anm., 220 ff, Taf. V
Parisinus Graec. No. 2600: 175, 232, Taf. V
Parisinus Graec. suppl. No. 682: 161 Anm. 1, 212, 215 ff, 220
Parisinus Lat. 4871: 87 Anm.
Parisinus Lat. 4884: 22, 170
Parisinus d. Fredegar 25
Parisinus d. lib. gen. 1: 25
Philippsianus d. lib. gen. I: 25
Regius s. Fuxensis des Hieron.
Romanus d. Iliasscholien 4, 8, 13 Anm. 1, 14, 15 Anm. 2
Sangallensis d. lib. gen. I: 25
Vaticanus No. 1941: 20, 82 Anm., 114 Anm., 175, 185, 187 Anm. 1
Vindobonensis d. lib. gen. II: 25
Vindobonensis phil. No. 171: 17 ff, 29 Anm., 121 ff
Vindobonensis theol. No. 153: 135 ff
Compendium chronologicum als Bezeichnung für Matr. 121: 5
Computus des Nikephoros 16, Taf. II; im Vind. theol. No. 153: 135, 136

David, Übersetzer d. Mar-Michael 223 Anm.

Diamerismos 16 ff, 18, 19, 20, 21, 44 ff, 135, 162 ff, 239 ff, Taf. V; jüdisch-hellenist. Bearbeit. d. D. 49 Anm., 54 Anm., 68 Anm., 151 Anm. 2, 152, Anm. 2, 163, 164, s. Buch d. Jubil. Josephus, Kleodemus, Malchus; antiochenische Bearb. d. D. 194 Anm. 1, 212 ff, s. Eustathios, Johannes Antioch., Mar-Michael, Synkellos, Zwischenquelle

ἐκλογαὶ ἱστοριῶν 195, 208 Anm. 1, 232 Anm. 1
Eclogarius Casauboni 175, 232
ἐκλογὴ ἱστοριῶν 175, 203 Anm., 233, Taf. V
Epiphanios von Kypros 65 Anm., 151 Anm. 2, 154, 163 ff, 174 Anm., 196 Anm., 233 u. Anm. 1, 234, 241, Taf. V; *ἀγκυρωτός*, Abfassungszeit d. 163, 166, 177, 178, 184; *κατὰ αἱρ.*, Abfassungszeit von 163, 166, 177; Benutzung einer Chronik bei E. 165 ff; Benutzung d. E.: bei Eutychios nicht ben. 173 ff, aber im lib. gen. I: 57 Anm., 65 Anm., 166; in der Osterchronik 176 ff, 194 Anm. 1; in der kürzenden Zwischenquelle 196 Anm.
Ethicus Ister 233 Anm. 2
Euagrios, Kirchengesch. d. 222
Eusebios Pamph. 152, 154, 161 Anm., 165 Anm. 1, 171, 174, 175, 223, 227, 235, 237, 242
Eustathios v. Antiochien 209 ff, Taf. V; Quellen d. Eust. 209; benutzt eine ältere (vor Panodoros-Annianos entstandene) alexandrinische Chronik 210 ff, 223 Anm. 1, 231 Anm. 1, 233 Anm. 1, 234; eine antiochenische Chronik 212 ff, 231 Anm. 1; Josephus 209 ff
Eutychios v. Alexandrien 173 ff, Taf. V
Exodus von Hipp. citiert 118 Anm.
Exordium Taf. V

Fasten v. Ravenna s. Barbarus
Fredegar 23, 25, 31 Anm., 156, 157

Genesis von Hipp. citiert 54 Anm., 68 Anm., 184, s. Septuaginta
Genealogia als Bezeichnung f. Matr. 121: 5
Georgios Monachos (Hamartolos) 48 Anm., 194 Anm. 2, 195, 208, 220, Taf. V
Georgios d. Synkellos 2, 25, 26, 85 Anm., 128 Anm., 166 Anm. 1, 191, 212, 213 ff, 232, 233 Anm.; benutzt eine alex. Chronik 170 ff, 172, 181 Anm., 184 Anm., 211; Panodoros 191, Taf. V; eine antioch. Chronik 191 Anm. 3, 216 ff, 218, 219, 220, 227; sein Diamerismos besteht aus zwei Teilen 191, 195; citiert Hipp. 191 Anm. 2, Prokopios 194 Anm. 1
Gregorios Abulpharag s. Barhebraeus

Henoch s. Buch H.
Hilarianus 167
Hippolytos v. Rom. Verbannung u. Tod 144 ff; kirchliche Stellung 153, 154; Schriftenverzeichnis 140, 141, 142; Chronik im Matr. 121: 16, 20 ff, 26 ff, 132 ff; Inhaltsverzeichnis d. Chr. 27 Anm., 28 Anm., 31 Anm., 32 Anm., 129 Anm., 157 Anm. 2; Proömium d. Chr. 1 Anm. 1, 27 Anm., 32 Anm., 33 Anm., 34 Anm., 36 Anm., 149, 156, 169; Abfassungszeit d. Chr. 18, 25, 27, 134, 142, 143; Inhalt u. Umfang d. Chr. 26 ff, 147 ff, 239 ff; zweimalige Ausgabe d. Chr. 141 Anm. 2, 145, 147; Orosius, Origenes angebl. Verf. d. Chr. s. dort; Papstverzeichnis d. Chr. 32 Anm., 144 Anm. 2, 156; Beurteilung d. Chr. 150 ff, 236 ff, 241 ff; Hipp. benutzt in der Chr.: Africanus 143, 151 Anm. 1, einen älteren Diamerismos 54 Anm., 151, 165, 236, 239, den Stadiasmos 152, Ptolemäus 104 Anm., 189 ff, 240, Clemens v. Alex. 152. Armenische Übersetzung d. Chr. 3, 134, 183 Anm., 228 ff, Taf. V. Lateinische Übersetzungen s. lib. gen. I und II. Hipp. *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* 20 Anm. 1, 25, 152 Anm. 3. Abfassungszeit 145 ff. Die Chronik in *κ. πασ. αἱρ.* benutzt 31, 41 Anm., 42 Anm., 50 Anm., 122 Anm., 141, 145, 150 Anm. 1, 152 Anm., 158 ff, Josephus benutzt 161, exeget. Schriften benutzt 40 Anm., 49 Anm., 142 Anm., 153 Anm., 158, 161, antike Compendien benutzt 122 Anm., 150 Anm. 1, 241, Irenaeus benutzt 241; Hipp. *ἀπόδειξις χρόν. τοῦ Πάσχα* 141, 179 Anm. 2; Ostertafel d. H. 140, 143, 146. Benutzung d. Hippolytos s. Annianos, Barbarus, Eutychios, usw. Taf. V
Hyginus 238

Jacobus, Kindheitsevang. d. J. 155
Johannes Antiochenus 48 Anm., 212 ff, 215 ff, 227, 234, Taf. V
Johannes Malalas 195, 215 Anm. 1
Johannes s. Zonaras
Josephus Flavius 151 Anm. 2, 161 Anm., 203 Anm., benutzt von Eustathios 209, Hipp. 161, Symeon Logothetes und Theodosios 232 Anm. 1, 234, Taf. V
Iosepos *ὑπομν. βιβλ.* 136, 137, 152, 203 Anm., 234, 236 Anm. 1
Iriarte 3 Anm. 2, 4, 5, 6, 7, 9, 11 Anm. 2, 12, 15 ff, 20 Anm. 3, 44 Anm., 121 Anm., 125 Anm., 254 ff
Ischôk, Übersetzer d. Mar-Michael 222, 223 Anm., Taf. V
Jubiläen s. Buch d. J.
S. Julius Africanus, Chronik d. Afr. 45 Anm., 143, 149 Anm., 151 Anm., 152, 158, 159 Anm., 160, 163, 165, 170, 171, 191 Anm. 1, 199 Anm.,

209, 236, 237, Taf. V. *Κεστοί* d. Afr. 238
Justus v. Tiberias 209, 210

Kedrenos 48 Anm., 183 Anm., 220, 221 ff, Taf. V
Kleodemos 151 Anm. 2
Kosmas Indikopleustes 183 Anm. 1, 234, 235

Laskaris, Janus 8 Anm. 2, 15 Anm. 1, Johannes (?) 9 Anm. 2, Konstantinos 6; Hand d. K. L. 7, 14, 15 Anm. 1, Taf. I. Bibliothek d. K. L. 7 ff, 8 Anm. 2, 9 Anm. 2, 121 Anm.; Eintragungen d. K. L. in Matr. 121: 10 ff, 11 Anm. 2, 16, 51 Anm., 53 Anm., 64 Anm., 80 Anm., 98 Anm., 100 Anm., 108 Anm., 276
Laterculi Alexandrini 29 Anm., 109 Anm., 113 Anm., 122 Anm., 124 Anm., 152 Anm., 238
Leon Grammatikos 195, 197 ff
Liber genealogus a. 427: 23 ff; Hss. d. lib. geneal. 55 Anm., 167 ff; benutzt d. lib. gen. II 79, 168 ff, 234, Taf. V, die Onomastica sacra 51 Anm., 167 Anm. 2, vgl. 123 Anm., 234
Liber generationis I: 1, 2, 19, 20 Anm. 1, 21, 154, 157, 166 Anm., 229; Abfassungszeit 23, 167; Übersetzung d. Hipp. 3, 25 ff, 133 ff, 142 ff, 147, 150, 188 Anm. 2, 189 Anm. 1, Taf. V; benutzt Epiphan. 57 Anm., 65 Anm., 166, 167 Anm. 1; Berolinensis d. l. g. I s. Codices, Berol.; die Hss. GC des l. g. I. 25, 157 und Anm. auf S. 29, 31, 43, 51, 53, 57, 61, 65, 67, 73, 75, 82, 83, 90, 91, 97, 101, 111, 113; Redaction des lib. gen. I mittels d. Bibel s. Septuaginta
Liber generationis II: 1, 2, 3, 19, 20 Anm. 1, 21, 137, 142 Anm., 154, 157, 168; Abfassungszeit 22; Übersetzung d. Hipp. 3, 25 ff, 133 ff, 142 ff, 147, 150, Taf. V
Liberianus s. Hipp. Papstkatalog
Liste der 72 Völker, bei Hipp. 100, 136 ff; beim Osterchronisten 180 ff, s. Iosepos, Pseudo-Pollux

Malchus 151 Anm. 2
Manetho 152 Anm. 2
Mar-Michael v. Antiochien 212 Anm. 1, 222, 223 ff, 227, 233 Anm. 1, Taf. V
Miranda, Grafen von, 5, 7 Anm. 2, 9
Moses v. Khorni 3 Anm. 1, 227

Nikephoros, Patr. v. Konstantinopel; sein *χρονογρ. συντ.* 16, 17, 19 Anm. 1, 20, Taf. II

Origenes 19, 156, 242
Origo generis humani 167 Anm. 2
Orosius 37, 156, 174, 232, 233 Anm. 2, Taf. V
Osterchronik 2, 19, 25, 26, 48 Anm., 85 Anm., 112 Anm., 119 Anm., 120 Anm., 136, 166 Anm. 1, 213 ff, 220, 232, 233 Anm. 1, 234. Textgeschichte d. O.: Vaticanus d. O. s. Codices, Vat.; zwei angebl. Ausgaben 179 Anm. 1; Textverunstaltungen d. O. 175, 179 ff, 182, 184, 185, 186; Verfasser d. O. 175; citiert Hipp. 179 Anm. 2, Epiphanios 176, 177 Anm.; benutzt Epiph. 166, 176 ff, 196 Anm.; die pseudoclem. Homilien 178, 184, 234 Anm. 1; eine alex. Chronik 171, 172, 173, 180 ff, 182 Anm., 186, 188, 189, 193 Anm., 211, Taf. V; Annianos (?) 172, 190 Anm. 2; eine antioch. Chronik 212 Anm. 1; Redactor d. Osterchr. 179, 181, 185, 186, 187, 188, 190; illustr. Prophetenkat. d. O. 183 Anm. 1, 235 u. Anm. 1; Klimatentafel d. O. 104 Anm., 189 ff, 240

Panodoros 26, 154, 170 ff, 174, 232, Taf. V, s. Annianos
Papyrus s. Laterculi Alexandrini
Papyrus Goleniščev 1 Anm. 1, 22 Anm. 1, 80 Anm., 81 Anm., 139, 172, 173, 183 Anm. 1, 232, 235, Taf. V; benutzt Hipp. 173
Papyrus Oxyrrhynchos No. XII: 238
Pergamos v. Pamphylien 161 Anm. 1
Philosophumena s. Hippolytos *κατ. πασ. αἱρ.*
Pollux s. Pseudo-Pollux
Prokopios 194 Anm. 1, 221, 222, 234 Anm. 1
Pseudo-clement. Homilien 68 Anm., 234 Anm. 1, s. Osterchronik
Pseudo-Ethicus 233 Anm. 2
Pseudo-Hippolytos 2
Pseudo-Pollux 48 Anm., 137, 196, 208, 220, Taf. V; benutzt Josephus 203
Pseudo-Scymnos 36 Anm., 236 Anm. 1
Pseudo-Symeon (Paris 1712) 220 ff, Taf. V

Said-ibn-Batrik s. Eutychios
Samuel v. Ani, benutzt Epiph. 57 Anm., 167, 168 Anm., 183 Anm., 223, 227 ff, 234; einen armenischen Hipp. 228 ff
Septuaginta, Anm. auf S. 42, 43, 48, 49, 50, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 86, 88, 90, 92, 103, 118, ferner S. 154, 164, 165, 171 Anm. 1, 180, 181, 185, 189 Anm. 1, 228, 229, 230, 231
Sergios Stissos v. Tarent 15 Anm. 1
Severus Alexander, d. 13. Jahr s. Reg. 144 Anm. 1
Stadiasmos 5, 13, 17 Anm. 1, 18 ff, 20, 21, 27 Anm., 39 Anm., 128 Anm., 130, 152, 169, 189, 237 u. Anm. 2, 240, 243 ff, Taf. IV; Abfassungszeit d. St. 18, 27, 244 ff; Verwandtschaft mit der ptol. Karte 246, 265 ff; enthält nur in der Vorrede Christliches 250, Namensformen 250, 251, Sprachliches 252 ff, Überlieferung 254 ff
Symeon Logothetes 195, 208, 220, 232 Anm. 1, Taf. V; benutzt Josephus 203 Anm., 208 Anm. 1, 233
Συναγωγὴ χρόνων καὶ ἐτῶν κτλ. als Bezeichnung f. d. Chron. d. Hipp. 16, 20, 26, 134, 143
Synkellos s. Georgios

Tatian 209, 242
Testament des Noe 195, 208, 209, 219
Theodosios Melitenos 195, 196 ff, 199 Anm., 208, 220, Taf. V; benutzt Josephus 203, 208 Anm. 1, 232 Anm. 1, 233
Theophilos, Adressat des Proöm. d. Hipp. 27 Anm., 35 Anm.
Theophilos, Patr. v. Alexandrien 154, 170, 171

Vibius Sequester 124 Anm.

Zonaras Taf. V
Zwischenquelle, von der 5 Chroniken abhängen 194 ff, 208, 219, 220, 233 Anm. 1, Taf. V; benutzt Epiph. 196 Anm., 308; Josephus 203 Anm., 208; die antiochen. Chronik 219, s. Anonymus vor Malalas, Georgios Monachos, Pseudo-Pollux, Symeon Logoth., Theodosios.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 10 Anm. 1. H. Schenkl, dem ich dafür zu danken habe, daß er eine Correctur des Textes mit gelesen hat, belehrt mich, daß die angeführte Notiz sich auf die Grafen Mirandula bei Modena bezieht, also mit dem Grafen Miranda nichts zu tun hat.

Zu S. 11 Anm. 1 vgl. Correcturnote auf S. 106 zu Hipp. c. 209.

S. 34 Hipp. c. 20 schlägt Schenkl vor, anfangs *οἶ⟨α⟩δὲ φιλομ.* zu lesen.

S. 44 Anm. zu c. 43. 44, zweites Alinea lies «beweist aber» statt «also».

S. 48 Hipp. c. 47 schlägt Schenkl vor *ἕως ἔσω Ἰνδικῆς* in den Text zu setzen.

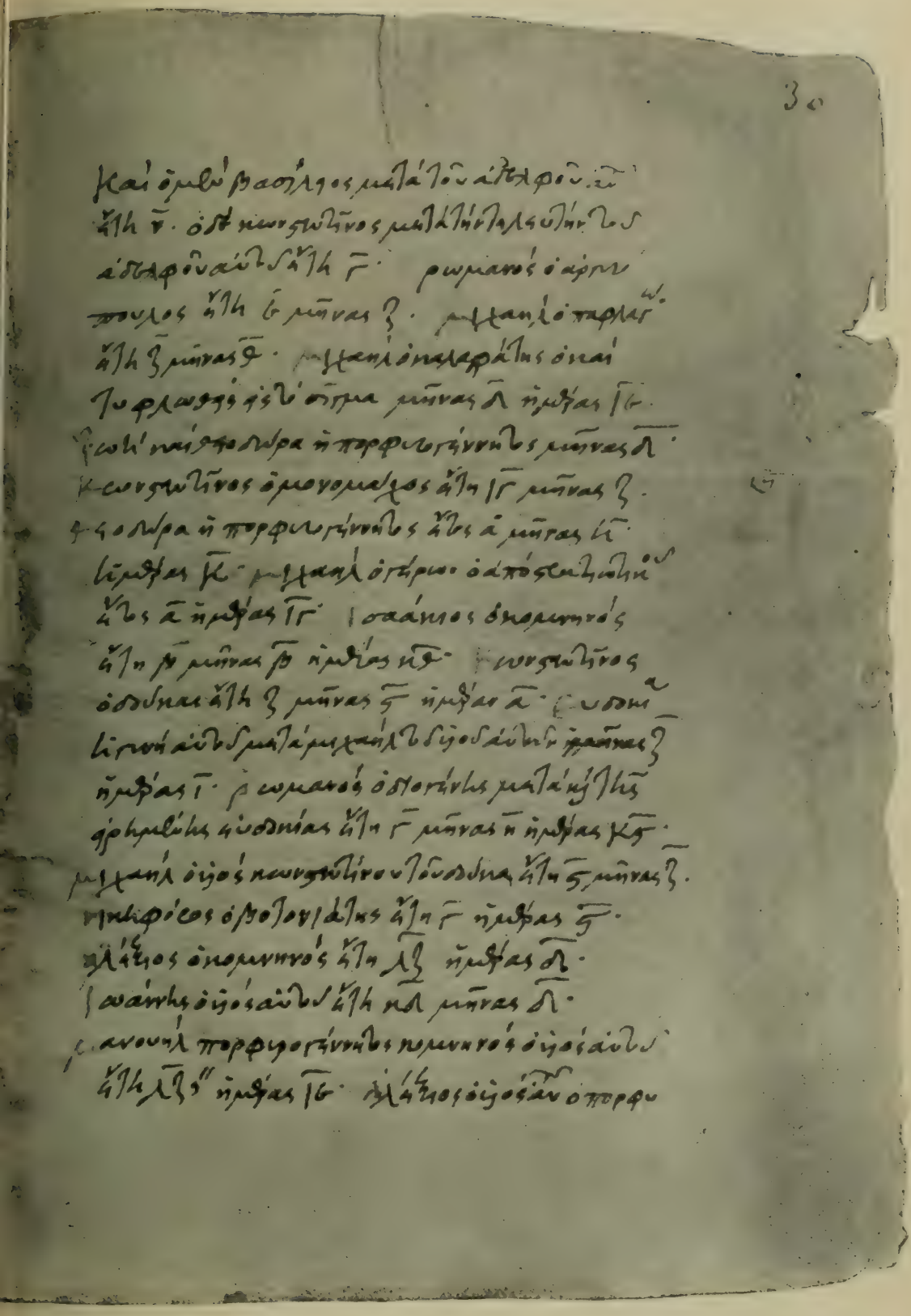
S. 51 Anm. zu lib. gen. I. 52 vermutet Schenkl das Verderbnis von escameis zu escammeis und dann escammediis.

S. 71 Z. 2 von unten, lies: «weil er c. 97 die Phönikier»

S. 75 Anm. Z. 11 von unten lies «am karth. Meerbusen«

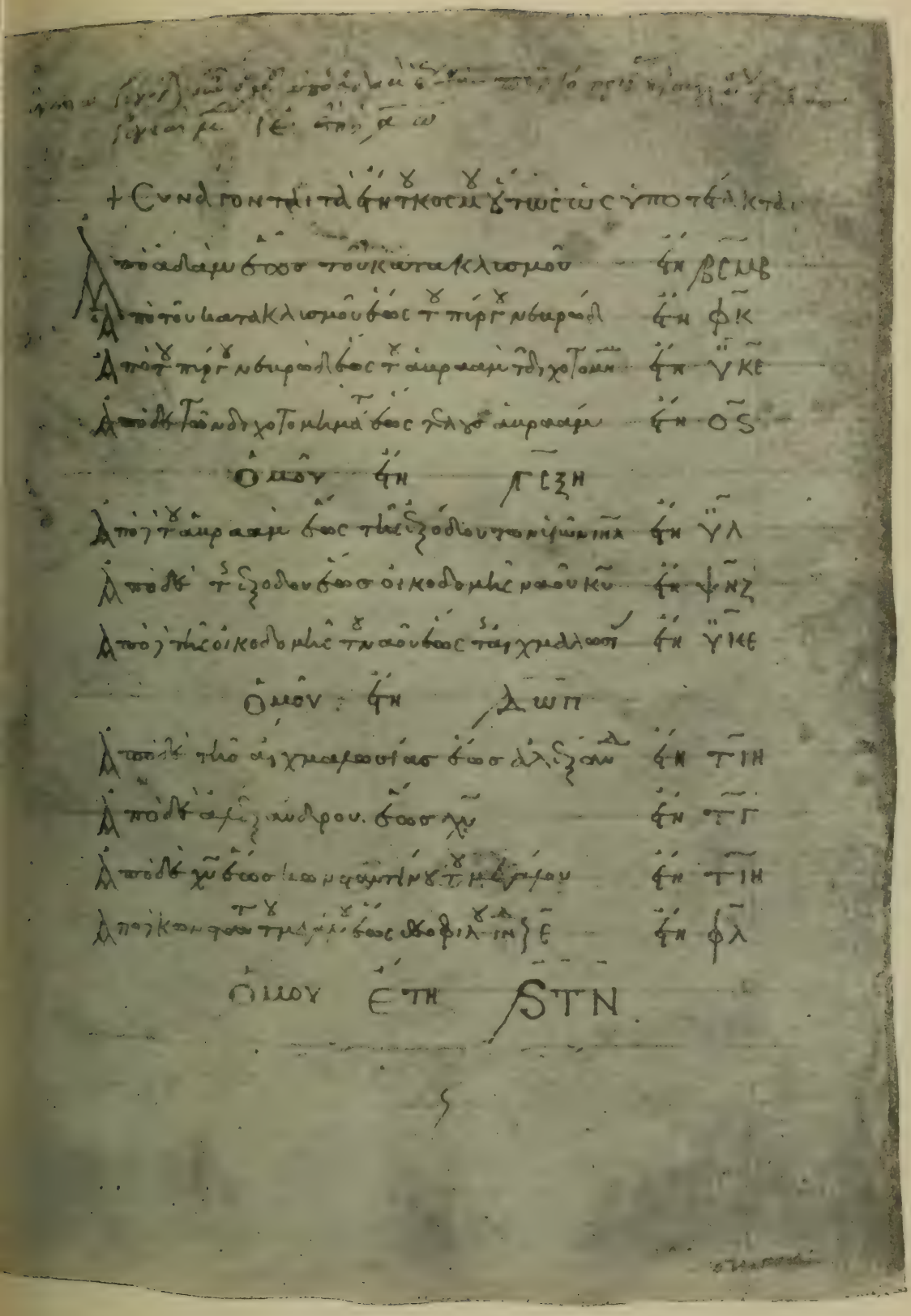
S. 121 letzte Zeile des ersten Alinea lies: «*ξ* ist *Πήλιον* verschrieben etc.»

Im griechischen Text sind ein paar Accentfehler bei der Correctur übersehen worden.



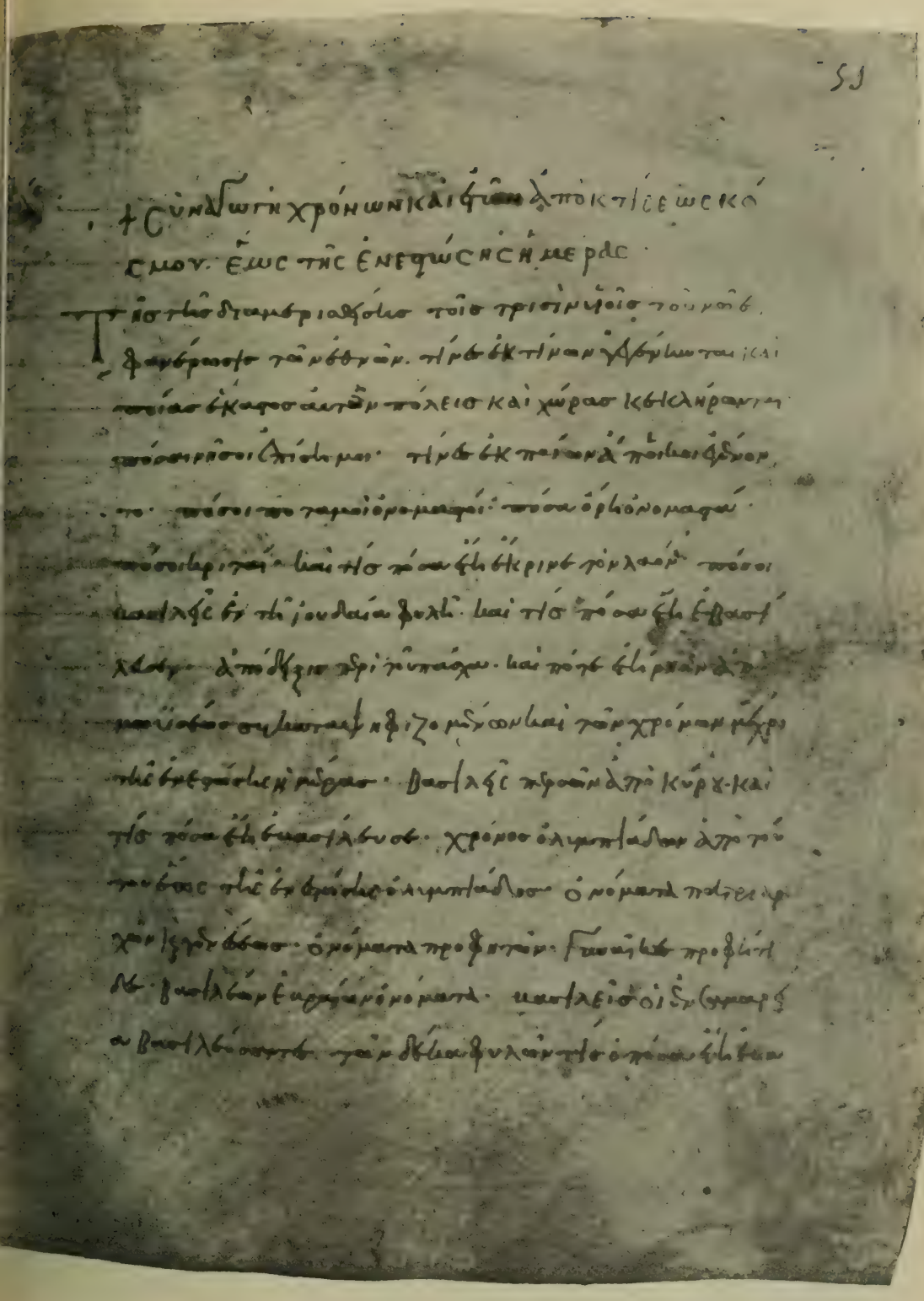
Cod. Matr. 121, Folio 30 Recto.
Die Hand des K. Laskaris.

(Etwa $^4/_5$ natürl. Grösse.)

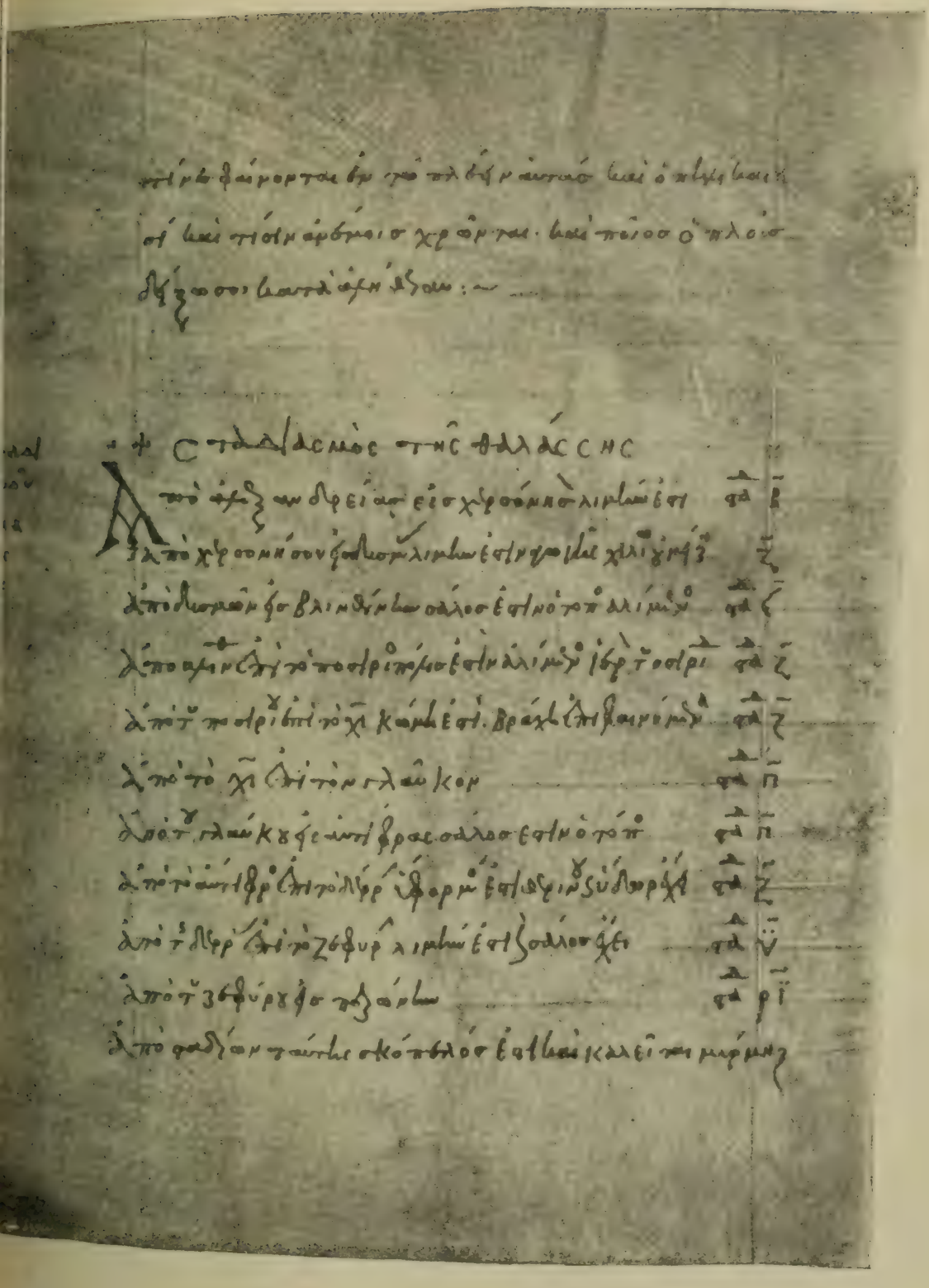


Cod. Matr. 121, Folio 50 Verso.
Schluss der Chronographie des Nikephoros.

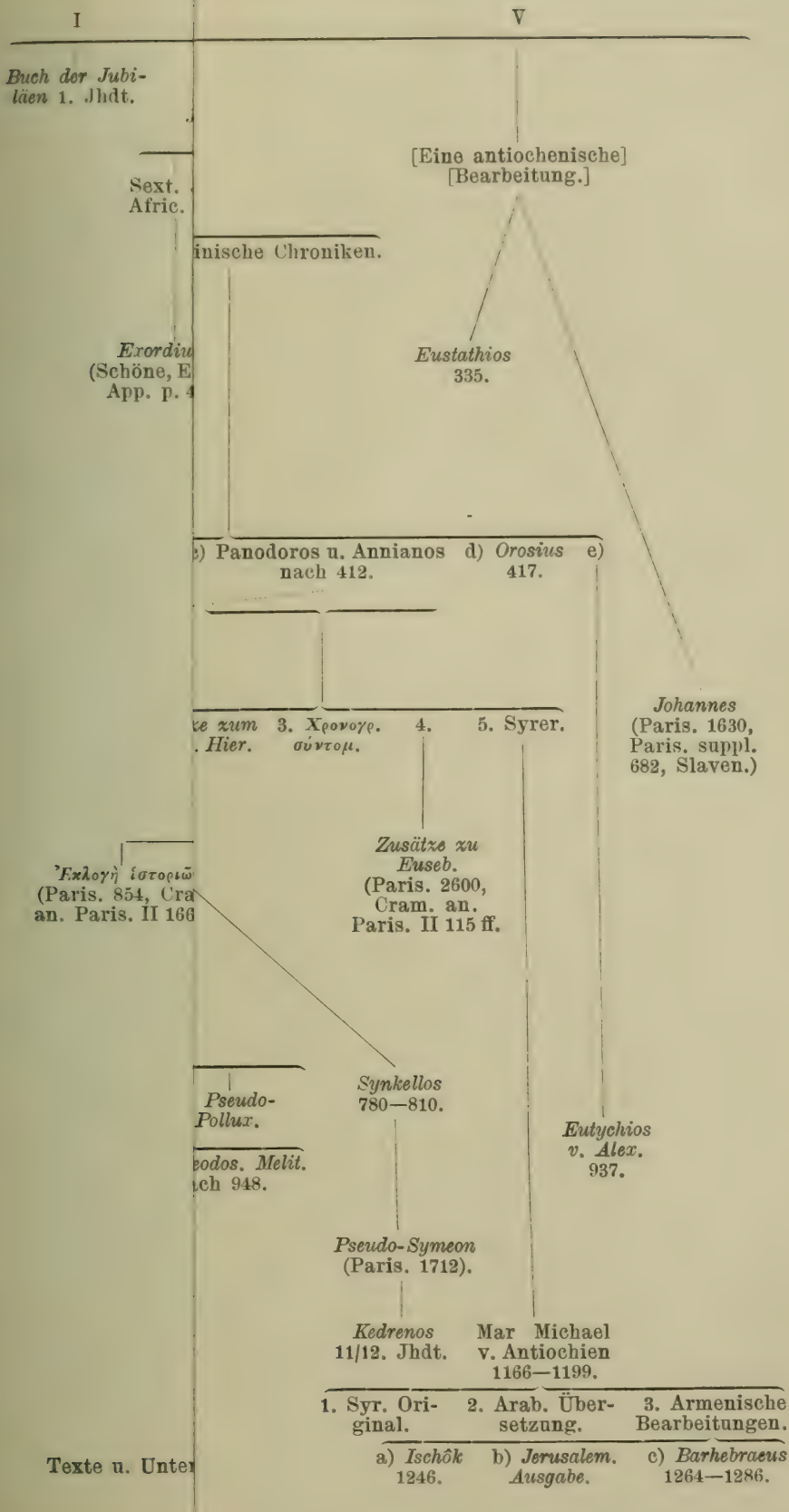
(Oben und unten am Rande die Hand des K. Laskaris.)
(Etwa $^4/_5$ natürl. Grösse.)



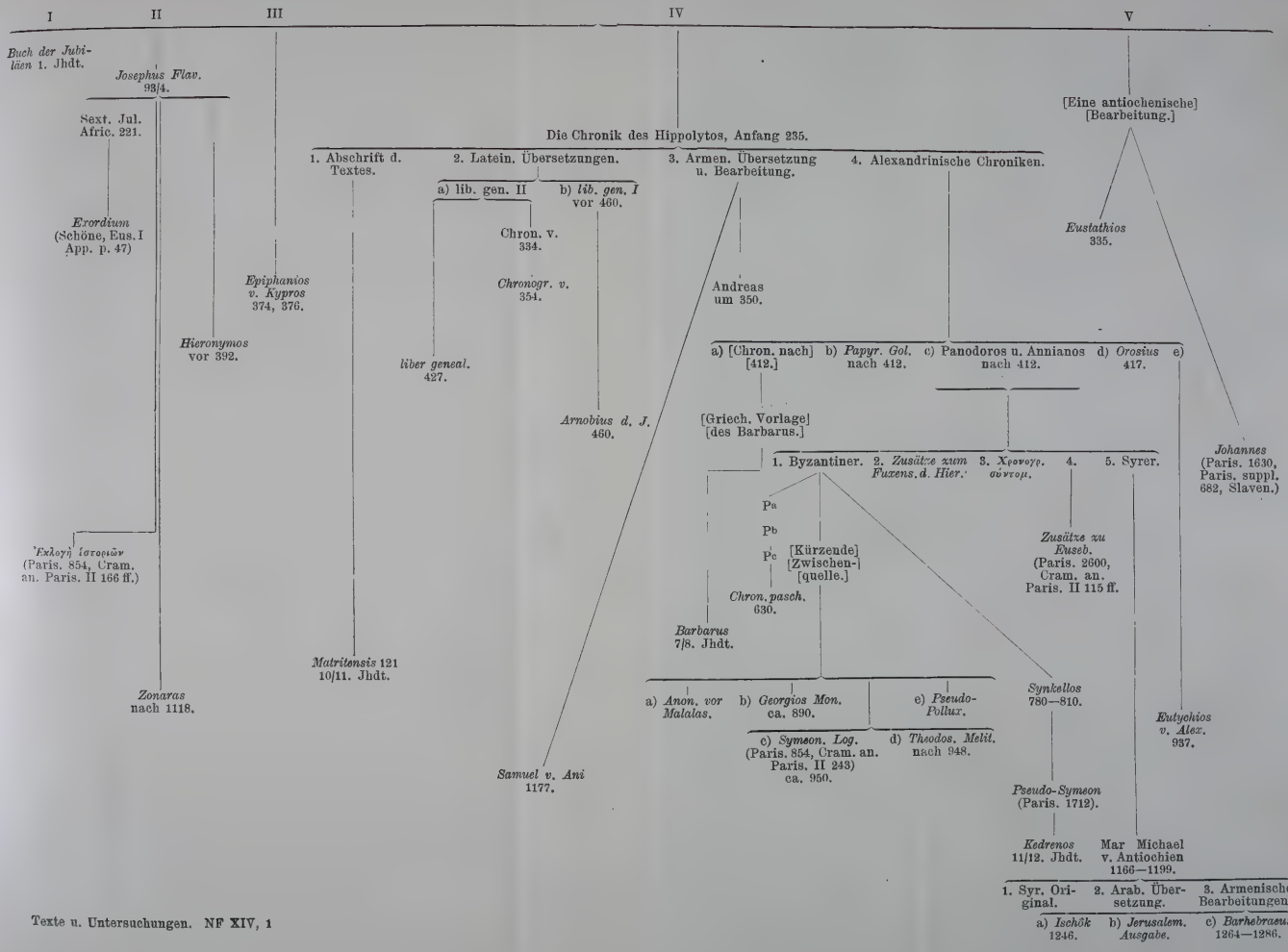
Cod. Matr. 121, Folio 51 Recto.
Anfang der Chronik des Hippolytos.
(Unten in der Mitte die Quaternionenbezeichnung des K. Laskaris.)
(Etwa $^4/_5$ natürl. Grösse.)



Cod. Matr. 121, Fol. 63 Verso.
Anfang des Stadiasmus.
(Etwa 4/5 natürl. Grösse.)


I
V
Buch der Jubiläen 1. Jhdt.
[Eine antiochenische] [Bearbeitung.]
Sext. Afric.
inische Chroniken.
Exordiu (Schöne, E App. p. 4
Eustathios 335.
) Panodoros u. Annianos nach 412.
d) Orosius 417.
e)
ze zum . Hier.
3. Χρονογρ. σύντομ.
4.
5. Syrer.
Johannes (Paris. 1630, Paris. suppl. 682, Slaven.)
Zusätze zu Euseb. (Paris. 2600, Cram. an. Paris. II 115 ff.
Ἐκλογὴ ἱστοριῶ (Paris. 854, Cra an. Paris. II 166
Pseudo-Pollux.
eodos. Melit. ch 948.
Synkellos 780—810.
Eutychios v. Alex. 937.
Pseudo-Symeon (Paris. 1712).
Kedrenos 11/12. Jhdt.
Mar Michael v. Antiochien 1166—1199.
1. Syr. Original.
2. Arab. Übersetzung.
3. Armenische Bearbeitungen.
a) Ischôk 1246.
b) Jerusalem. Ausgabe.
c) Barhebraeus 1264—1286.
Texte u. Unte

Die Bearbeitungen des Diamerismos.



Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Hrsg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften

(Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.)

Ständig wächst die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung der Epoche, in welcher die Väter der Kirche gewirkt und geschrieben haben. Wer eine Antwort auf die Frage sucht, wie die Fundamente unserer Kultur in der Verbindung von Christentum und Antike gelegt worden sind, wer die Entstehung der katholischen Reichskirche ermitteln will, wer die Ursprünge der Verfassungsformen, die das mittelalterliche Europa beherrscht haben, studiert, sieht sich auf die patristische Literatur gewiesen, und diese Literatur ist auch der Mutterschoß der Literaturen aller romanischen und germanischen Völker gewesen.

Die neue Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller — zunächst der drei ersten Jahrhunderte — wird demnach den verschiedensten Forschungen dienen können.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes, sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Original nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Im Druck befinden sich:

Acta Archelai bearbeitet von C. H. Beeson, Chicago.

Eusebius. Kirchengeschichte bearb. von Ed. Schwartz, Göttingen. 2. Hälfte mit Rufins Lateinischer Übersetzg. bearb. v. Theodor Mommsen (†).

Eusebius. Contra Marcellum. De ecclesiastica theologia. Marcellfragmente bearb. von E. Klostermann, Kiel.

Zunächst sind dann ferner zu erwarten:

Clemens Alexandrinus. Stromata bearb. von O. Stählin, München.

Julius Africanus bearbeitet von Heinrich Gelzer, Jena.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 50 (einzeln käufliche) Bände.

Jährlich noch nicht 20 Mark *hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiss* ***auch jeder kleinen Bibliothek*** *die Subskription möglich macht, um sich die vollständige so wertvolle Sammlung zu sichern.*

Leipzig, November 1905. **J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.**

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — VIERZEHNTER BAND HEFT 1

DER GANZEN REIHE XXIX,

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

ΛΟΓΟΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ

ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΠΑΡΘΕΝΟΝ

(DE VIRGINITATE)

EINE ECHTE SCHRIFT DES ATHANASIUS

VON

LIC. **EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ**
PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII, XIV, 3:

Neueste Hefte:

Leipoldt, J., Didymus der Blinde von Alexandria. III. 148 S. 1905. (NF. XIV, 3) M. 5 —

Harnack, A., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. — **Schultze, K.**, Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — **Augar, F.**, Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im röm. Staat. 82 S. 1905. (NF. XIII, 4) M. 4.50

Resch, G., Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (NF. XIII, 3) M. 5.50

Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. — **Harnack, A.**, Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. — **Klostermann, E.**, Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. 1905. (NF. XIII, 2) M. 3 —

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (NF. XIII, 1) M. 3.50

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. 1897. (NF. I, 2) M. 3 —

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**)

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50

Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.50

Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. nach e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50

Goetz, K. G., D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —

Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50

Harnack, A., D. pseudocypr. Trakt. de singularitate cleric. e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann**, u. **Bonwetsch**, NF. VIII, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschgn. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8 —

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**)

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12 —

Janssen, R., D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einzeln*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. 28 S. 1902. (s. o. **Harnack**)

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6 —

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (NF. XI, 2) M. 7 —

Leipoldt, J., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (NF. X, 1) M. 7 —

— Saïd. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2 —

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

ΛΟΓΟΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ

ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΠΑΡΘΕΝΟΝ

(DE VIRGINITATE)

EINE ECHTE SCHRIFT DES ATHANASIUS

VON

LIC. **EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ**

PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE. XIV. BAND, HEFT 2a

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung hat, wie auch die gleichzeitig in gesondertem Heft (N. F. XIV, 2b) erscheinende über «Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und griechischen Kirche», ihren Ausgangspunkt in der Beschäftigung mit den bekannten Tischgebeten, die sich in der athanasianischen Schrift *περὶ παρθενίας* finden. Die Abhandlung bietet auf Grund umfangreichen neuen handschriftlichen Materials einen gesicherten Text dieses *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον*, wie der ursprüngliche Titel lautete, den Nachweis der Echtheit und eine Würdigung des Traktats für die Geschichte der Askese sowohl wie für die Geschichte des christlichen Lebens in homiletischer, katechetischer und liturgischer Beziehung. Die andere Arbeit beschäftigt sich mit der Geschichte der Tischgebete und Abendmahlsgebete in der griechischen Christenheit, von den Anfängen jüdischer und christlicher Haussitte bis zu den heutigen Klosterliturgien.

Meinen aufrichtigsten Dank möchte ich aber den Herren aussprechen, deren aufopfernder Freundschaft ich allein die Beschaffung des handschriftlichen Materials verdanke, nämlich Herrn D. D. Bartlet-Oxford, Herrn F. C. Burkitt-Cambridge, Herrn Pastor Lic. K. Gelshorn-Venedig, Herrn cand. min. G. Loeschke-Bonn, Herrn Diakon Polykarpos Thomas (Athen) jetzt in Berlin, Herrn Diakon Kosmas Wlachos-Hag. Paulu (Athos), Herrn Bibliothekar Theophilos Georgusatkis-Patmos, Herrn Bibliothekar Chrysostomos-Lawra (Athos), Herrn Klostervorsteher Anthimos-Watopedi (Athos). Auch möchte ich nicht unerwähnt lassen, wie viel Hilfe ich für die Kenntnis der Athanasiushandschriften in den Aufsätzen des Bischofs von Wellington, Frederic Wallis im Journal of Theological studies gefunden habe.

Endlich sei auch Herrn cand. theol. Merkel-München für die Herstellung des Stellenregisters bester Dank gesagt.

Berlin, im Oktober 1905.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Die Herstellung des Textes 3

1. Übersicht über die handschriftliche Überlieferung 3
2. Gruppierung und Charakteristik der Handschriften nach äußeren Merkmalen 7
3. Gruppierung und Charakteristik der Textzeugen auf Grund der Textvergleichung 25
4. Der Text 35

II. Ursprung und Charakter des *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* 60

1. Inhalt und Charakter der Schrift im Allgemeinen 60
2. Die geistige Verwandtschaft mit der Ideenwelt der ägyptischen Asketen 65
3. Die vorausgesetzten Lebensverhältnisse 75
4. Die literarischen Beziehungen 85
5. Die Frage nach dem Verfasser 114

III. Die Bedeutung des Traktats für unsere Kenntnis der Geschichte des christlichen Lebens 123

Register.

1. Alttestamentliche Citate 140
2. Neutestamentliche Citate 140
3. Patristische Citate 141
4. Handschriften 143

Einleitung.

Unter den asketisch-moralischen Schriften, die uns unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien überliefert sind, verdient der Traktat *περὶ παρθενίας ἤτοι ἀσκήσεως* besondere Beachtung — nicht nur um des großen Bischofs willen, dem er zugeschrieben wird, sondern vor allem wegen seiner bedeutsamen Beziehungen zur älteren christlichen Literatur. Unter der Form einer Ermahnungsschrift an eine gottgeweihte Jungfrau enthält er eine Reihe asketischer und sittlicher Lebensvorschriften, die in ihrer schlichten Einfachheit an die Bergpredigt und die Didache erinnern. Ein kurzes Glaubensbekenntnis ist an die Spitze gestellt und dann wechseln asketische Ermahnungen an die Jungfrauen mit einfachen allgemein-christlichen Lebensregeln apostolischer Art. Das Fasten, das Beten und die Übung christlicher Liebe und Barmherzigkeit werden besprochen und unter das Vorbild des Herrn selbst gestellt. Beim Fasten ist es die Demut, die Echtheit der innern Gesinnung und die Warnung vor aller Prahlerei, die in den Vordergrund gestellt werden. Für das Gebetsleben werden die Stunden des Tages zum Leben und Sterben des Herrn in Beziehung gesetzt und einige uralte Tischgebete dargeboten, von denen wir eins aus der Didache, eins aus den apostolischen Constitutionen kennen. Die Ermahnungen zur Liebe werden an das Doppelgebot der Liebe angeknüpft. Der Weg des Lebens und Todes wird mit Ernst vor Augen geführt. Alles Legendarische und Wundersüchtige fehlt. Nur biblische Schriften, insbesondere Herrnworte, Psalmen und Propheten und Weisheitssprüche werden herangezogen. Die Citate der Herrenworte zeigen eine große Freiheit der Wiedergabe. Häufig sind Anklänge in Gedanken und Form an die Didache und andere Schriften des zweiten Jahrhunderts. Aus einer unbekannten Erzählung vom descensus ad inferos ist eine Rede des Hades an

Christus citiert. Aus späterer Zeit finden sich starke literarische Berührungen mit den Canones Hippolyti und mit dem vom Bischof Rahmani neuerdings herausgegebenen Testamentum D. N. J. Christi — wahrlich Anlaß genug, diesem kleinen Traktat größere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Es hat auch nicht ganz an gelegentlichen Erörterungen über die Schrift gefehlt. Erasmus, der sie zuerst in einer lateinischen Übersetzung bekannt machte[1], und Hieronymus Commelinus, der den griechischen Text 1601 mit textkritischen Beigaben Felkmanns herausgab, sowie Montfaucon[2] und Migne[3], welche den Commelinschen Text wiedergeben, haben ihren Zweifel an der Echtheit des Traktats ausgesprochen; in erster Linie wegen dem für Athanasius nicht passenden einfachen Stil, dann wegen der vorkommenden liturgischen Formeln; auch sei die Schrift in den alten Athanasiushandschriften nicht aufgenommen. Dagegen hat Alb. Eichhorn in seiner Dissertation «Athanasii de vita ascetica testimonia collecta» (Halle 1886 p. 28ff.) die Echtheit in Schutz genommen, nicht nur weil Hieronymus das Vorhandensein einer solchen Schrift des Athanasius bezeuge[4], sondern vor allem, weil die in unserm Traktat vorausgesetzte Lebensweise der gottgeweihten Jungfrauen gerade dem Zeitalter des Athanasius, aber nicht einer späteren Zeit entspreche. Ad. Harnack bezeichnete in der Theol. Lit.-Ztg. XI (1886) p. 391 und XII (1887) p. 33 diese Gründe als der Beachtung wert. Gegen Eichhorn und ihn wandte sich wiederum P. Batiffol in einem Aufsatz der Römischen Quartalschrift (1893, p. 275ff.), in welchem er das vorangestellte Glaubensbekenntnis als nachathanasianisch und die im Traktat vorausgesetzte Ethik als verwandt mit der einer eustathianischen Sekte, die im Konzil von Gangres (ca. 370) verurteilt wurde, nachzuweisen versucht.

Alle diese Erörterungen schweben so lange in der Luft, als der Text des Traktats nicht sichergestellt ist. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Man hat sich mit dem bei Migne nach-

1) 1527, gedruckt in Lugdunum 1532, vgl. die Praefatio zur ed. Benedictina 1698 bei Migne P. gr. 25, prolegomena p. XVIff, wo auch die übrigen älteren Übersetzungen angegeben sind.

2) Ed. Benedictina von 1698.

3) Migne, Patrologia Graeca Band 28 col. 251—281.

4) Hieronymus, de viris illustribus c. 87.

gedruckten Text begnügt, der nicht nur von Druckfehlern wimmelt, sondern auch seine Grundlage, eine alte Baseler Handschrift, ungenau wiedergibt. Die Verschiedenheiten aber, die dem aufmerksamen Leser nicht entgehen können, zwischen höchst altertümlichen und offenbar späteren Partieen des Traktats haben noch viel weniger eine Erklärung gefunden.

So stellt sich der vorliegenden Untersuchung die Aufgabe:

I. Die Herstellung des Textes;

II. Die Untersuchung über Ursprung und Charakter des Traktats;

III. Die Charakteristik der Bedeutung des Traktats für unsere Kenntnis der Geschichte des christlichen Lebens.

I. Die Herstellung des Textes.

1. Übersicht über die handschriftliche Überlieferung.

Die erste griechische Druckausgabe, die editio Commeliniana von 1601, gibt unsern Traktat im corpus der Athanasianischen Schriften im ersten Teil p. 822—835 wieder. Sie benutzt in erster Linie einen Baseler Codex (jetzt Basel, Universitätsbibliothek A III 4) aus dem saec. XIV (= B), daneben eine Genfer Handschrift (jetzt Genève, bibliothèque nationale mg 29) aus dem saec. XVI (= G) und einen jetzt in Cambridge, Trinity College (B 9. 7) befindlichen Codex ebenfalls saec. XVI (= A, von mir C bezeichnet). Eine nähere Prüfung ergibt, daß der Druck nach G gesetzt ist, in welcher handschriftlich alle dem Verfasser aufgefallenen Varianten von B am Rande eingetragen sind. Die Herausgeber, Judas und Nicolaus Bonutius, die literarischen Erben des Nachlasses des Hieronymus Commelinus, der die Handschriften gesammelt und die Ausgabe vorbereitet hatte, bevorzugten den Text B, ließen aber, da sie B wohl nicht in die Druckerei geben konnten, nach dem durch B verbesserten G drucken.[1] Die Folge ist, daß so ein Mischtext entstand, der

1) Davon habe ich mich durch eigene Prüfung von G überzeugt. Die Seitenzahlen und Druckbogenzeichen der Druckausgabe finden sich am Rande der Handschrift und andere handschriftliche Eintragungen lassen diesen Umstand deutlich erkennen (z. B. p. 63: «das ist schon alles gedruckt»). Das Gebet c. 13 ist in G durchstrichen. Unten am Rande steht das Gebet aus B von der Hand der Herausgeber, welche es in den Text aufnehmen ließen. Ebenso ist sonst der Text an einzelnen Stellen durch

zwar in der Hauptsache B repräsentiert, aber in nicht seltenen Fällen den sehr viel späteren und schlechteren Text von G stehen gelassen hat.[1] Die Kollation des englischen Codex (Anglicanus = C) war nur gelegentlich benutzt, wo wesentliche Abweichungen zu notieren waren. Andere Zeugen kennen für unsern Traktat auch die Benediktiner nicht, da die sonst von ihnen bevorzugten Codices, Paris 474 (früher Reg. 2284) = R und Coisl. 45 (früher 133) = S unsern Traktat nicht enthalten.

P. Batiffol notierte in seinem genannten Aufsatz in der Anmerkung noch eine Wiener (Gr. 57 = V) und eine Turiner (B III 11 = Taur.) Handschrift, ohne sie näher zu charakterisieren.

So war denn nichts über weitere Zeugen zu erfahren, bis der Bischof von Wellington, Frederic Wallis, im Journal of Theological Studies, Vol. III 1901—02 p. 97—109 und p. 245—255 eine sehr instruktive Übersicht über die ihm bekannten Athanasiushandschriften herausgab, aus der wir für unsern Traktat in L, O, M und T außer den schon genannten B, C und V neue Zeugen kennen lernen. Jedoch gibt Wallis nur eine allgemeine Charakteristik, die ich, soweit es unsere Zwecke fordern, unter Beibehaltung der Sigla von Wallis unten wiedergeben werde. Die wichtige Londoner Handschrift L verglich gütigst Mr. F. C. Burkitt für mich; ebenso kollationierte er Stichproben aus den Cambridger Handschriften C und T. Die Oxforder Handschrift O hat Mr. Vernon Bartlet in Oxford für mich verglichen. Keine dieser Handschriften ist älter als saec. XIII. So fehlte es denn bisher für unsern Text sowie für die in der Überlieferung von B und L damit verbundenen Traktate an einem älteren Zeugen, der etwa der Pariser Handschrift (R) ebenbürtig wäre. Einen

---

Streichung B gleich gemacht. Meist ist genau nach den Eintragungen der Herausgeber, die sich noch in der Handschrift finden, der Text von B in eckige Klammern gesetzt. Schwer zu lesende Worte sind verdeutlicht, Interpunktion und Wortabteilung für den Druck zurechtgemacht.

1) Dieser Übelstand ist in der Benediktinerausgabe dadurch vermehrt, daß die eckigen Klammern der editio princeps, welche wenigstens die Auslassungen von B andeuteten, fortgefallen sind. Auch haben die Benediktiner noch einige Abweichungen von der editio Commeliana. Diese bezeichne ich im Apparat mit editio, während ich jene wenigen Abweichungen der Benediktiner von den Codd. und der editio mit «Migne» bemerklich gemacht habe. Das Genfer Exemplar läßt in interessanter Weise noch die ganze Arbeit der ersten Herausgeber erkennen.

solchen habe ich mit Hilfe des Katalogs von Sakkelion in einem Codex der Bibliothek des Johannesklosters auf Patmos gefunden, doch leider nicht selbst an Ort und Stelle einsehen können. Durch gütige Vermittlung meines Freundes, des Diakon Polykarpus Thomas, der jetzt in Deutschland studiert und früher Leiter der theologischen Schule auf Patmos war, besorgte der dortige Bibliothekar Herr Theophilus Georgusaki mir eine vollständige Abschrift von *περὶ παρθενίας* aus dem Patmos-Codex *Γ'* und sandte mir auch die Photographie einer Seite. Zweifelhafte Stellen wurden später noch einmal in Patmos nachgeprüft. Damit ist ein neuer, wie die textkritische Prüfung ergab, der Baseler Handschrift überlegener Zeuge (von mir mit P bezeichnet) gewonnen, und zwar der älteste, denn die Handschrift stammt aus saec. X oder XI.

Endlich hat mich Herr Gerh. Loeschke noch auf die zwei Athanasiushandschriften in der Bibl. Marciana zu Venedig (D und E) aufmerksam gemacht, aus denen mir Herr Pastor Lic. Karl Gelshorn gütigst eine Collation unseres Traktates besorgte. Desgleichen verdanke ich Herrn Loeschke einen Hinweis auf die Codd. Rom Pii P. P. II No. 2 saec. XV chart., Ottob. 223 chart. saec. XVI, Ottob. 403 chart. saec. XV—XVI, Cod. Borbonicus (Neapel) XVII (II A 17) chart. saec. XV, deren nähere Kenntnisnahme mir aber nicht möglich war, sich aber nach Benutzung des älteren Materials als überflüssig erwies.

Der Vollständigkeit wegen sei es mir gestattet, hier in aller Kürze auch die Athanasiushandschriften aufzuzählen, die den Traktat *περὶ παρθενίας* nicht enthalten, da eine solche Liste zumal denen willkommen sein wird, denen das Journal of theological studies mit den Aufsätzen von Bischof Wallis nicht zugänglich ist. Wallis führt an:

1. R: Paris, bibl. nationale, graec. 474 (früher 2284) in den als Ausgaben als Cod. Regius bezeichnet. membr. foll. 458; $11^3/_4 \times 8^3/_4$ inches (ca. 30×22 cm); 31 ll. auf der Seite, saec. XI, beginnt mit der Or. III c. Arianos und schließt mit In Passionem et crucem Domini. Der erste Traktat ist nicht numeriert, der zweite mit *κβ'*. Es sind also am Anfang wenigstens 20 Traktate verloren. Der letzte Traktat trägt die Nummer 82.

2. S: Paris, bibl. nationale, Coisl. 45 (früher 133) in den Ausgaben Seguerianus bezeichnet, membr. foll. 435; $12^1/_2 \times 8^1/_2$ inches (ca. 32×21 cm); 30 ll. auf einer Seite, saec. XII, beginnt mit der Oratio c. gentes und schließt mit Tr. 29 Ep. IV ad Serapionem. Die ersten 20 Traktate sind dieselben, die wir am Anfang von R voraussetzen müssen. S. 21—29 decken sich mit den ersten 9 Traktaten, die jetzt in R am Anfang enthalten sind, haben dieselben Randnoten; S ist also wahrscheinlich eine Abschrift von

R[1], die fortgeführt wurde bis zu der uns in R erhaltenen Marginalnote am Schluß der Ep. IV ad Serapionem: *τέλος τοῦ κατὰ ἀρειανῶν καὶ πνευματομαχῶν τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου.* Wie wir später sehen werden, hat wahrscheinlich bei R 22 die Marginalnote *βιβλίον δεύτερον* gestanden, sodaß die ersten 20 oder 21 Traktate das erste Buch bildeten.

Als abhängig von S notiert Bischof Wallis folgende Handschriften:

3. Cod. Goblerianus, London, Brit. Museum Harl. 5579 chart. foll. 198 $9^3/_4 \times 6^3/_4$ inches (ca. 24×16 cm); c. 36 ll. auf der Seite. Geschrieben anno 1320/21 (subscr. *χειρὶ ῥωμανῶ ἔτους ῥωκθ'*); im Catal. Harl. bezeichnet: liber chartarcus ex Covellianis numb. XIX cum notulis; John Covel war Kaplan an der britischen Gesandtschaft in Konstantinopel c. 1664, wo er die Handschrift kaufte und später nach England brachte. Auf einer Seite steht ein Fragment des bei Euseb citierten Briefs des Polycrates von Ephesus.

4. Cod. Felckmann I anonymus, gehört zu dem weiter unten zu erwähnenden Fascikel von Athanasius' Handschriften in Genf (vgl. G), eine schlechte Abschrift des Cod. Goblerianus von einem des Griechischen fast unkundigen Schreiber.

5. Paris, bibl. nationale, graec. 475 chart. foll. 467, eine wenig sorgfältige Abschrift von S.

6. Cod. Ottobonianus 456 in Rom, Vatikan. chart. $40{,}6 \times 28{,}5$ cm, 732 Seiten, wahrscheinlich Abschrift der Baseler Handschrift (vgl. unten bei B).

7. 8. Gerhard Loeschke führt weiter in einem Aufsatz über das Synodikon des Athanasius (Rhein. Museum für Philologie, Neue Folge LIX. 1904 p. 455) zwei spanische Handschriften an: 1. Scurial. Ω. III 15 saec. XII und 2. Scurial. *X* II, 11. saec. XIV. — Sie enthalten eine umfangreiche Sammlung von Briefen und Aktenstücken betr. die arianischen Streitigkeiten, darunter viele Athanasiana, deren Auswahl und Reihenfolge den Pariser Handschriften R und S am nächsten zu kommen scheint. Ein corpus athanasianum im eigentlichen Sinn wollen sie garnicht darstellen.

9. Der Katalog der Bibliothek des Johannesklosters auf Patmos enthält außer der für uns wichtigen, weiter unten ausführlich beschriebenen Handschrift P, unter *Στοιχεῖον Α, κωδ. Δ.* noch das Fragment eines zweiten Athanasiuscodex in 4^0 foll. 167, saec. XI, enthaltend die sechs ersten Traktate der Sammlung von 21 Traktaten, die wir in B und L kennen lernen werden; von dem ersten (*κατὰ Ἑλλήνων*) fehlen am Anfang ca. 20 Blätter. Über zerstreut erhaltene einzelne Traktate oder Excerpte, deren die Bibliotkek noch viele enthält, ist der Katalog von Sakkelion selbst einzusehen.

10. In der Bibliothek des Klosters Lawra auf dem Athos befinden sich, wie mir der dortige Bibliothekar Chrysostomus brieflich mitteilt, folgende Fragmente von Athanasiushandschriften:

a) *Ἐπιστολὴ τῷ ἀγαπητῷ καὶ ποθεινοτάτῳ υἱῷ Μαξίμῳ φιλοσόφῳ Ἀθανάσιος ἐν κυρίῳ χαίρειν* inc. *Ἐντυχὼν τοῖς νῦν γραφεῖσι παρά σου* expl. *μνημονεύοντες τῆς εὐλαβείας σου,* saec. X—XI.

b) *Πρὸς τοὺς ἀποταξαμένους τῷ κόσμῳ* inc. *ἀδελφέ μου εἰ ἀπετάξω τῷ κόσμῳ* expl. *ἐν ὑπομονῇ καὶ σωθήσῃ* saec. X—XI.

c) *λόγος διὰ κεφαλαίων πρὸς τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ πᾶσι τοῖς ἀποταξαμένοις καὶ θέλουσι σωθῆναι* saec. XVIII—XIX.

d) *ἑορταστικὴ ἐπιστολὴ ΛΘ (μέρος)* saec. XVI—XVII.

e) *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἄμμοῦν* saec. XV—XVI.

f) *Ἐπιστολὴ πρὸς Ῥουφιανόν* saec. XV—XVI.

g) *κατὰ Ἑλλήνων* saec. X—XI.

h) *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ* saec. X—XI.

i) *διάλεκτος ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ πρὸς Ἄρειον* saec. X—XI.

k) *εἰς τὴν ἀπογραφὴν τῆς θεοτόκου καὶ εἰς τὸν Ἰωσήφ* saec. X—XI, XV—XVI, XVII—XVIII.

l) *βίος Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου* saec. X—XI.
saec. XI—XII.

m) *εἰς τὴν Μεγάλην παρασκευήν.*

n) *πρὸς Ἀντίοχον* saec. XIV. XV—XVI. XVII.

o) *εἰς τὸ ἅγιον πάσχα* saec. XVIII.

p) *περὶ Μελχισέδεκ καὶ Ἀβραὰμ* saec. XV—XVII.

q) *εἰς τὴν καινὴν κυριακήν* saec. XVIII.

r) *εἰς τὴν ἀνάληψιν.*

s) *ἑρμηνεία εἰς τοὺς ψαλμοὺς* saec. XIV (1305).

t) *περὶ μυστηρίων* saec. XVII (1694).

u) *περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ θεοῦ λόγου (τεμάχια μικρὰ) ἐκ τοῦ περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως — περὶ τῆς ἁγίας εἰκόνος τοῦ κυρίου ὑμῶν καὶ ἅγια διάφορα μικρὰ τεμάχια* saec. XIV. XV—XVII.

Genauere Mitteilungen über diese Fragmente konnte ich nicht erhalten. a) b) g) h) i) k) l) dürften wohl zusammengehören, ebenso einige der andern Stücke. b) kann ich nicht identifizieren. g) h) i) sind die ersten der 21 Traktate.

Über zwei andere Athanasiuscodices auf dem Berge Athos, die schon Prof. Lake dort gesehen, berichte ich auf Grund brieflicher Mitteilungen weiter unten im Anschluß an die Notizen über die B-Codices.

2. Gruppierung und Charakteristik der Handschriften nach äußeren Merkmalen.

Die Handschriften, welche uns die Werke des Athanasius überliefert haben, unterscheiden sich auf den ersten Blick durch die Auswahl und die Reihenfolge der gegebenen Traktate. Die vollständigste Sammlung ist in der Baseler Handschrift B enthalten. Da sie aber erst aus dem vierzehnten Jahrhundert stammt, kann sie nicht die Quelle für die übrigen sein; vielmehr ist sie, wie wir sehen werden, selbst nur eine Zusammenstellung aus älteren Sammlungen. Die beiden Pariser Handschriften R und S sind ebenfalls nur Fragmente älterer Sammlungen. Sie

enthalten unsern Traktat nicht und die Aufklärung ihrer Überlieferungsgeschichte bildet ein besonderes Problem für sich. Wir können unsere Untersuchung auf die Codices beschränken, welche den Traktat *περὶ παρθενίας* enthalten und werden die andern nur, wo es Not tut, zum Vergleich heranziehen. Kann auf diese Weise das schwierige Problem der Überlieferungsgeschichte des Athanasiustextes auch nicht vollständig gelöst werden, so wird doch ein wichtiger Beitrag dazu geleistet und für den Text unsres Traktats eine ausreichende Grundlage gegeben. Nach der Auswahl und Reihenfolge der Traktate unterscheiden wir vier Gruppen:

Die erste Gruppe: (B, V, O und E).

Voran stellen wir die Handschrift, welche die Grundlage für die ältesten Druckausgaben und Übersetzungen unseres Traktats gebildet hat:

B: Basel, Universitätsbibliothek A III 4 (gr. 32) bombyc. saec. XIV vi—587 foll. (auf fol. 169 folgt versehentlich 190 und der Fehler ist fortgesetzt, die letzte Seite trägt die Zahl 607). 34 × 25,2 cm. Auf dem ersten Blatt: Ex libris bibliothecae Academiae Basileensis. Hic thesaurus incomparabilis beati Athanasii est fratrum praedicatorum domus Basileensis, tandem redditus a Kapnione an. MDXXII. Omont (catalogue des manuscripts grecs des bibliothèques de Suisse, Leipzig 1886) bemerkt, daß der größere Teil der Baseler Handschriften aus der Sammlung des Kardinals Johannes von Ragusa († 1443) stammte, welcher sie den Baseler Dominikanern vermachte. Wenigstens zwei Schreiber sind zu unterscheiden. Unser Traktat rührt von der Hand des zweiten her und findet sich folio 230 r bis 235 v unter der Überschrift

τοῦ αὐτοῦ περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως.

Am Rande steht als Nummer des Traktats *K* (rot). An den Hauptabschnitten befinden sich kurze Inhaltsangaben am seitlichen Rande wie *εὐχὴ τῆς τραπέζης, περὶ νηστείας, προσευχῆς καὶ ἐλεημοσύνης, περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἐσθίειν, περὶ δακρύων, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ κόπου δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν, περὶ τοῦ πότε ἀνέστη ὁ κς ἐκ νεκρῶν, περὶ ἀγάπης, περὶ ἐγκρατείας καὶ παρθενίας*. An einigen Stellen ist der Codex später korrigiert. Da die Oxforder Handschrift diese Korrek-

turen im Jahre 1410 berücksichtigt, so muß die Korrektur Ende des 14. Jahrhunderts oder Anfang des 15. Jahrhunderts stattgefunden haben. Als der Schreiber von O im Jahre 1410 diese Handschrift benutzte, befand sie sich noch im Orient, entweder in Konstantinopel oder in der Diöcese Ephesus. Vermutlich ist sie dann noch im 15. Jahrhundert nach Italien in die Sammlung des Erzbischofs von Ragusa gekommen. Der Text ist sorgfältig geschrieben und bildete, wie oben erwähnt, die Grundlage für die Übersetzungen des Erasmus, Reuchlin, Nannius und die griechische editio princeps Commeliana. Er wurde für diese Ausgabe von Herrn G. Loeschke aufs Neue sorgfältig collationiert.

B enthält 88 Traktate und geht, wie Wallis a. a. O. nachgewiesen hat, auf verschiedene ältere Sammlungen von Athanasiushandschriften zurück, von denen nach Wallis B 45—86 wahrscheinlich aus R 27—81 (Pariser Cod.) stammt. Diese kommen für uns jedenfalls nicht in Betracht, da unser Traktat in allen Handschriften im ersten bis B 44 resp. B 21 reichenden Teil des Corpus Athanasianum steht. Die erste Vorlage von B reicht nur von B 1—21, denn sie bricht im 21. Traktate mitten im Citat von 1 Thess. 5, 23 bei den Worten *ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν* ab; in ihr steht unser Traktat als zwanzigstes, also vorletztes Stück. Die Reihenfolge dieser 21 ersten Traktate ist in B folgende:

1. Oratio contra gentes.
2. Oratio de incarnatione Verbi.
3. Disputatio contra Arium.
4. Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae.
5. Oratio I c. Arianos.
6. Oratio II c. Arianos.
7. Oratio III c. Arianos.
8. De incarnatione et c. Arianos.
9. Epistula encyclica.
10. Epistula I ad Serapionem.
11. Epistula II ad Serapionem.
12. Epistula catholica (Migne XXVIII. 81).
13. Refutatio hypocrisis Meletii.
14. Epistula ad Epictetum.
15. Contra Apollinarium liber II.
16. Contra Apollinarium liber I.

17. *εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ εὐαγγελίου· ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κ.τ.λ.* [Migne XXVI. 649].

18. De passione (Migne XXVIII 204—208 Fragment).

19. Epistula ad Marcellinum.

20. De virginitate.

21. De communi essentia patris et filii et spiritus sancti (testimonia) bis *ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

Aus einer andern Vorlage folgen dann folgende Traktate:

22. De incarnatione Dei verbi (Migne XXVIII. 89 (= *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*).

23. Liberii epistula.

24. Athanasii rescriptum ad Liberium.

25. Epistula ad Adelphium episcopum.

26. In illud «profecti in pagum».

27. Sermo in annuntiationem Deiparae.

28. De passione et cruce Domini.

29. Adv. Arianos sermo brevis.

30. Epistula III ad Serapionem.

31. Epistula IV ad Serapionem

32. (*βιβλίον δεύτερον*). Oratio IV c. Arianos.

33. In illud «omnia mihi tradita sunt» etc.

34. De doctrina.

35. De sabbatis et circumcisione.

36. Marci Diadochi c. Arianos.

— (Epistula ad Epictetum).

37. Expositio fidei.

38. Tomus ad Antiochenos.

39. Contra Sabellianos.

40. Quod unus sit Christus.

41. Epistula ad Maximum philosophum.

42. Refutatio hypocrisis Meletii.

43. Epistula catholica.

44. Sermo c. omnes haereses.

Nun folgen historische Urkunden, Briefe etc. zu den arianischen Streitigkeiten, die sich mit denen der Pariser Handschrift decken.[1]

1) Näheres über B 45—88 und die dem Codex angehängten Stücke bei Wallis a. a. O. S. 247 f.

Während nun die ersten 21 Traktate, wenn auch in verschiedener Reihenfolge, in allen andern Athanasiushandschriften wiederkehren und auch in dem verlorenen Teil der Pariser Handschrift (R) vorauszusetzen sind, beginnt mit Traktat 22 eine starke Variation der Zeugen nach Auswahl und Reihenfolge.

Darnach wäre also als Charakteristikum der von B repräsentierten Gruppen zu betrachten: die oben bezeichnete Reihenfolge der Traktate 1—21, die Lücke am Schluß des 21. Traktats, und die Benutzung einer zweiten größern Sammlung von Traktat 22 an in der oben bezeichneten Reihenfolge.

Hervorzuheben ist noch, daß beim Anfang von Traktat 32 sich die vielleicht von erster Hand herrührende Marginalnote findet: *βιβλίον δεύτερον*, bei 28 eine Rückverweisung auf 18, bei 44 die Bemerkung *ἄφες μὴ γράψῃς*, entsprechend einer interessanten Notiz in der *πίναξ* von B zu 44: *ἐν τῇ βίβλῳ τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου ἀθανασίου ἐστὶν ἐπιγραφὴ ἄνωθεν τοῦ παρόντος λόγου ἔχουσα οὕτως· «ὁ παρὼν λόγος οὐκ ἔστι τοῦ μεγάλου ἀθανασίου, ἀλλὰ ξένος καὶ χυδαῖος· ἡμεῖς δὲ πρόσταγμα πληροῦντες μετεγράψαμεν καὶ τοῦτον»*.

Die nach dieser Charakteristik zur Gruppe von B gehörigen Handschriften sind nun folgende:

V: Wien Staatsbibliothek, Cod. Mss. Gr. Nr. II (Nessel), olim 57 (Lambeccii) chart. foll. 424: $16\frac{1}{2} \times 11\frac{1}{2}$ inches (ca. 42×28 cm); geschrieben von 2 verschiedenen Händen (fol. 1—251 r, 361 v bis 371 v von der einen, 251 v—361 r, 372 r bis Ende von der zweiten) saec. XIV—XV. Der Codex wurde von Augerius de Busbeck im 16. Jahrhundert in Konstantinopel angekauft und dem Kaiser Maximilian II. geschenkt. Er ist eine direkte Abschrift des Codex B, denn er hat alle Traktate und einige nicht athanasianische Schriften in Auswahl und Reihenfolge wie B. Nur B 44 läßt er aus gemäß der Weisung am Rande von B: *ἄφες μὴ γράψῃς*. Dadurch ändert sich von 44 an bei ihm die Zählung. Bei V 76 (= B 77) schreibt er dann mechanisch eine Bemerkung von B zu einem Brief Konstantins an die Laien der Kirche Alexandriens ab: *ἐγράφη ὀπίσω εἰς τὸ οε΄ λόγον ἀπαραλλάκτως*, ohne zu bedenken, daß er nach der Auslassung von 44 anders zählen, also nach seiner Zählung auf Traktat 74 (statt 75 = B) hätte verweisen müssen. G. Loeschke, der die Codices B und V direkt verglichen hat, bestätigt es mir als unzweifel-

haft, daß V gar keinen selbständigen Wert besitzt, sondern einfach eine Abschrift von B ist.

Einen etwas selbständigeren Wert scheint eine englische Handschrift zu besitzen:

O: Oxford, bibliotheca Bodleiana, Roe 29 chart. anno 1410. foll. 363 (das letzte Blatt ist als 362 gezählt, zwei Blätter haben die Zahl 192). Auf fol. 2 findet sich die Bemerkung: + *βιβλίον ἐμπεριέχον πάντα σχεδὸν τὰ τῷ μεγάλῳ ἀθανασίῳ πονηθέντα συγγράμματα, κυρίου νεοφύτου, τοῦ τῶν ἐφεσίων προέδρου, ἀφιερωθὲν ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ πατριαρχείῳ τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τῆς παμμακαρίστου, μηνὶ ἰουνίῳ ἔτους ϛ͵λ͵πθ* (= 1481 p. Chr.). Darnach ist auch dieser Codex aus dem byzantinischen Patriarchatsbezirk, denn das Kloster *τῆς παμμακαρίστου* lag in Konstantinopel und wurde später der Zufluchtsort der griechischen Patriarchen. Eine zweite Eintragung bemerkt, daß der Ritter Thomas Roe die Handschrift aus der Türkei mitgebracht und der Oxforder Bibliothek im Jahre 1628 geschenkt habe. Damals war Cyrillus Lukaris Patriarch, der lebhaften Verkehr mit England unterhielt. Am Schluß des letzten Traktats steht die Unterschrift des Schreibers: *ἐτελειώθη κατὰ μῆνα μαρτ' τῆς τρίτης ἰνδικτίωνος τοῦ ϛ͵λ͵ιή ἔτους* (= 1410 p. Chr.). O enthält die Traktate B 1—31 und 34, also nicht nur B 1—21, sondern auch die folgenden Traktate bis zu der am Rande von B mit *βιβλίον δεύτερον* bezeichneten Stelle. B 32 und 33 sind dann ausgelassen, und nur B 34 hinten angefügt. Mehr hat die Handschrift nicht enthalten. O 21 bricht im Citat von 1 Thess 5, 23 ab, gerade wie B: *ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Nur *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist noch hinzugefügt. Wenn Wallis bemerkt, daß die textkritische Vergleichung einerseits eine sehr nahe Verwandschaft mit B, andrerseits einige Selbständigkeit in der Wortstellung und Orthographie ergäbe, so wird sich das auch bei der textkritischen Prüfung unseres Traktats bestätigen. O ist also wahrscheinlich aus B abgeschrieben; es hört da auf, wo der Abschreiber die Notiz *βιβλ. δεύτερον* fand und fügte nur noch einen Traktat hinzu, um die traditionelle Zahl von 32 Traktaten (vgl. E) zu erreichen. Die Herkunft des Codex aus dem Bistum Ephesus legt es nahe, daß auch die Vorlage von B im byzantinischen Patriarchatsbezirk entstanden ist.

Zu den Abschriften von B rechnet Wallis auch den Cambridger Codex B. 9. 7. (= C). Er gesteht freilich, selbst den Text nicht genau geprüft zu haben. In der Tat gehört C nicht hierher, sondern findet im Patmos-Codex seinen älteren Verwandten. (Näheres s. unten.)

Dagegen dürfte wohl der Text unsres Traktats der sich in dem Turiner Codex B IV 22 (früher B III 11 Cat. Pasini No. CC) findet, hierher gehören. Es ist keine Athanasiushandschrift, sondern ein Sammelcodex von antihäretischen Schriften. Auf fol. 165 ff. findet sich unser Traktat: *τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου περὶ παρθενίας ἤτοι ἀσκήσεως.* Vorher geht *νομοθεσία τοῦ ἁγίου Γρηγεντίου ἐκ προσώπου τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως Ἀβραμίου*, nachher folgt eine *ἐπιστολὴ εὐθυμίου μοναχοῦ* (*τ· περιβλέπτου*). Der Turiner Codex ist ein bombycinus, saec. XIV oder XV foll 383. Wie mir die Turiner Bibliotheksverwaltung mitteilt, hat der Codex bei dem letzten Brande stark durch Wasserschaden gelitten. Die ersten Zeilen jeder Seite sind durch Rauch zerstört und der Codex war schon vor dem Brande in mäßigem Zustande. Unter diesen Umständen mußte ich auf eine nähere Kenntnisnahme verzichten. Es ist bemerkenswert, daß sich hier unser Traktat in einer Sammlung von antihäretischen Schriften findet. Die Vorlage des Turiner Codex scheinen die Codices CCCVI und CCCVII der Bibliotheca Vindobonensis (Nessel p. 413 ff.) zu sein. Diese alten von Busbeck in Konstantinopel zugleich mit der Athanasiushandschrift V erworbenen als Teil I und II zusammengehörigen Pergamenthandschriften enthalten aber, obwohl sich ihr Inhalt mit dem Turiner Codex fast deckt, unsern Traktat nicht. Er steht im Taurinensis grade hinter dem letzten Stück von Vindob. CCCVI und vor dem ersten von Vindob. CCCVII. Außer unserm Traktate fügt der Cod. Taurinensis fol. 70 bis 86 der Wiener Vorlage noch Excerpte gegen die Monophysiten, ein Excerpt aus dem Werke des Presbyters Ammonius von Alexandrien gegen Eutyches und Dioscorus, eine *ἀπόδειξις* über den Unterschied von *φύσις* und *πρόσωπον*, einen Brief des Gregorius Thaumaturgos und *ἀποφθέγματα ὀρθοδόξου πρὸς Θεοδώσιον* ein. Im zweiten Teil enthalten der Cod. Taur. und Cod. Vindob. CCCVII noch folgende Schriften des Athanasius: Taur. No. 33 = Vindob. No. 3 disputatio cum Zachaeo. Taur. No. 34 = Vindob. No. 5 Disputatio Iudaeorum

cum Athanasio et Cyrillo de cruce atque imaginibus. Taur. No. 51 = Vindob. No. 20 Disputatio Athanasii cum apollinarista. (Näheres vgl. die Kataloge von Pasini und Nessel.)

Von Gerhard Loeschke wird in seinem Aufsatz über das Synodikon des Athanasius (Rhein. Museum für Philologie, Neue Folge LIX. 1904, p. 455) ein Codex Ottob. 456 saec. XV als Abschrift von B erwähnt. Nähere Mitteilungen über diese Handschriften finden sich, wie mir G. Loeschke freundlichst mitteilte, bei E. Feron et F. Battaglini, Codices Manuscr. Gr. Ottoboniani bibl. Vaticanae, Rom 1897, p. 253 ff. Darnach ist es ein Cod. chart. saec. XV, 40,6 × 28,5 cm, 732 Seiten. Die Inhaltsübersicht ergibt, daß der Codex mit B 29 *κατὰ Ἀρειανῶν λόγος ἕκτος* (nur in B) anfängt und dann, wenn auch mit erheblichen Lücken, denselben Inhalt wie die Baseler Handschrift aufweist. Auch der nur bei B erhaltene Traktat *τοῦ μακαρίου Μάρκου τοῦ διαδόχου* steht an gleicher Stelle. Deshalb wird G. Loeschke — genauere Prüfung des Codex selbst vorbehalten — Recht haben, wenn er in ihm eine Abschrift von B vermutet.

Ein von Wallis a. a. O. p. 254 genanntes, jetzt mit dem Cambridger Codex C zusammen eingebundenes Fragment einer Athanasiushandschrift enthält B 29, 30, 32, scheint also mit dem Ottob. 456 zusammen zu gehören und dürfte für das *βιβλίον δεύτερον* von B wichtig sein. Dieser Hinweis muß hier genügen, da diese Handschriften unsern Traktat nicht enthalten.

Dagegen gehören, näherer Prüfung vorbehalten, zwei Handschriften des Athosklosters Watopedi hierher, über die mir der Bibliothekar des Klosters Herr Anthimos liebenswürdige nähere Mitteilungen machte. Die erste (*ἀριθ· 7. Τόμος Γ.*) perg. saec. XII (= W^1) enthält zunächst 11 der späteren (meist unechten) Traktate, dann ein leeres Blatt, den Brief des Photius an seinen Bruder Tarasius (Migne P. g. XXV Prolegomena p. CCLXXVIII) und eine *πίναξ* der 21 Traktate B 1—21 mit dem Text derselben *α—κα*, *περὶ παρθενίας* an dem gewöhnlichen Platz *ἀρ· K.* unter dem Titel: *τοῦ αὐτοῦ περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως*. Ich vermute, daß die 11 ersten Traktate ursprünglich zu einem andern Codex gehörten.

Die andere Handschrift (W^2) ist jetzt in zwei Teile geteilt *ἀριθμ.' 5. τόμος Α'* und *ἀριθμ. 6. τόμος Β.* Nach dem alten Katalog der Klosterbibliothek gehören diese beiden Teile zusammen, schließen sich auch in der Zählung der Traktate an-

einander an. Die Handschrift stammt aus dem saec. XIV, ist auf Pergament geschrieben, die Nummern der Traktate stehen mit Gold am Rande. Es sind 81 Traktate, entsprechend B 1—21, B 23. 24. 25. 40. 38. 3. 37. 39. 32. 33. 26. 34. 30. 31. 28. 45. 46. 47. 48. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 48. R 38—53. R 73. 70. 71. 74. R 75—81, B 87. B 88, endlich eine *ἐπιστολὴ προοιμίου* (an Eustathius, *OZ*), zwei *διαλέξεις μετὰ Μακεδονιανοῦ ἤγουν πνευματομάχου* (*OH* und *OΘ*), *Διάλεξις κατὰ Ἀνομοίου* (*Π*) und die Vita Antonii (*ΠA*). Im wesentlichen deckt sich der Inhalt mit der Sammlung des Codex B, aber die Reihenfolge ist anders; für uns kommt nur in Betracht, daß *περὶ παρθενίας* in der Sammlung von 21 Traktaten an der gewöhnlichen Stelle steht. Herr Anthimos schickte mir auch eine Abschrift von c. XII—XIV des Traktats *περὶ παρθενίας*. Darnach ist der Text, abgesehen von einer bemerkenswerten Auslassung in W^1 (läßt das Schlußdankgebet c. XIV fort), derselbe wie in P. In den Apparat habe ich für Cap. XII—XIV die Varianten aufgenommen. Die Liste der Titel mit den Initien ist in meinem Besitz, würde aber hier zu viel Raum einnehmen, ich stelle sie gern jedem Interessenten zur Verfügung.

Eine Sonderstellung nimmt eine venetianische Handschrift ein, schließt sich aber an B insofern an, als sie die Traktate B 1—21 in derselben Reihenfolge enthält und dann eine Reihe von anderen Traktaten folgen läßt, gerade wie O an Zahl 32, aber in anderer Auswahl. Es ist dies:

E: Venedig, bibliotheca Marciana cod. XL IX (jetzt 351) chart. saec. XII (??) foll. 351. 27—28 Zeilen auf einer Seite, sehr sorgfältig geschrieben, sehr wenige Korrekturen. Unser Traktat steht an 20. Stelle (wie in B) fol. 255 r. Z. 4—fol. 264 v. Z. 18.

Der Codex enthält die Traktate B 1—21, dann B 22. 44. 37. 23. 24. 38. 39. 40. 25. 41. 26, also wenn wir von der veränderten Reihenfolge absehen, B 1—21. 22—26. 37—40. 44. Die Vergleichung mit der Pariser Handschrift S [Paris, bibl. nationale Coisl. 45 (früher 133)] ergibt das beachtenswerte Resultat, daß E, nachdem es zunächst für die Traktate B 1—21 eine besondere Vorlage benutzt, nun aus S alle Traktate enthält, die in den ersten Teil noch nicht aufgenommen waren. S. 1. 2 = B 1. 2, S 4 = B 8. S 5. 6 = B. 15. 16, S 8 = B 14, S. 18. 19. 20. 21 = B 4. 5. 6. 7 fielen darnach fort; sonst wurde die Reihen-

folge von S genau eingehalten und es folgt daher in E auf B 21:

E 22 = S 3 = B 22 de incarnatione verbi et Dei
E 23 = S 7 = B 44 Contra omnes haereses
E 24 = S 9 = B 37 Expositio fidei
E 25 = S 10 = B 23 Epistula Liberii
E 26 = S 11 = B 24 Ep. ad Liberium papam
E 27 = S 12 = B 38 Tomus ad Antiochenos
E 28 = S 13 = B 39 Contra Sabellianos
E 29 = S 14 = B 40 Quod unus sit Christus
E 30 = S 15 = B 25 Epistula ad Adelphium
E 31 = S 16 = B 41 Epistula ad Maximum philosophum
E 32 = S 17 = B 26 In illud evangelii «Ite in castellum».

Da S 18—21 = B 4—7 für E wieder fortfallen, so blieben von S als in E nicht berücksichtigt nur noch übrig S 22 = B 32 und S 23 = B 33. Das sind aber die beiden ersten Nummern der Pariser Handschrift R.

Wir nehmen daher an, daß E 22—32 nicht direkt aus S, sondern vielmehr aus dem verlorenen Teil von R (= R^1) entnommen sind, welcher 20 Traktate S 1—20 enthielt und dessen 12. Traktat gerade wie in E, nach einer Randbemerkung in R^2 der Tomus ad Antiochenos war. E hat also in seinem ersten Teil einen Codex der alten Sammlung B 1—21, in seinem zweiten eine andere Sammlung benutzt, deren zweite Hälfte uns in dem alten Pariser Codex Regius (Gr. 474) R (saec. XI) erhalten ist. E hat darnach ein ähnliches Verfahren wie B eingeschlagen, indem es die Sammlung 1—21 mit einer anderen R^1 kombinierte. Während B aber viele Umstellungen vorgenommen und R^2 hinzufügte, daher Wiederholungen nicht vermieden hat, folgt E seinen Vorlagen für E 1—21 und E 22—32 genau, läßt nur im zweiten Teil das bereits Abgeschriebene fort. Zu beachten ist dabei, daß sowohl E wie O 32 Traktate enthalten, freilich in anderer Reihenfolge und Auswahl, ferner daß die Pariser Handschrift R, wenn sie ihre Zählung mit R 22 = B 32 beginnt, der Randbemerkung in B zu 32: *βιβλίον δεύτερον* formell entspricht. Dieser Traktat B 32 stand also in der Vorlage von B an 22. Stelle. Der bei R vorhergehende Traktat (= S 21) hat dort keine besondere Nummer. Das *βιβλίον πρῶτον* ging also in B's Vorlage — zu

dieser gehörte die Randbemerkung — bis zu S 20, entsprach demnach genau der für den zweiten Teil von E zu supponierenden Vorlage, welche bereits C. H. Turner in einer Schlußbemerkung zu dem Aufsatze von Wallis (a. a. O. p. 257) als Quelle für B 22ff. voraussetzte.

Als ältere Schicht dieser Gruppe gewinnen wir also zwei Sammlungen, welche dem heutigen Bestande von B, O, E 1—21 und dem von S 1—20 entsprechen; zusammen wären das 41 Traktate — darunter sind aber 9 Dubletten, bleiben also nach deren Ausscheidung die 32 Traktate von E für die combinierte Sammlung. Ohne Ausscheidung der Dubletten gewinnt B durch Hinzufügung von 36. 42 und 43 (ebenfalls Dubletten) seine ersten 44 Nummern, stellt aber S 7 = B 44 als unecht an den Schluß, um dann von 45 an der Pariser Vorlage unter Vornahme neuer Umstellungen (vgl. Wallis) zu folgen. Dies Resultat ist für die Textkritik unseres Traktats insofern von Bedeutung, als daraus ersichtlich ist, daß

1. der Traktat *περὶ παρθενίας* zu einer alten Sammlung vorwiegend echter Athanasiusschriften gehörte;

2. die Autorität der Baseler Handschrift B als einer späteren Combination verschiedener Fascikel erheblich an Ansehen verliert;

3. E gegenüber B einen selbständigen Wert besitzt, indem es eine so beachtenswerte Vorlage wie die verlorene Hälfte der Pariser Handschrift R (saec. XI) viel sorgfältiger wie B benutzt zu haben scheint. Der Wert von O bleibt noch genauer zu bestimmen.

Nur V hat als Abschrift von B gar keinen selbständigen Wert.

Die zweite Gruppe (L M G T).

Aus dem Bisherigen erhellt zur Genüge, daß es Handschriften gegeben hat, welche nur die Traktate B O E 1—21 enthalten haben. Es sind uns deren heute noch vier erhalten, für welche der Londoner Codex Burneianus 46 (= L) als der älteste der wichtigste Repräsentant ist. Von L abhängig sind die Münchener (M), Genfer (G) und Cambridger (Trinity College B 9. 8 = T) Handschriften, von denen G, wie schon erwähnt, eine wichtige Rolle bei dem Druck der editio Commeliniana gespielt hat. Alle vier schließen mit Tract. 21 (Schluß vollständig), G durchstreicht den

zunächst abgeschriebenen Tract. 18 und macht die Randbemerkung: hoc fragmentum est ex oratione integra cujus titulus idem. In G folgen auf Tract. 21 quaestiones aliae (Migne XXVIII p. 773 bis 796) und das Symbolum Quicumque im griechischen Text. M und T lassen Tract. 18 aus. M hat wie G das Symbolum Quicumque, T dagegen nicht. Der Titel des dritten Traktats lautet in L: *τοῦ αὐτοῦ διάλεκτος ἐν τῇ κατὰ νικαίαν συνόδῳ πρὸς ἄρειον.*

G fügt dem hinzu: *ἐν ἔτη τῆς θείας σαρκώσεως τι. ἐν ἡμέρᾳ τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως κωνσταντίνου* und am Rande: *καὶ τοῦ μακαρίου πάπα σιλβέστρου καὶ ἐπισκόπου βιζαντίου ἀλεξάνδρου.*

M und T haben die ganze Datierung incl. der Randglosse von G in den Titel aufgenommen. Alle drei M, G, T rechnen im Unterschied zu L die *ἐπιστολὴ εἰς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης* als or. I c. Arianos. Darin stimmen sie mit den beiden Patmos-Codices *Γ* und *Δ* überein. Der Patmos-Codex *Δ* saec. XI, der leider nur fragmentarisch erhalten ist, hat zum dritten Traktat auch eine *παρασημείωσις* von späterer Hand über das Datum der Synode, von der die Bemerkung in G abhängig zu sein scheint.[1] Nach der Reihenfolge der erhaltenen Traktate zu schließen, gehört er auch zu dieser Gruppe. Sicherheit könnte nur eine Textvergleichung der erhaltenen Fragmente bringen.

Ich gebe nun für L und T nach den Angaben von Wallis, für M und G nach eigener Prüfung der Handschriften die Charakteristik der genannten Codices.

L: London, British Museum, Burney 46, membr. saec. XIII; 282 foll. $12^1/_2 \times 9^1/_2$ inches (ca. 32×24 cm). Zwei Lagen

1) Die *παρασημείωσις* von späterer Hand in Cod. *Δ* (Patmos) lautet: *Ἐν ἔτει τῆς θείας σαρκώσεως τι' ἐν ἡμέραις Σιλβέστρου πάπα Ῥώμης καὶ ἐπισκόπου Βιζαντίου τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐτελέσθη καὶ ἐγένετο ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ πρώτη σύνοδος τῶν τιη' πατέρων ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας, γενομένης Μαΐῳ κ'. ὑπὸ δὲ τοῦ πάπα Ῥώμης παρῆσαν Βῆτος καὶ Βικέντιος ἐν τῇ αὐτῇ συνόδῳ. αὕτη ἡ ἁγία σύνοδος συνεργείᾳ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος Ἄρειον καθεῖλε καὶ τοὺς ὁμόφρονας αὐτοῦ, ἀναθεματισθέντων τὸ ἅγιον σύμβολον τῆς πίστεως ὑπηγόρησαν ὑπογράψαντες ἅπαντες σὺν τῷ πανσεβασμίῳ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ καὶ εὐφήμησαν καὶ οὕτως διελύθη ὁ σύλλογος.*

(73—79 und 256—262) haben nur 7 Blätter, die letzte Lage (279—282) nur vier, ohne daß im Text etwas fehlt. Die Tinte ist oft verblaßt und die Buchstaben dann von späterer Hand nachgezogen. Der Anfangsbuchstabe jedes Traktats und die Ornamente beim Titel sind rot. Der Codex ist in 2 Lederbänden gebunden als Codex Burneianus bezeichnet. Andere Einzelheiten vgl. bei Wallis a. a. O., p. 105. Unser Traktat findet sich im zweiten Bande unter der Überschrift: *τοῦ αὐτοῦ περὶ παρθενίας ἤτοι ἀσκήσεως* fol. 119 v bis fol. 128 r.

G = Genf, bibliothèque nationale, mg. 29, vol. I, chart. saec. XVI, (31 × 22 cm), 773 Seiten (aber p. 21, 22, 579, 580 fehlen), p. 263 ff. ist irrtümlich mit 269 ff. numeriert. Es ist dies die Handschrift, nach welcher unter Berücksichtigung der von den Herausgebern am Rande eingetragenen Lesarten von B die editio Commeliniana gedruckt ist. Im Jahre 1595 entlieh sie Commelinus aus Genf; erst 1619 wurde sie dorthin zurückgegeben. Sie ist in den Ausgaben mit Felckmanni II anonymus bezeichnet und ihre Sonderlesarten stehen mit der Bezeichnung II im Anhang der editio Commeliniana von 1601 (Variae Lectiones operum S. Athanasii, p. 80, 81). Die Ausgabe von Migne notiert diese Varianten unter dem Text als Felc. 2. Jedoch ist diese Collation nicht vollständig und dadurch minderwertig, daß ein Teil der Sonderlesarten in den Text selbst mit Unrecht aufgenommen sind. Vol. II dieser Genfer Fascikel ist = Felckmann 3, 4, 5; Vol. III = Felckmann 6 und 1 (eine Abschrift des Goblerianus). Sie kommen für uns nicht in Betracht. *Περὶ παρθενίας* findet sich unter dem von erster Hand am Rand beigeschriebenen Titel: *τοῦ αὐτοῦ περὶ παρθενίας ἤτοι ἀσκήσεως*, fol. 342 v (rot) d. i. Seite 694 unten bis fol. 354 r d. i. Seite 718 Zeile 7. Die Handschrift ist schnell und mit viel Abkürzungen geschrieben, vermutlich am Anfang des 16. Jahrhunderts.

M = München, Staatsbibliothek (nicht Universitätsbibliothek, wie Wallis schreibt). Cod. gr. 26 chart. anno 1548, foll. 353, 34 × 23 cm. Am Schluß das Symbolum Quicumque. Subscriptio: *ἐμμανουῆλος βεμβαινῆς ὁ ἐκ μονεμβασίας μετὰ τὴν παράδοσιν τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος καὶ ταύτην τὴν βίβλον ἐξέγραψε μισθῷ ἔτους τρέχοντος ἀπὸ χῦ γεννήσεως αφμὴ μηνὸς ποσειδῶνος ἕκτη φθίνοντος* (= 25. Dez. 1548).

Der Bemerkung von Wallis, die Handschrift sei «very carelessly written» kann ich nicht zustimmen. Die Schrift ist sehr sauber und sorgfältig. Die Schriftcitate sind am Rande markiert. Der Text ist so nahe mit G verwandt, daß entweder M direct von G abgeschrieben ist, oder beide von einer dritten, die genau dieselben Fehler und Lücken hatte. Unser Traktat steht auf fol. 318r—329v.

T = Cambridge, Trinity college B 9. 8. chart. saec. XVI, $13\frac{3}{8}-9\frac{1}{2}$ inches (ca. 34×24 cm). Die Paginierung ist ungenau. Der Codex wurde 1637 von Silvius Elwes dem College geschenkt. Mr. Burkitt glaubt aus der Beschaffenheit des Papiers, das besonders stark und gut ist, und aus dem Charakter der Hand den Schluß ziehen zu können, daß auch diese Abschrift von Emmanuel von Monemwasia (an der Ostküste des Peloponnes), dem Schreiber von C und M, hergestellt ist. Die Charakteristik des Papiers paßt auch auf M, mit dem T sich im Texte genau deckt. Darnach hätte also dieser Schreiber sowohl C wie M und T abgeschrieben, jedoch aus 2 verschiedenen Vorlagen.

Von diesen Handschriften haben also M G T gegenüber L keinen selbständigen Wert, jedoch zeigt schon die Erweiterung der Überschrift des dritten Traktats, daß es sich nicht um mechanische Abschriften handelt, sondern daß der Text selbst hier eine Bearbeitung erfahren hat, welche unsere textkritische Prüfung in helles Licht stellen wird.

Die dritte Gruppe (P C D)

war von Wallis nicht erkannt worden, weil er nur die späte Handschrift aus Cambridge C aus dem sechszehnten Jahrhundert vor sich hatte, die er für eine Abschrift von B hielt, die einige Umstellung und Ergänzung erfahren habe; die im Katalog der Bibliothek von Patmos aufgeführte Handschrift *Γ* aus dam saec. X oder XI (P) sowie die Venetianische Handschrift (D) beweisen aber, daß es sich hier um eine relativ selbständige Gruppierung der Athanasiusschriften handelt, die älter ist als die Combinationen BO und E. Nur die Zahl der Traktate 32 ist die gleiche wie in O und E, was wohl nicht zufällig ist. Die Gruppe enthält nämlich folgende Stücke:

P C D 1	= B O E L 1	
P C D 2	= B O E L 2	
P C D 3	= B 82 R 77	Epistula ad Dracontium
P C D 4	= B 83 R 78	Epistula ad Afros episcopos
P C D 5	= B 57 R 38	Apologia de fuga sua
P C D 6	= B O E 22	
P C D 7	= B O 23	
P C D 8	= B O 24	
P C D 9	= B O 25	
P C D 10	= B O 26	
P C D 11		homilia de semente
P C D 12—20	= B O E L 8—16	
P C D 21—25	= B O E L 3—7	
P C D 26—30	= B O E L 17—21	
P C D 31	= B O 27	
P C D 32	= B O 28.	

Sehen wir also zunächst von der Reihenfolge ab, so deckt sich PCD mit BOELMGT dem Inhalt nach für BL 1—21, mit BO sogar bis BO 1—28. Nehmen wir nun die hinter B 2 eingestellten Stücke weg und setzen dafür B 3—7 an ihre alte Stelle, so schließt sich auch B 17 ff. wieder an B 16 an und wir haben wieder die in den beiden ersten Gruppen gefundene alte Sammlung B 1—21. Sie liegt offenbar auch dieser dritten Gruppe zugrunde und ist damit als älter wie P (saec. X) erwiesen. Sie ist in PCD durch eine andere Sammlung ergänzt, welche die Nummern B 22—28 enthielt und vermutlich auch die Stücke PCD 3. 4. 5. und 11, vermutlich in der aus PCD noch zu rekonstruierenden Reihenfolge:

P C D 3. 4. 5.	= B 82. 83. 57	
P C D 6—10	= B 22—26	
P C D 11		homilia de semente
P C D 31—32	= B 27—28.	

Dies sind alles Briefe und Predigten des Athanasius und die Predigt über den Säemann erhält ihre richtige Stellung zwischen andern Predigten. Es ist dann wahrscheinlich, daß diese Sammlung, die für PCD benutzt worden ist, auch noch anderes Material enthielt, das in PCD unberücksichtigt blieb:

da die Zahl von 32 Traktaten immer wiederkehrt, so scheint sie auf einer Tradition zu beruhen.

Ich gebe nun wieder einige Notizen über die drei hierher gehörigen Handschriften, für P nach den mir brieflich gemachten Mitteilungen des Bibliothekars von Patmos, nach den Angaben von Sakellion und nach zwei mir übersandten Photographien, für C nach den Angaben von Wallis, für D nach Mitteilungen meines Freundes Gelshorn.

P. *Πάτμος, βιβλιοθήκη τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτμον γεραρᾶς καί βασιλικῆς μονῆς τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου. στοιχεῖον Α΄ κώδηξ Γ΄ περγαμηνόν· φύλλα* 312 in 4^0. 30 Linien auf jeder Seite, 27×20 cm im Einband; 20×15 cm Text ohne Rand, saec. X oder XI. Am Rande finden sich einige exegetische Glossen. Im letzten Teil des Codex (so auch in unserm Traktat) ist die rechte obere Ecke zerstört, was meist den Verlust einiger Worte der ersten Zeile für uns bedeutet. Außerdem ist leider der ganze erste Teil des Codex CD 1—13 und der Anfang von CD 14 (Epistula I ad Serapionem) sowie der Schluß CD 30. 31. 32 verloren. Der erhaltene Teil CD 14—CD 29 läßt aber keinen Zweifel, daß der Codex ursprünglich CD 1—13 sowie 30—32 enthalten hat. Nach den mir zugesandten Photographien lassen sich drei alte (etwa gleichzeitige) Schreiberhände unterscheiden. Von der ersten stammt noch der Schluß von CD 14, von der zweiten CD 15 ff. Die dritte erscheint auf der Photographie einer Seite von *περὶ παρθενίας*. Genaueres ist mir nicht mitgeteilt worden. Was den Schriftcharakter angeht, so ist es überall eine sorgfältig ausgeführte Minuskel, eckige Spiritus überwiegen, *ι* adscriptum ist häufig. Man kann in der Datierung auf saec. X oder XI kaum zweifelhaft sein. Aus ungefähr gleicher Zeit stammt

D. Bibl. Marciana, in Venedig, früher No. 50, jetzt No. 369, teils membr. (so für unsern Traktat) saec. XI, teils chart. foll. 415, 31 Zl. auf einer Seite, Format in 8^0 (sehr kleine Schrift). Unser Traktat findet sich fol. 355 von Z. 7 bis fol. 366 v. Z. 27.

C. Cambridge. Trinity college B. 9. 7, der von der editio Commeliana und Montfaucon mit Anglicanus (= A) bezeichnete Codex. chart. saec. XVI foll. 874; $13^1/_2$—$8^1/_2$ inches. Die Subscriptio lautet am Schlusse des 32. Traktats: *τέλος ἀμὴν· τὸ*

παρὸν βιβλίον ἐγράφη ὑπὸ χειρὸς ἐμμανουήλου τοῦ μβαβενί τοῦ ἐκ μονεμβασίας. Emanuel von Monembesia, der Schreiber von M und T, hat diesen Codex also in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts copiert. Der englische Bischof John Christopherson (c. 1553), Master of Trinity college, hatte den Codex in Italien «magno pretio» gekauft. Es ist daher nicht unmöglich, daß bei näherer Untersuchung C sich als directe Abschrift von D herausstellen würde. Jedenfalls hilft er dazu, uns den verlorenen Teil von P zu ersetzen. Zusammengebunden mit C ist ein Fragment von anderen Athanasiusschriften, wie Wallis glaubt, von späterer Hand geschrieben, enthaltend den sermo brevis adv. Arianos (= B 28), die Ep. III ad Serapionem (= B 30) und den größeren Teil der Or. IV c. Arianos (= B 32). Das Fragment hat also denselben Anfang wie der Ottob. 456, der sich in seinem weiteren Inhalt an B anschließt. Für unsern Zweck ist es belanglos.

Die vierte Gruppe

der Athanasiushandschriften scheint durch eine Reihe von Papierhandschriften repräsentiert zu sein, die sich jetzt in italienischen Bibliotheken befinden und von mir nur nach den gedruckten Bibliothekskatalogen geprüft werden konnten. Es sind dies

der Cod. Borbonicus XVII zu Neapel (II A 17) chart. saec. XV;

der Cod. Ottobonianus 223 in Rom, Vatikan, chart. saec. XVI foll. 221, 33 × 23 cm;

der Cod. Pii II No. 2 in Rom, Vatikan, chart. saec. XV foll. 386;

der Cod. «Felckmann 3», wie ihn Montfaucon nennt, aus dem Fascikel II der Genfer Handschrift 1. Teil, beschrieben bei Wallis a. a. O. p. 407, enthaltend die ersten 9 Traktate der italienischen Handschriften.

Die in diesen Handschriften befolgte Auswahl und Reihenfolge ist folgende:

An der Spitze steht eine vita S. Athanasii (Migne XXV col. 185—211), dann

1. Oratio c. gentes = B O E L 1.

2. Ἐπιστολή de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria (Teil von R 73).

3. Ep. ad Ioannem et Antiochum R 75 B 80.
4. Ep. ad Palladium R 76 B 81.
5. Ep. ad Dracontium R 77 B 82.
6. de apparitione verbi Dei in carne et c. Arianos = B O E L 2 = P C D 2.
7. de passione Domini et cruce = B O 28 = P C D 32. (Pii II hat hier B 18 P C D 27)
8. Dialectus in conc. Nicaeno = B O E L 3 = P C D 21.
9. Oratio c. Arianos III (in editione IV) = B O E L 8 = P C D 12.

10—14. = B O E L 9—13, P C D 13—17.
15—19. = B O E L 17—21, P C D 26—30.

Am Schlusse variieren die Handschriften stark, indem sie auf B 21 verschiedenes folgen lassen, der Cod. Borbonicus: *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις* des Anastasius Sinaita, den Brief Polykarps an die Philipper und eine Schrift des Methodius von Patara *περὶ τῆς βασιλείας τῶν ἐθνῶν*. Der Cod. Pii II hat noch zweifelhafte Athanasiana: contra omnes haereses, confutatio praepositionum, ex epistula Athanasii de synodis, defensio Dionysii, ex actis synodi tertii und einige andere Kirchenväterexcerpte. Der Cod. Ottobonianus 223 schließt mit 19 = BOEL 21. Es kann darnach kein Zweifel sein, daß dieser Gruppe ebenfalls die Sammlung der 21 Traktate, die B O E L gemeinsam sind, zugrunde lag. Ausgelassen sind: B 4—7 = S 18—21, B 14 (= B 8) 15. 16 = S 4. 5. 6; wenn nicht aus anderen Gründen, weil sie an anderer Stelle berücksichtigt waren. Der Traktat *περὶ παρθενίας* aber, auf den es uns hier allein ankommt, steht an seiner gewöhnlichen Stelle, ist also wieder der Sammlung von 21 Traktaten entnommen. Unter diesen Umständen glaube ich darauf verzichten zu dürfen, mir auf mühsamem Wege aus Neapel und Rom Collationen dieser späteren Texte zu verschaffen, da die andern älteren Codices reichlich genug Material bieten, um einen gesicherten Text zu gewinnen.

Das Gleiche gilt auch von dem Cod. Ottob. 403 chart. saec. XV—XVI foll. 330, der mit B 18 P C D 27 und den vier Briefen an Serapion beginnt, dann allerlei apokryphes Material enthält und endlich mit B 21 B 20 (*περὶ παρθενίας*) und B 19 (in dieser Reihenfolge!) und einer *κατὰ Ἀνομοίου διάλεξις ὀρθοδόξου* schließt. Da unser Text hier ebenfalls zwischen B 19 und B 21 erscheint, so dürfte die Quelle für unsern Traktat im Ottob. 403 ebenfalls in der uns bekannten Sammlung zu suchen sein.

Damit ist die Übersicht der Handschriften abgeschlossen. Sie hat nicht nur für die Gruppierung der Textzeugen uns wichtige Anhaltspunkte gegeben, sondern auch die auf Grund unzureichender Kenntnis des Materials von früheren Kritikern aufgestellte Behauptung widerlegt, der Traktat *περὶ παρθενίας* fehle in den älteren Athanasiuscodices. Es kann nach dem obigen Tatbestand vielmehr nicht zweifelhaft sein, daß er schon vor dem zehnten Jahrhundert in der bei PCD vorausgesetzten, in BOEL in alter Reihenfolge erhaltenen Sammlung von 21 Traktaten gestanden hat.

Die Untersuchung der Varianten muß nun zeigen, daß sich auch ein alter unverdächtiger Text für *περὶ παρθενίας* herstellen läßt.

3. Gruppierung und Charakteristik der Textzeugen auf Grund der Textvergleichung.

Das bisher gewonnene Resultat unserer Untersuchung, wonach schon aus äußeren Gründen zunächst P C D einerseits und B O andererseits nahe zusammengehören, E, obwohl mit BO verwandt, selbständigen Wert besitzt, während unter den jüngeren Handschriften LMGT eine Gruppe für sich bilden, bestätigt sich uns vollauf durch die Textvergleichung. Sehen wir von den Sonderlesarten von E zunächst ab, die keinesfalls eine Grundlage für die Untersuchung abgeben können, so illustrieren wir das Verhältnis der Textzeugen am besten durch eine Stelle, wie den Schluß von Cap. XX:

PCD:	BOE:	L:	MGT:
διάφαυμα δέ· εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὸν κύριον, ὑμνεῖτε· Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ τὰ ἑξῆς.	*διάφαυμα δέ· εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν κύριον· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ τὰ ἑξῆς.*	*διάφαυμα δέ· εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν κύριον· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.*	*διάφαυμα δέ· εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν κύριον· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία· ὑμνοῦμέν σε· εὐλογοῦμέν σε προσκυνοῦμέν σε.*

Darnach ist der älteste Text von PCD und BOE repräsentiert; er enthält in L die erste, in MGT die zweite Ergänzung. In der Differenz zwischen PCD und BO treten in diesem Falle LMGT auf die Seite von B. In einer Reihe anderer Fälle treten LMGT auf die Seite PCDE gegen Sonderlesarten in BO. Dahin gehört eine Auslassung wie in cap. I *καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ γένος* > BO, ein Zusatz wie cap. VII + *καὶ τῇ μέθῃ* BO, oder, um noch ein Beispiel herauszugreifen, in dem alle Zeugen variieren, PCDE aber den richtigen Text repräsentieren, wähle ich eine Stelle aus dem Gebet am Schluß von cap. XIV:

PCDE:	BO:	LMG:
εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ αἰνοῦμέν σε ὅτι κατηξίωσας ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἀγαθῶν τῶν σῶν (τῶν ἀγαθῶν > E) τῶν σαρκικῶν τροφῶν· δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ἵνα καὶ τὰς ἐπουρανίους τροφὰς ἡμῖν δωρήσῃ.	*εὐχαριστοῦμέν σοι* wie PCDE bis *ἵνα καὶ τὰς ἐπουρανίους ἡμῖν τροφὰς δωρήσῃ.*	*εὐχαριστοῦμέν σοι (σοι > MG) ὅτι κατηξίωσας ἡμῖν μεταλαβεῖν τῶν σαρκικῶν τροφῶν· δεόμεθα κ. τ. λ.* wie PCDE.

Darnach ergibt sich uns im allgemeinen der Grundsatz, daß die Übereinstimmung der älteren Zeugen PCD = BO sicher die richtige Lesart repräsentiert, während Abweichungen in LMGT oder in MGT als späteren Ursprungs anzusehen sind. In den Fällen aber, wo PCD einerseits und BO andererseits divergieren, vermögen E sowohl wie L resp. LMGT der einen oder anderen Seite das Übergewicht zu geben, obwohl da auch noch innere Erwägungen mitzureden haben. Soviel im allgemeinen.

Für die Charakteristik im einzelnen empfiehlt es sich, wenn wir zunächst die jüngsten Varianten, die von MGT ins Auge fassen, zumal sie die bisherigen Druckausgaben beherrschen. Die Untersuchung der älteren Handschriften hat im Gegensatz zu ihnen eine solche Einstimmigkeit feststellen können, daß sie zweifelsohne als das Werk eines Überarbeiters unseres Traktats anzusehen sind, denn es handelt sich in MGT nicht etwa nur um Versehen oder gelegentliche kleine Verbesserungen, sondern um einige recht erhebliche Änderungen.[1] Die wichtigste ist der Ersatz des alten aus der Didache stammenden Tischgebets am Anfang von cap. XIII durch ein anderes ebenfalls hochinteressantes Formular. Hier hat die älteste Druckausgabe zwar den ursprünglichen Text nach B wieder eingesetzt, aber nicht beachtet, daß auch die folgenden Worte: *καὶ ταύτην μὲν τὴν εὐχὴν* ..... bis *ἐκ τῆς τραπέζης λέγομεν* in B (wie in allen älteren Zeugen) fehlen. Sie sind also mit Unrecht in dem gedruckten Texte stehen geblieben und standen der richtigen Beurteilung der Gebete sehr im Wege. Sie verraten uns aber auch den Charakter der Bearbeitung. Sie ist in einem griechischen Kloster (also nicht etwa erst von einem abendländischen Abschreiber) vorgenommen, um der dort üblichen Form des Tischgebets zum Rechte zu verhelfen. In ähnlichem Interesse sind die Doxologien am Schluß aller Gebete vervollständigt und damit dem allgemein üblichen Ritus, soweit wir sehen können, näher gerückt. Der Text des von MGT eingefügten Gebets kann recht wohl älter sein als diese handschriftliche Überlieferung, wenn er einer alten Tradition des Klosters, dem der Bearbeiter angehörte, entstammte. Von nicht geringerer

1) Für T sind nur eine Reihe von Stichproben gemacht, die seine Zusammengehörigkeit mit MG zweifellos machen. Im textkrit. Apparat habe ich meist nur MG notiert, weil T nicht für alle Einzelheiten nachgesehen ist.

Bedeutung für die Beurteilung unsres Traktats sind die Femininformen, welche in Rücksicht auf die Adresse *πρὸς τὴν παρθένον* MGT für die ursprünglichen Masculinformen einsetzen (vergl. bes. cap. VIII). Auch sind einige biblische Citate, ähnlich wie in cap. XX, vervollständigt (cap. XIII. XV) und eine Reihe von Worten zur Verdeutlichung hinzugesetzt oder geändert (cap. I *ἐποίησε* st. *ἐπήγαγε* cap. II *κολληθήσεται* st. *κολλώμενος* u. a.). Endlich fehlt es nicht an Versehen, Flüchtigkeiten und kleinen orthographischen Eigentümlichkeiten, welche diesen jüngsten Handschriften gemeinsam sind, wie leicht aus dem Apparat unter dem Text zu ersehen ist.

Suchen wir nun unter den älteren Handschriften eine Vorlage für MGT, so kommt ihnen die Londoner Handschrift (L) am nächsten. Sie gibt zwar in cap. XIII den Text der älteren Zeugen, teilt aber sonst eine Reihe der Eigentümlichkeiten von MGT. Schlechterdings beweisend für die nahe Zusammengehörigkeit von L und MGT sind die gemeinsamen Auslassungen (durch Homoioteleuton) in cap. X hinter *χήρας* die Worte *λέγει γὰρ ὁ ἅγιος Παῦλος· τίμα χήρας τὰς ὄντως χήρας* und in cap. XIII hinter *φαγεῖν* die Auslassung von *τὸν ἄρτον σου μετ' αὐτῆς οὐδὲ πάλιν καθίσεις φαγεῖν,* oder wenn man das wirklich für Zufall halten wollte: die gemeinsamen Sonderlesarten von L und MGT: in cap. II $>$ *τὰ τοῦ κόσμου,* $>$ *ἡ* vor *γυνή,* in cap. III *αὐτοῦ* st. *ἑαυτοῦ,* cap. V *ὑμῖν* st. *ἡμῖν,* cap. VIII *νήστευσον* + *οὖν,* cap. XII *τὰς καρδίας ἡμῶν* st. *τὴν καρδίαν μου,* cap. XIV in dem Schlußgebet: $>$ *τῶν ἀγαθῶν τῶν σῶν,* $>$ *καὶ αἰνοῦμέν σε, ἡμῖν* st. *ἡμᾶς* [in der Doxologie geht L mit BPCD gegen MGT], cap. XVII + *καὶ* vor *μέγα,* cap. XIX *ἄλλο καὶ ἄλλο* st. *ἄλλως καὶ ἄλλως,* cap. XXI *ἀγάπην ἔχετε ἐν ἀλλήλοις* st. *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.* Dazu kommen noch einige unwesentlichere orthographische Einzelheiten (vgl. den Apparat).

Der nächstliegende Schluß wäre, L einfach als die directe Vorlage für MGT anzusehen. Dafür scheinen auch einige Correcturen in L zu sprechen, die es nachträglich mit MGT in Übereinstimmung bringen. So fügt in c. XXI ein Corrector mit MGT hinter *αὐτὰς* die Worte ein: *εὑρήσεις σύμμαχον τὸν θεὸν,* welche L* ursprünglich ebensowenig hatte wie BOPCDE. Einige Sonderlesarten von L wie cap. II + *τῷ* vor *υἱῷ,* cap. VI *παράδεισσον,* $\overline{\chi\omega}$ st. *θεῷ* und cap. XII *αὐτὴν κάκωσις* würden allein noch nicht genügen, um jenen Eindruck directer Ab-

hängigkeit der Codd. MGT von L zu zerstören. Dagegen haben wir in cap. XXIV einen Beweis dafür, daß die Schreiber von MGT den Londoner Codex nicht gekannt haben. Sie haben alle statt *γνωριζομένη* in cap. XXIV .....*ζομένη*, haben also in ihrer Vorlage *γνωρι* nicht gefunden oder nicht lesen können, während L ganz deutlich *γνωριζομένη* hat. In M steht von späterer Hand *ἴσως σεβαζομένη* am Rand, in G ist später nach B das richtige *γνωριζομένη* nachgetragen. Darnach ist soviel klar, daß MGT nicht direct aus L, aber aus einem ihm nahe verwandten Exemplar abgeschrieben sind. Die Spur einer Uncialvorlage in irgend einem Stadium der Überlieferung verrät L, wie Mr. F. C. Burkitt mir schreibt, in der Sonderlesart cap. XII *αὐτὴν κάκωσις*, wo P statt *αὐτῇ ἡ κάκ.*, *αὐτή ἡ κάκωσις* accentuiert (in Uncialen *ΑΥΤΗΗΚΑΚΩΣΙΣ*). Die Reihenfolge der Athanasiustraktate in L sowie eine Anzahl von Lesarten lassen vermuten, daß die Verwandtschaft mit der Baseler Handschrift eine etwas nähere ist wie die mit dem Codex von Patmos. Jedenfalls vermag L mit seinen Trabanten vereinigt, sehr oft ein Kriterium dafür abzugeben, ob B oder P im Rechte ist. Dabei wird gerade wegen der Übereinstimmung mit B in der äußeren Reihenfolge (also Herkunft aus der alten Sammlung von 21 Traktaten), es doppelt ins Gewicht fallen, wenn LMGT auf der Seite von PCD gegen B und O stehen.

Eine Mittelstellung zwischen den jüngeren Handschriften und den älteren Zeugen nimmt auch die venetianische Handschrift E ein. Sie ist zwar in dem Katalog der bibliotheca Marciana von Zanetti als aus dem zwölften Jahrhundert stammend charakterisiert. Da es sich aber um eine Papier-, nicht um eine Pergamenthandschrift handelt, dürfte sie wesentlich jünger sein. Auch Herr Pastor Gelshorn, der für mich den Codex collationierte, setzt zu der Datierung im Katalog ein Fragezeichen.

In den liturgischen Dingen gehört E durchaus zu den älteren Zeugen, und zeigt keine der Veränderungen oder Zusätze von L oder MGT. Auch sind nirgends die Masculinformen in Femininalformen umgeändert. Aber auch die Sonderlesarten von BO oder PCD finden keinen Anhalt an E. Nur in zwei Fällen schließt sich E in der Veränderung der Wortstellung an PCD an (*σου το σωμα* cap. VI und *τρις ἀπαρν. με* cap. XIII). Sonst stellt sich E immer auf die Seite der Majorität, sei es gegen

PCD sei es gegen BO. Dagegen hat E an ganz andern Stellen eine größere Reihe von Sonderlesarten, die sonst nirgends benutzt sind und sehr selten eine wirkliche Verbesserung des Textes bedeuten. Verhältnismäßig häufig sind bei ihm Auslassungen wie > *καὶ ἀνεπλήρωσε . . . αὐτῆς* cap. I, > *μαρτυρεῖ δέ μοι τῷ λόγῳ καὶ αὐτὸς ὁ ἀπόστολος λέγων* cap. II, > *θεὸς* cap. III, > *αὐτοὶ* cap. VI, > *εὕρῃς* cap. IX, > *πολὺν μισθὸν . . . ψυχήν* (= PD*) cap. IX, > *μηδεὶς ἀκουέτω εἰ μὴ σὺ μόνος* cap. X, > *τοῦτον* (*τ. στίχον*) cap. XX, > *τῶν ἀγαθῶν* cap. XIV, > *ὑπὲρ ἄλλου δὲ μικροῦ . . . οὐ λυπηθήσῃ* cap. XXII; selten finden sich Zusätze wie: *καὶ* p. *ἁγία* in cap. II, ein *δὲ* p. *σὺ* cap. III, ein *σου* p. *πρόσωπον* in cap. XI. Wortumstellungen finden sich in cap. I ~ *ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ*, cap. V ~ *ὁ θεὸς γὰρ* und ~ *μωροὺς θέλει εἶναι*, cap. XIX ~ *τὸ πόμα καὶ τὸ βρῶμα*, in cap. XVIII ~ *θλίψει καὶ πολλῇ στεν.*, cap. XV ~ *ἔργοις πονηροῖς αὐτοῦ*. Andere Sonderlesarten sind: cap. I *ἐκόσμησε* st. *διεκόσμησε*, cap. II *ὁ ἅγιος Π.* (st. *μακάριος*), cap. III *ἐκτείνοντα χεῖρα* st. *ἐκτείναντα τὴν χεῖρα*, cap. V *ὡς ὁ ὄφις* st. *ὡς οἱ ὄφεις*, cap. VI *ὡς ἡμέρα δέκα*, cap. XI *ἐπιβάλῃς* st. *βάλῃς* cap. XII, *εἰς αἰῶνα τῶν αἰώνων* cap. XIII, *συναχθήτω* st. *ἐπισυναχθήτω* cap. XIV, *ἐν καιρῷ δέοντι* st. *ἐν καιρῷ εὐθέτῳ* cap. XIV, *καταδυναστεύουσιν* st. . . . . *στεύσουσι* und *ὑμνολογεῖ* st. *ὁμολογεῖ* cap. XV (= W^2), *κράζονται* st. *κολάζονται* cap. XVII, *γενήσεται* st. *συμβήσεται* cap. XIX, *ἐμπλήσῃ* st. *πλήσῃ* cap. XIX, *θεὸν* st. *κύριον* cap. XX, *προσκυνεῖς* st. *προσκυνήσεις* cap. XXII.

Nirgends liegt hier ein zwingender Grund vor, dem Texte von E gegen alle andern Zeugen den Vorzug zu geben, es handelt sich meist um Stilglättungen, die wohl von E selbst vorgenommen worden sind. Nach Ausscheidung der Sonderlesarten von E und LMGT, die für den ursprünglichen Text unseres Traktats nicht in Anspruch genommen werden können, ergibt sich eine ziemlich weitgehende Übereinstimmung der älteren Zeugen BO einerseits und PCD andrerseits. Wo sie von einander abweichen, kann die Entscheidung meist durch E, oft auch durch E und L zu Gunsten von PCD ausfallen. Jedoch bleiben auch einige Sonderlesarten von PCD gegen alle übrigen Zeugen, die wir nicht ohne weiteres als den ältesten Text ansehen dürfen.

Was zunächst die Sonderlesarten von B angeht, so werden bei weitem die meisten von O geteilt. Das dürfte die schon im

vorigen Abschnitt vermutete Abhängigkeit der Oxforder Handschrift von der Baseler zur Gewißheit machen. Ein bloßer Copist war allerdings dann der Schreiber von O nicht. Denn es finden sich in O einige Worte über B hinaus, wie + *φησι* p. *τούτου* cap. IV, + *μὲν* p. *ὧδε* cap. XVIII, + *του* a. *ναβουχ.* cap. VI, + *μὲν* p. *πολλοῖς* cap. XXIV, + *καὶ τὸ κράτος* p. *δόξα* am Schluß. Es hat natürlich keine Schwierigkeit, diese stilistischen Zusätze dem Schreiber von O zuzumuten; auch einige Variationen der Wortform *ἐνωτίζου* st. *ἐνωτίζονται* cap. II (*ἐνωτίζου* entschieden besser), *ἀποστερεῖν* st. *ἀφυστερεῖν* cap. IV, *εὑρισκόμενε* st. *εὑρισκόμενος* cap. XXIV, *ἀνίστὰσαι* st. *ἀνισταμένη* cap. XVI, machen keine andere Vorlage für O nötig; ganz bedeutungslos sind Auslassungen wie > *καὶ* vor *ἐπὶ σοὶ* cap. XVIII, oder > *καὶ* vor *τῆς ἐλεημ.* cap. XXII, oder orthographische Varianten wie *κατανοήσης* st. *κατανοήσεις* cap. XI, *τρεῖς* st. *τρὶς* cap. XIV, *ἐξέλθει* st. *ἐξέλθοι* cap. XVIII und die Umstellung ~ *τι πραγμα* st. *πραγμα τι* cap. XXIII.

Die in B nachträglich verbesserten Stellen, wie *ὑμῖν* B$^{corr.}$ = O st. *ἡμῖν* B* cap. XX und vor allem die Auslassung in B* (= E) *ὑπὲρ ἄλλου δὲ πράγματος μικροῦ οὐ λυπηθήση* cap. XX, *δώσει* st. *ἀποδώσει* cap. X, bietet O in der verbesserten Form. Außerdem finden sich einige wenige Sonderlesarten in B, welche O nicht teilt, sondern wie alle andern Handschriften liest, so + *καὶ* p. *διεκόσμησε* cap. I, > *αὐτῆς* p. *τῷ ἀνδρὶ* cap. II, + *καὶ* a. *τιμὴ* cap. XII Schluß, *φωνῇ* st. *φωνῆσαι* cap. XIX, *ἂν* st. *ἐὰν* a. *ἀκούσῃ* cap. XXV, *στηρισμὸν* st. *στηριγμὸν* cap. XXV. Das Material, das die Collation unseres kleinen Traktats bietet, reicht jedenfalls nicht aus, um wegen dieser Lesarten für O außer B noch eine zweite Vorlage zu supponieren.

Die Varianten von BO beschränken sich nun nicht nur auf Zufälligkeiten, wie die Auslassung von *καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ γένος* cap. I durch Homoioteleuton, oder das vielleicht versehentliche Fehlen einzelner Worte wie ein *αὐτοῦ* cap. II, *τούτῳ* cap. XVIII, *καὶ* cap. XXIV, > *τὸ βιβλίον τοῦτο* cap. XXV. Vielmehr hat eine Hand den Text bearbeitet, die ergänzend und verbessernd zu wirken versucht hat, um den Sinn der Worte noch zu verdeutlichen, den Text dem biblischen Citat anzunähern oder der Diction einen gewandteren Charakter zu geben. Daher solche Zusätze wie + *τοῦ στόματος* a. *μου* cap. II, + *βου-*

λήσει p. *αὐτοῦ* cap. III, + *ἐν τῷ φανερῷ* p. *σοι* cap. IX, + *ἀνθρώπῳ* p. *παντὶ* cap. X, + *ὑμῶν* p. *βαθμὸν* cap. XXII, oder Änderungen im Ausdruck wie *ἐπιφέρεσθαι* st. *περιφέρεσθαι* cap. III, *ἀκαταπαύστως* st. *ἀκαταπαύστοις* cap. IV, *ἁλισθῆναι* st. *ἁλισγηθῆναι* cap. VI, *διὰ τὸ ὄνομα* st. *ἐν τ. ὀν.* cap. VII, *οὐράνια* st. *ἐπουράνια* cap. XVII, *μεγάλων μόχθων* st. *μεγάλου μόχθου*, *ἐνταῦθα* st. *ἐνθάδε* cap. XVIII, die alle dem Text ein glatteres Ansehen geben, aber wenn sie ursprünglich wären, in den andern Gruppen schwerlich verschwunden wären. Den gleichen Zweck der Stilglättung haben die Umstellungen ∼ *μόνος ἀπὸ βρωμάτων* cap. VII, ∼ *περικεκ. ἔχε τοὺς πόδας σου* cap. XI, ∼ *τὰς ἐπουρανίους ἡμῖν τροφὰς* cap. XIV und die Wendung *τί ἔτι οὐ λέγω* st. *τί ἔτι λέγῳ* cap. XVII. Eine Annäherung eines Citats an den dem Schreiber von B geläufigen Bibeltext ist das *ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ* cap. VII. Nirgends liegt ein Grund vor, den Text von BO etwa aus entscheidenden inneren Gründen dem der übrigen Zeugen PCD + E + LMGT vorzuziehen. Wir werden also alle diese Sonderlesarten entweder dem Schreiber von B selbst oder schon einer seiner Vorlagen zurechnen, vielleicht derselben Quelle, die zuerst die alte Sammlung von 21 Traktaten in der in BO vorliegenden Auswahl und Reihenfolge mit andern Teilen der Athanasiusüberlieferung vereinigt hat.

Es bleibt uns nur noch die Gruppe PCD, deren Lesarten bisher durch C (Anglicanus) nur unvollständig bekannt waren und nun durch P und D nicht nur gesichert sind, sondern den Vorzug ältester Bezeugung erhalten. In der Tat dürfte der Text von PCD der beste sein, der uns erhalten ist. Sehen wir von einigen im Apparat vermerkten orthographischen Kleinigkeiten ab, so handelt es sich um folgende von PCD allein bezeugte Sonderlesarten, welche aller Wahrscheinlichkeit nach den ursprünglicheren Text uns erhalten haben.

cap. II *καταδεξάσθω* die Singularform zum neutr. plur. *τὰ ὦτα* st. *καταδεξάσθωσαν* BOELMG.

cap. II *ἀνθρώποις θνητοῖς* st. *ἀνθρ. φθαρτοῖς* BOE, ∼*φθαρτοῖς ἀνθρώποις* LMG. Das häufigere Wort *φθαρτός* ist für das seltener gewordene ältere *θνητός* eingesetzt, schwerlich umgekehrt.

cap. IV lesen BOELMG *υἱοὶ ἄφρονές εἰσι τοῦ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαι οὐκ ἐπέγνωσαν*, PCD lassen *εἰσι* aus. Das

könnte ein Versehen sein; aber wahrscheinlicher scheint mir, daß *εἰσι* in dem kurzen prägnanten Citat ursprünglich fehlte, und dann in die spätern Handschriften aus dem bibl. Text Jer. 4, 22 LXX [*διότι οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμὲ οὐκ ἤδεισαν, υἱοὶ ἄφρονές εἰσι καὶ οὐ συνετοί, σοφοί εἰσι τοῦ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλῶς ποιῆσαι οὐκ ἐπέγνωσαν*] eingedrungen ist.

cap. VI, für die Wortstellung *σου τὸ σῶμα* ist PCD durch E unterstützt. Das *σου* wird später umgestellt worden sein wegen Silbengleichklang mit der letzten vorhergehenden Silbe *κόσμησον*.

οὐκ ἤθελον αὐτοὶ erscheint auch als ursprünglicher wie *αὐτοὶ οὐκ ἠθέλησαν*, den glattsten Text hat hier E: *καὶ οἱ τρεῖς παῖδες οὐκ ἠθέλησαν*. Der Text von P ist aber doch wohl der ältere.

cap. VII ist *ἐν νηστείαις καὶ προσευχαῖς* zweifellos der richtige Text, da hier PCD durch E und L unterstützt werden.

cap. XIII lesen PCD in dem Gebet, das wir aus der Didache kennen, *ἐσκορπισμένος* sowie der Cod. Athous-Lawra 149 in dem ersten Serapiongebet, BOEL lesen wie der Cod. Bryennius in der Didache: *διεσκορπισμένος*; letzteres dürfte als die verstärkte Ausdrucksweise der spätere Text sein. Es weist diese Variante von PCD und BOE aber darauf hin, daß diese Textunterschiede bereits in sehr alte Zeit zurückgehen und vermutlich durch provinzielle Tradition in der Form des alten Tischgebets bedingt sind.

cap. XIV ist die Wortstellung *διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* in PCD der andern *ἰησ. χρ. τ. κν. ἡμ.* in BOEL entschieden vorzuziehen.

cap. XV ist *ὑπὸ τῶν χειρῶν* PCD besser als *ἀπὸ τῶν χειρῶν* BOELMG.

cap. XVI ist *μειζοτέραν καὶ μακροτέραν ἐπιτελέσεις τὴν σύναξιν* in PCD dem *καὶ πυκνοτέραν* entschieden vorzuziehen, denn es kommt nach dem Zusammenhang auf die Feierlichkeit und Ausdehnung der gottesdienstlichen Versammlung in der zwölften Stunde an, nicht auf ihre Häufigkeit.

cap. XVII, die Wortstellung von PCD *τρὶς ἀπαρνήσῃ με* deckt sich mit der der meisten Zeugen von Math. 26, 34; die andere *ἀπαρν. με τρὶς* von BOELMG mit A (Cod. Alexandrinus) in Mt. 26, 34 nach Tischendorf. Wir nehmen den Text von PCD daher als den wahrscheinlich ursprünglichen in den Text auf.

cap. XVIII *κληρονομεῖν* PCD besser als *κληρονομῆσαι* BOEL MG. Ob dagegen *διαλλαξάντων τὸν βίον τοῦτον* PCD* ursprünglicher ist als *διαξάντων τ. β. τ.* in BOELMG muß zweifelhaft bleiben; letzteres passt besser zu *ἐν θλίψει πολλῇ* und wir behalten daher *διαξάντων* im Texte bei.

cap. XIX, *πρόσωπα* PCD scheint in Parallele zu *δῶρα* besser als *πρόσωπον* in den andern Handschriften.

cap. XX, der Zusatz von *ὑμνεῖτε* nach dem Satz *εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὸν κύριον* entspricht dem Text von Dan. 3, 57, aber dieser kann hier kaum maßgebend sein, da es sich um ein liturgisches Stück handelt, das jedenfalls in seiner Fassung einer provinziellen Tradition folgt, die nicht als ursprüngliche angesehen werden kann.

cap. XXIV, liest P nach der mir aus Patmos zugesandten Abschrift *μαρτυρίου τέλεσις* statt *μαργαρῖτα τίμιε*; jedoch bemerkt Herr Theophilus, die Stelle sei radiert und schwer zu lesen; vielleicht handelt es sich also nur um einen Lesefehler. *μαργαρῖτα τίμιε* ist jedenfalls das Ursprüngliche, wie auch C und D bezeugen.

Dagegen dürfte der ursprüngliche Text in PCD in der Fassung erhalten sein: *κατοικήσας μετὰ ἀγγέλων χορεύσει* statt *κατοικήσει καὶ μετὰ ἀγγέλων χορεύσει* (BOELMG), da eine spätere Änderung eines directen Satzes in die Participialconstruction viel unwahrscheinlicher ist wie die Auflösung der letztern.

Ebenso erscheint *λεγομένων* mir ursprünglicher als *λόγων τούτων.*

Einige kleine Besonderheiten von P, C und D, die sich im Apparat unter dem Text vermerkt finden, sind der Art, wie sie in jeder Handschrift vorkommen. Am bemerkenswertesten ist darunter noch die Umstellung der Sätze in der Rede an den Hades (XVI) in D.

So läßt sich denn das Resultat unserer textkritischen Untersuchung dahin zusammenfassen:

Der ursprüngliche Text unsres Traktats aus einer alten 21 Traktate umfassenden Sammlung von Athanasiusschriften ist uns am besten in der Patmoshandschrift erhalten. Jedoch repräsentieren BO, E und L nicht spätere Recensionen des P-Textes, sondern gehen auf einen unbekannten Text derselben Sammlung

zurück und bieten zuweilen die bessere Lesart. Die Überarbeitung des Archetypus ist aber eine eingreifendere als in P; besonders B zeigt starke Glättungen. In L ist die Überarbeitung ein wesentliches Stück weiter fortgeschritten, in MG und T vollendet.

Die frühere Kritik hatte an den liturgischen Stücken Anstoß genommen und in ihnen Beweismomente für die Unechtheit gefunden. Diese verdächtigen Stellen sind jetzt als Werk von M und G erkannt.

Ich lasse nun den so gewonnenen Text mit den Varianten folgen:

4. Der Text.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ

ΠΕΡΙ ΠΑΡΘΕΝΙΑΣ ΗΤΟΙ ΠΕΡΙ ΑΣΚΗΣΕΩΣ.

Ἀρχὴ λόγου σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον.

I. *Πρῶτον πάντων πίστευσον εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ὄντα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, κατὰ πάντα ἰσοδύναμον τῷ πατρί, τὸν πρὸ αἰώνων ὄντα· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ ὄν, παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποστελλόμενον, καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ διδόμενον, πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης, μία δύναμις, ἓν βάπτισμα. αὐτὸς γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ἐν ἓξ ἡμέραις ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. αὐτὸς γὰρ διεκόσμησε τὸν οὐρανὸν ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις παγκάλοις, καὶ τὴν γῆν εὐπρεπῶς ἐθεμελίωσεν ἐπάνω τῶν ὑδάτων, διακοσμήσας αὐτὴν ἐν φυτοῖς καὶ ξύλοις παντοδαποῖς· καὶ τῇ κελεύσει αὐτοῦ ἐκπορεύονται ποταμοὶ μελίῤῥυτοι καὶ πηγαὶ ἀέναοι. καὶ προσέταξε τῇ γῇ καὶ ἐπήγαγε σάρκα καὶ ἐποίησε πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ γένος. ἐκέλευσε τοῖς ὕδασι, καὶ ἐξήγαγεν ἰχθύας*

I. **2** ἤτοι περὶ ἀσκήσεως > P | **8** υἱῷ] τῷ υἱῷ L | **14** διεκόσμησε] ἐκόσμησε E, διεκόσμησε + καὶ B | **16** αὐτὴν] αὐτοῖς C* D | **17** μελίῤῥυτοι] μελλίρυτοι L, μελίρυτοι MG | **18** ἀέναοι] ἄενναοι BOLMG | ἐπήγαγε] ἐποίησε MG | **19** τὰ² > PCD | **19/20** καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ γένος > BO

καὶ ἐποίησε τὰ κήτη τὰ μεγάλα. ὕστερον δὲ πάντων ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντα παρέδωκεν αὐτῷ εἰς ὑπηρεσίαν. εἶπεν γὰρ κύριος ὁ Θεὸς τῷ υἱῷ αὐτοῦ· »ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν· καὶ ἔπλασε κύριος ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον λαβὼν χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς. ἔβαλε δὲ κύριος ὁ Θεὸς ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ ἔκστασιν, καὶ ὕπνωσε καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς, καὶ ᾠκοδόμησε τὴν πλευράν, ἣν ἔλαβεν, εἰς γυναῖκα, καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν Ἀδάμ· αὕτη νῦν σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου, καὶ ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου, αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη. ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.»

II. *Ἄκουε, δούλη τοῦ Χριστοῦ καὶ πάντες, ὅσοι θέλουσι σωθῆναι, καὶ ἐνωτίζου τὰ ῥήματά μου· καὶ καταδεξάσθω τὰ ὦτά σου θεοπνεύστους λόγους. «τὸ μυστήριον γὰρ τοῦτο, φησί, μέγα ἐστί» καθὼς εἶπεν ὁ μακάριος Παῦλος, ὅτι πᾶς ὁ κολλώμενος τῇ γυναικὶ ἓν σῶμά εἰσιν ἀμφότεροι. οὕτως πάλιν πᾶς ἀνὴρ ἡ γυνὴ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν. εἰ γὰρ οἱ τῷ κόσμῳ συναπτόμενοι καταλιμπάνουσι τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ συνάπτονται ἀνθρώποις θνητοῖς, πόσῳ μᾶλλον ἡ παρθένος ἐγκρατευομένη ὀφείλει καταλιπεῖν τὰ γήϊνα πάντα καὶ τῷ κυρίῳ μόνῳ κολληθῆναι. μαρτυρεῖ*

3 ff Gen. 1, 26. 2, 7—8. 21—24
19 f Eph. 5, 32

3 *κύριος* > PCD | **6** *ἔθετο*] *ἔθετω* G | **7** *ἔβαλε*] *ἔβαλλε* P | *ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ ἔκστασιν*] ~ *ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ* E | **8**/**9** *καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς* > E | **9** *ἀντ' αὐτῆς καὶ ᾠκοδ* zerstört in P | **10** *εἰς γυναῖκα καὶ ἤγαγεν* zerstört in P | **11** *νῦν* zerstört in P | **14** vor *ἄνθρωπος* + *ὁ* B² | **15** *τῇ γυναικὶ αὐτοῦ*] *αὐτοῦ* > BO

II. **17** *δούλη*] *δυύλῃ* M | **18** *ἐνωτίζου* ODcorr., *ἐνωτίζονται* G, *ἐνωτίζονται* PCD*BELM | vor *μου* + *τοῦ στόματος* BO | *καταδεξάσθω*] *καταδεξάστωσαν* BOELMG | **20** *μακάριος*] *ἅγιος* E | *πᾶς* > BO | **23** *ἐστιν*] *ἐστι* L | **24** *ἀνθρώποις θνητοῖς*] *ἀνθρώποις φθαρτοῖς* BEO, ~ *φθαρτοῖς ἀνθρώποις* LMG | **26** *κολληθῆναι*] *κολληθήσεται* MG

δέ μοι τῷ λόγῳ καὶ αὐτὸς ὁ ἀπόστολος λέγων· «Ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι, ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσει τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, καὶ μεμέρισται.» τοῦτο οὖν λέγω, ὅτι πᾶσα παρθένος ἢ χήρα ἐγκρατευομένη, ἐὰν ἔχῃ φροντίδα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, αὐτὴ ἡ φροντὶς ἀνὴρ αὐτῆς ἐστι· κἂν κτήματα, κἂν ὑπάρχοντα ἔχῃ, αὐτὴ ἡ μέριμνα μολύνει αὐτῆς τὴν διάνοιαν. ὥσπερ γὰρ διὰ τοῦ ἀνδρὸς τὸ σῶμα μολύνεται, οὕτως καὶ αἱ σχέσεις αἱ κοσμικαὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα τῆς ἐγκρατευομένης μιαίνουσι, καὶ οὐκ ἔστιν ἁγία τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι. ἡ δὲ φροντίζουσα τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, νύμφιος αὐτῆς ὁ Χριστός ἐστιν. ἡ γὰρ ἁρμοζομένη ἀνδρὶ φθαρτῷ τὸ θέλημα τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ποιεῖ· οὕτως γὰρ εἴρηται, ὅτι «ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλ' ὁ ἀνήρ.» καὶ πάλιν· «ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Κυρίῳ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.» ἀπ' αὐτῶν γὰρ τῶν κοσμικῶν, ἐὰν θέλωμεν, καὶ τὰ ἄνω νοοῦμεν. ἡ δὲ συναπτομένη τῷ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ τὸ θέλημα τοῦ νυμφίου ἑαυτῆς κατεργάζεται.

III. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ· τὸν κολλώμενον αὐτῷ μηδὲν ὅλως περιφέρεσθαι τοῦ αἰῶνος τούτου, μηδὲν τῶν γηΐνων φροντίζειν, ἀλλὰ μόνον τὸν σταυρὸν τοῦ σταυρωθέντος ὑπὲρ αὐτοῦ βαστάζειν αὐτόν, καὶ ἔχειν φροντίδα καὶ μέριμναν νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀκαταπαύστοις ὕμνοις καὶ δοξολογίαις ὑμνεῖν αὐτόν, πεφωτισμένον ἔχειν τὸ ὄμμα τῆς διανοίας, εἰδέναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ποιεῖν αὐτό, ἁπλὴν ἔχειν τὴν καρδίαν, καθαρὸν τὸν νοῦν· ἐλεήμονα εἶναι, ἵνα, καθὼς αὐτὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ἐστί, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐξακολουθῶμεν αὐτῷ· πρᾶον καὶ ἡσύχιον εἶναι, ἀνεξίκακον, μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντα· ὕβρεων πολλῶν ἀνεχό-

1 1 Cor. 7, 34 — **14 f** 1 Cor. 7, 4 — **15** Eph. 5, 24

1 τῷ λόγῳ auf Rasur L | μαρτυρεῖ δέ μοι τῷ λόγῳ καὶ αὐτὸς ὁ ἀπόστολος λέγων > E | **2** ἁγία + καὶ E | **3 4** τὰ τοῦ κόσμου > LMG | **4** αὐτῆς > B | **6** αὐτὴ] αὕτη MG | **7** κἂν[1]] καὶ ἐὰν E | **7** αὐτὴ ἡ μέριμνα zerstört in P | **14** ἡ > LMG | **19** ἑαυτῆς] αὐτῆς BOLMG

III. **21** περιφέρεσθαι] ἐπιφέρεσθαι BO (= editio) | μηδὲν] μηδὲ BOCE LMG | **22** γηΐνων] τὸ γηινὸν C | **23** αὐτοῦ + βουλήσει BO | **24** ἀκαταπαύστοις] ἀκαταπαύστως BO | **26** ἁπλὴν] ἁπλῆν MG | **28** ἡμεῖς] ὑμεῖς B | **29** ἡσύχιον] ὑσύχιον G | **30** ὕβρεων πολλῶν ἀνε zerstört in P

μενον. καθὼς αὐτὸς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ὑβρίσθη καὶ ὑπέμεινε πληγὰς καὶ βασάνους ὑποφέρειν· καὶ γὰρ αὐτὸς ταῦτα ἔπαθε· ῥαπισθεὶς γὰρ ὑπὸ τοῦ δούλου τοῦ ἀρχιερέως, οὐδὲν ἐποίησεν, ἀλλὰ μόνον εἶπεν· «εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις;» οὐκ ἠδύνατο ὁ κελεύσας τῇ γῇ, ἵνα τοὺς Δαθὰν καὶ Ἀβειρῶν ζῶντας καταπίῃ, καὶ τοῦτον τὸν ἐκτείναντα τὴν χεῖρα καὶ τύψαντα τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν ζῶντα καταπιεῖν. ἀλλ' ὑπέμεινεν, ἡμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵν' ἡμεῖς τοῖς ἐκείνου ἴχνεσιν ἐπακολουθήσωμεν. σὺ δέ, ἄνθρωπε, οὐ βαστάζεις ὑπὸ τοῦ ὁμογενοῦς σου ἀνθρώπου ὑβρισθῆναι; μίμησαι τὸν δεσπότην σου. εἰ γὰρ ἐκεῖνος Θεὸς ὢν ἐβάσταζε διὰ σὲ ὑπὸ ἀνθρώπου ἁμαρτωλοῦ ῥαπισθῆναι, σὺ ἀγανακτεῖς ὅτι ὅμοιός σου ἄνθρωπος ἐλοιδόρησέ σε, καὶ ζητεῖς ἀνταποδοῦναι αὐτῷ; ὦ πολλῆς ἀνοίας καὶ ἀφροσύνης μεγάλης! διὰ τοῦτο καὶ κόλασις ἡμῖν ἡτοίμασται, καὶ ἑαυτοῖς τὸ πῦρ ἐξάπτομεν· ὅτι καὶ λογικοὶ ὄντες τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἑαυτοὺς εἰκάζομεν. ταπεινοφροσύνῃ πολλῇ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἐλήλυθεν, καὶ πλούσιος ὢν ἐπτώχευσε δι' ἡμᾶς, ἵν' ἡμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσωμεν. καὶ Θεὸς ὢν γέγονεν ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς, καὶ ἐγεννήθη ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας, ἵνα ἐλευθερώσῃ ἡμᾶς ἐκ τῆς δυναστείας τοῦ διαβόλου.

IV. Ὅθεν ὁ σωθῆναι θέλων ποιεῖ ἑαυτὸν μωρὸν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, ἵνα παρὰ τῷ Θεῷ ἀκούσῃ σοφός. οἱ γὰρ ἄνθρωποι τοὺς εἰδότας δοῦναι καὶ λαβεῖν καὶ ἀγοράζειν καὶ πωλεῖν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ ἀφυστερεῖν τὰ τοῦ πλησίου καὶ πλεονεκτεῖν καὶ δανείζειν καὶ τὸν ἕνα ὀβολὸν ποιεῖν δύο, τούτους φρονίμους ἀποκαλοῦσιν· ὁ δὲ Θεὸς μωροὺς καὶ ἀσυνέτους καὶ ἁμαρτωλοὺς τοὺς τοιούτους καλεῖ.

Ἄκουε γὰρ, φησὶ, τί αὐτὸς ὁ Θεὸς διὰ Ἱερεμίου τοῦ προ-

4 Joh. 18, 23 — **8** 1 Petr. 2, 21 — **18** 2 Cor. 8, 9

1 vor *αὐτός* + *καὶ* LMG | *ὑβρίσθη* zerstört in P | **2** *ὑποφέρειν*] *ὑποφέρει* P | **5** *δέρεις*] *δαίρεις* BO | **7** *ἐκτείναντα τὴν χεῖρα*] *ἐκτείνοντα χεῖρα* E | *ἑαυτοῦ*] *αὐτοῦ* LMG | **8** *καταπιεῖν*] *καταποιεῖν* M | **12** *Θεὸς* > E | *ἐβάσταζε*] *ἐβάσταξε* BOL | **13** *σὺ*] *σὺ* + *δὲ* E | **17** *ὄντες τοῖς ἀλόγοις*] *τοῖς* > M | *ἑαυτοὺς*] *ἑαυτοῖς* LMG; ist vor *ταπεινοφροσύνῃ* etwas vom ursprünglichen Text vorloren gegangen? — alle codd. lesen wie oben | **18** *ἐλήλυθεν*] *ἐλέλυθεν* G | **21/22** *ἡμᾶς ἐκ τῆς δυναστείας* zerstört in P

IV. **26** *ἀφυστερεῖν*] *ἀποστερεῖν* O

φήτου εἴρηκεν· «ὁ λαὸς οὗτος υἱοὶ ἄφρονές εἰσι τοῦ κακοποιῆσαι· τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαι οὐκ ἐπέγνωσαν.» καὶ ὁ μακάριος Παῦλος· «ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ ἐστι· καὶ ὁ θέλων σοφὸς γενέσθαι μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός.» καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς λέγει· «ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε.» ὁ γὰρ Θεὸς εἰς τὰ γήϊνα θέλει μωροὺς εἶναι, εἰς δὲ τὰ ἐπουράνια φρονίμους· καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀντίδικος ἡμῶν διάβολος φρόνιμός ἐστι τῇ κακίᾳ, καὶ ἡμᾶς δεῖ αὐτῷ φρονίμως ἔρχεσθαι πρὸς τὸ νικῆσαι αὐτοῦ τὰς κακοτέχνους ἐπιβουλάς. λέγει γὰρ ὁ σωτὴρ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· «γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.» ὁ δὲ καλούμενος παρ' αὐτῷ φρόνιμος, οὗτός ἐστι σοφιζόμενος ποιῆσαι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, καὶ φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.

V. Μέγα φάρμακόν ἐστι σωτηρίας ἡ ταπεινοφροσύνη· ὁ γὰρ σατανᾶς οὐχ ἕνεκεν πορνείας ἢ μοιχείας ἢ κλοπῆς κατηνέχθη ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ἡ ὑπερηφανία αὐτὸν κατέβαλεν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς ἀβύσσου· οὕτως γὰρ εἴρηκεν· «ἀναβήσομαι, καὶ θήσομαι τὸν θρόνον μου ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ» καὶ διὰ τοῦτον τὸν λόγον κατεβλήθη, καὶ ἐγένετο ἡ κληρονομία αὐτοῦ τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. ἡ οὖν ὑπερηφανία ἐν τῷ διαβόλῳ ἐστίν, ἡ δὲ ταπεινοφροσύνη ἐν τῷ Χριστῷ· αὐτὸς γὰρ ὁ κύριος λέγει, ὅτι «ὁ θέλων ἐν ἡμῖν εἶναι μέγας ἔστω πάντων δοῦλος.» ὁ γὰρ Θεὸς τῶν ταπεινῶν ἐστιν.

VI. Ἀγαπήσωμεν σφόδρα τὴν νηστείαν· μέγα γὰρ φυλακτή-

1 Jerem. 4, 22 — **4 f** 1 Cor. 3, 19. 18 — **6** 1 Cor. 14, 20 — **9** 1 Petr. 5, 8 — **12** Mth. 10, 16
19 Jes. 14, 14. — **24** Mth. 20, 26

1 εἰσι > PCD | **2** ἐπέγνωσαν] ἔγνωσαν BO | **3** τούτου + φησὶ O | **7** ὁ γὰρ Θεὸς] ~ ὁ Θεὸς γὰρ E | **7/8** θέλει μωροὺς εἶναι] ~ μωροὺς θέλει εἶναι E | **8** εἰς δὲ] δὲ > G | **10** ἔρχεσθαι] ἐπέρχεσθαι Bcorr. (= editio) | **11** κακοτέχνους] κατέχνους G (editio verbessert) | **12** γίνεσθε] γίνεσθαι P | ὡς] ὡσεὶ BO, ὡς ὁ ὄφις E | **14** ἐστι] ἐστιν ὁ BO

V. **17** ἢ[1]] καὶ BO | **18** .... ηνέχθη ἐκ τῶν οὐρανῶν ἀλλ' ἡ zerstört in P | ὑπερηφανία] ὑπεριφανία B = editio | κατέβαλεν] κατέλαβεν M | **19** εἰς τὰ κατώτερα zerstört in P | οὕτως] οὕτω editio | **25** ἡμῖν] ὑμῖν OLMG

VI. **27** μέγα γὰρ] γὰρ > BOCD

ρών ἐστιν ἡ νηστεία καὶ ἡ προσευχὴ καὶ ἡ ἐλεημοσύνη· ἐκ θανάτου γὰρ ῥύονται τὸν ἄνθρωπον. ὥσπερ γὰρ διὰ βρώματος καὶ παρακοῆς ἐξεβλήθη ὁ Ἀδὰμ ἐκ τοῦ παραδείσου, οὕτως πάλιν διὰ νηστείας καὶ ὑπακοῆς ὁ θέλων εἰσέρχεται εἰς τὸν παράδεισον. ἐν ταύτῃ τῇ ἀρετῇ κόσμησόν σου τὸ σῶμα, ὦ παρθένε, καὶ ἀρέσεις τῷ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ· αἱ γὰρ τῷ κόσμῳ συναπτόμεναι καὶ μύροις καὶ θυμιάμασι καὶ εὐωδίαις καὶ ἐν ἱματίοις πολυτελέσι καὶ χρυσῷ καλλωπίζουσαι τὰ σώματα ἑαυτῶν πρὸς τὸ ἀρέσαι τοῖς ἀνθρώποις Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. ὁ δὲ Χριστὸς οὐδὲν τούτων χρῄζει παρὰ σοῦ, εἰ μὴ μόνον καρδίαν καθαρὰν καὶ σῶμα ἀμόλυντον ὑποπιαζόμενον ὑπὸ νηστείας. ἐὰν δὲ ἔρχωνταί τινες καὶ λέγωσί σοι, ὅτι μὴ νήστευε πυκνά, εἰ δὲ μή γε, ἀσθενεστέρα γενήσῃ· οὐ πιστεύσεις αὐτοῖς οὐδ' οὐ μὴ ὑπακούσεις αὐτοῖς· ὁ γὰρ ἐχθρὸς αὐτοὺς ὑποβάλλει. μνήσθητι τὸ γεγραμμένον, ὁπότε οἱ τρεῖς παῖδες καὶ Δανιὴλ ἠχμαλωτεύθησαν ὑπὸ Ναβουχοδονόσορ βασιλέως Βαβυλῶνος καὶ ἄλλα παιδάρια μετ' αὐτῶν, καὶ ἔταξεν αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς ἐσθίειν ἀπὸ τῆς τραπέζης αὐτοῦ καὶ πίνειν ἀπὸ τοῦ οἴνου αὐτοῦ· Δανιὴλ δὲ καὶ οἱ τρεῖς παῖδες οὐκ ἤθελον αὐτοὶ ἀλισγηθῆναι ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ βασιλέως. ἀλλὰ λέγουσι τῷ εὐνούχῳ τῷ παραλαβόντι αὐτούς· «δὸς ἡμῖν ἀπὸ τῶν σπερμάτων τῆς γῆς, καὶ φαγόμεθα.» Καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ εὐνοῦχος· φοβοῦμαι ἐγὼ τὴν βρῶσιν ὑμῶν καὶ τὴν πόσιν, μήποτε ὀφθῶσι τὰ πρόσωπα ὑμῶν σκυθρωπὰ ἐνώπιον τοῦ βασιλέως παρὰ πάντα τὰ παιδάρια τὰ ἐσθίοντα ἐκ τῆς τραπέζης τοῦ βασιλέως, καὶ καταδικάσει με· εἶπον δὲ αὐτῷ· πείρασον τοὺς δούλους σου ἡμέρας ὡσεὶ δέκα, καὶ δὸς ἡμῖν· καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ὄσπρια φαγεῖν καὶ ὕδωρ πιεῖν· καὶ εἰσήγαγεν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ βασιλέως, καὶ ὤφθησαν αἱ ἰδέαι αὐτῶν

21 Dan. 1, 12 ff

4/5 *παράδεισον*] *παράδεισσον* L | **5** *σου τὸ σῶμα*] ~ *τὸ σῶμά σου* BOLMG (O > *σου*) | **8** *πολυτελέσι*] *πολυτελέσιν* MG | **9** *Θεῷ*] *Χριστῷ* L | *ἀρέσαι*] *ἀρέσει* G | **11** *ὑποπιαζόμενον*] *ὑποπιαζόμενον* EMG | **12** *ἔρχωνται*] *ἔρχονται* DMG | **14** *ὑπακούσεις*] *ὑπακούσης* COLMG | *αὐτοῖς*] *αὐτῶν* BC | *ὁ γὰρ* zerstört in P | **16** *ὑπὸ Ναβουχ.*] vor *Ναβουχ.* + *τοῦ* O | **17** *αὐτοὺς*] *αὐτὸς* G | **19** *οὐκ ἤθελον αὐτοὶ*] ~ *αὐτοὶ οὐκ ἠθέλησαν* BOELMG (*αὐτοὶ* > E) | *ἀλισγηθῆναι*] *ἀλισθῆναι* BO | **27** *ἡμέρας ὡσεὶ δέκα*] ~ *ὡς ἡμέρα* (sic!) *δέκα* E | **28** *πιεῖν*] *ποιεῖν* M | **29** *ἰδέαι*] *ἰδέναι* M, *ἰδαῖαι* O

ἐκλεκταὶ παρὰ τὰ παιδάρια τὰ ἐσθίοντα τὴν τράπεζαν τοῦ βασιλέως.

VII. Ὁρᾷς τί ποιεῖ ἡ νηστεία· καὶ νόσους θεραπεύει καὶ ῥεύματα σωματικὰ ξηραίνει καὶ δαίμονας ἐκβάλλει καὶ λογισμοὺς πονηροὺς ἀποδιώκει καὶ τὸν νοῦν λαμπρότερον ποιεῖ καὶ καρδίαν καθαρὰν καὶ σῶμα ἡγιασμένον καὶ τῷ θρόνῳ τοῦ Θεοῦ παρίστησι τὸν ἄνθρωπον· καὶ, ἵνα μὴ νομίσῃς, ὅτι ταῦτα ἁπλῶς λέγονται, ἔχεις μαρτυρίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις παρὰ τοῦ σωτῆρος εἰρημένην· ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· κύριε, δεῖξον ἡμῖν, ποίῳ τρόπῳ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα φυγαδεύονται. εἶπεν δὲ ὁ κύριος· «τοῦτο τὸ γένος οὐκ ἐκβάλλεται, εἰ μὴ ἐν νηστείαις καὶ προσευχαῖς.» πᾶς οὖν ὁ ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου ὀχλούμενος, ἐὰν νοήσῃ καὶ χρήσηται τῷ φαρμάκῳ τούτῳ, λέγω δὴ τῇ νηστείᾳ, εὐθὺς τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν στενοχωρούμενον ἀναχωρεῖ, φοβούμενον τὴν νηστείαν. πάνυ γὰρ τέρπονται οἱ δαίμονες τῇ κραιπάλῃ καὶ τῇ ἀναπαύσει τοῦ σώματος. μεγάλη δύναμις νηστεία, καὶ μεγάλα κατορθώματα γίνεται δι' αὐτῆς, ἐπεὶ πόθεν καὶ οἱ ἄνθρωποι μεγάλας δυνάμεις ἐπιτελοῦσι, καὶ σημεῖα δι' αὐτῶν γίνεται, καὶ ἰάματα τοῖς κάμνουσι δι' αὐτῶν δωρεῖται ὁ Θεός, εἰ μὴ πάντως δι' ἀσκήσεως καὶ ταπεινοφροσύνης καὶ πολιτείας ἀγαθῆς; νηστεία γὰρ ἀγγέλων βίος ἐστί, καὶ ὁ χρώμενος αὐτῇ ἀγγελικὴν τάξιν ἔχει. καὶ μὴ νομίσῃς, ἀγαπητέ, ὅτι οὕτως ἁπλῶς ἐστιν ἡ νηστεία· οὐ γὰρ ὁ νηστεύων ἀπὸ βρωμάτων μόνον ἐκεῖνος κατώρθωσεν, ἀλλ' ὁ ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος, τούτῳ λογίζεται ἡ νηστεία· ἐὰν γὰρ νηστεύσῃς καὶ μὴ τηρήσῃς τὸ στόμα σου λαλῆσαι λόγον πονηρὸν ἢ ὀξυχολίαν ἢ κεῦδος ἢ ἐπιορκίαν ἢ καταλαλήσῃς κατὰ τοῦ πλησίον σου· ἐὰν ταῦτα ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ νηστεύοντος, οὐδὲν ὠφέλησεν, ἀλλὰ καὶ

12 Mc. 9, 29; Mth. 17, 18—20

VII. **4** *ξηραίνει*] *ξηραίρει* B | **7 8** *...ντα ἁπλῶς λέγονται* zerstört in P | **8** *ἔχεις*] + *γὰρ* vor *μαρτυρίαν* LMG, Rasur hinter *ἔχεις* B | **8 9** *σωτῆρος εἰρημέ* zerstört in P | **10** *ποίῳ*] vor *ποίῳ* + *ἐν* MG | **12** *ἐν νηστείαις καὶ προσευχαῖς*] ~ *ἐν προσευχαῖς καὶ νηστείαις* MG, *ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ* BO | **14** *τῇ νηστείᾳ*] *τῇ νηστείαν* C | **16** *κραιπάλῃ*] + *καὶ τῇ μέθῃ* BO | **24** *οὐ γὰρ*] *ὁ γὰρ* D* | *ἀπὸ βρωμάτων μόνον*] *ἀπὸ βρωμάτων μόνος* LMG, ~ *μόνος* (O *μόνον*) *ἀπὸ βρωμάτων* BO | *κατώρθωσεν*] *κατόρθωσε* M | **25/26** *τούτῳ λογίζεται ἡ νηστεία* Rasur in D* | **27** *κεῦδος*] *ψεῦδος* M | **28** *καταλαλήσῃς*] *καταλήσῃς* G

ὅλον τὸν κόπον αὐτοῦ ἀπώλεσε. σὺ οὖν, δούλη τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάντες ὅσοι θέλουσι σωθῆναι, ἐὰν νηστεύσῃς, ἅγνισον σεαυτὴν ἀπὸ πάσης φιλαργυρίας· ὅτι ὁ ἀγαπῶν ἀργύριον οὐ δύναται τὸν Θεὸν ἀγαπᾶν. «ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία.»

VIII. *Τὴν κενοδοξίαν καὶ τὴν ἀλαζονείαν ἰσχυρῶς φεῦγε. ἐὰν ὑποβάλῃ σοι λογισμός, ὅτι μεγάλη γέγονας καὶ καλή, προβεβηκυῖα τῇ ἀρετῇ, μὴ πιστεύσῃς αὐτῷ· ὁ ἐχθρὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐμποδίζων καὶ κενοδοξίαν ὑποβάλλων· οὐκ ἀνέξῃ οὖν τοῦ λογισμοῦ ἐπαινοῦντός σε· ἐὰν δὲ ὑποβάλῃ σοι ὁ λογισμὸς λέγων, ὅτι μὴ θέλε κοπιᾶν οὕτως δυσκόλως, δύνασαι σωθῆναι, οὐκ ἀκούσεις αὐτοῦ· ὁ ἐχθρὸς γάρ ἐστιν ὁ ὑποβάλλων χαύνωσιν καὶ ὀλιγωρίαν, ἵνα σε καταβάλῃ ἀπὸ τῆς ἐναρέτου σου πολιτείας· πολλὰ γάρ ἐστι μηχανήματα ἐκ τοῦ ἐχθροῦ γινόμενα τοῖς δούλοις τοῦ Θοῦ· ὑποβάλλει γὰρ τοῖς ἀνθρώποις ἔρχεσθαι καὶ ἐπαινεῖν λόγους πρὸς τὸ ὑψωθῆναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ. σὺ δὲ μὴ καταδέξῃ ἔπαινον ἀνθρώπων· ἐὰν δέ τίς σοι εἴπῃ «μακάριος εἶ», λέγε αὐτῷ, ἐὰν ἐξέλθω ἐκ τοῦ σώματος τούτου καλῶς τελειώσας, τότε μακαρισθήσομαι· ἄρτι γὰρ οὐ πιστεύω ἐμαυτῷ ὅτι μακάριος εἰμί· οἱ γὰρ ἄνθρωποι ὡς ἄνεμος οὕτω μεταβαλλόμεθα. πολλάκις δὲ ὑποβάλλει σοι ἐξουθενεῖν τοὺς ἐσθίοντας· μὴ πιστεύσῃς αὐτῷ· ἀλλότριος γάρ ἐστι· πάντων γὰρ ἐλαχιστότερον σεαυτὸν λογίζου, ἵνα πολλοὺς προάξῃς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ παρὰ Θεῷ ὑψωθήσῃ· ὑποβάλλει δὲ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἄσκησιν μεγάλην, ἵνα τὸ σῶμα ἀσθενὲς καὶ*

4 1 Tim. 6, 10

1 *κόπον*] *τόπον* M | *αὐτοῦ ἀπώλεσε* zerstört in P | *σὺ* zerstört in P | **2** *ὅσοι* zerstört in P

VIII. **6** *καὶ τὴν*] *τὴν* > editio | *ἀλαζονείαν*] *ἀλαζονίαν* C | **7** *ὑποβάλῃ*] *ὑποβάλλῃ* MG, *ὑποβάλει* CD | **10** *ὑποβάλῃ*] *ὑποβάλλῃ* MG, *ὑποβάλει* CD | **12** *ἀκούσεις*] *ἀκουσῇς* L | **13** *καταβάλῃ*] *καταβάλλῃ* BO | **15** *ἔρχεσθαι*] *ἄρχεται* Migne | **16** *αὐτοῦ*] *αὐτῶν* Migne | **17/18** *μακάριος*] *μακαρία* Lcorr.MG | **18** *αὐτῷ*] *ἑαυτῷ* L, *ἑαυτῇ* Lcorr. MG | **19** *τελειώσας*] *τελειώσασα* MG | *ἐμαυτῷ*] *ἐμαυτῇ* Lcorr. MG | **20** *μακάριος*] *μακαρία* MG | **21** *πολλάκις δὲ*] *εἰ δὲ πολλάκις* C, *εἰ πολλάκις* BO | **22** *πιστεύσῃς*] *πιστεύσεις* MG | **23** *ἐλαχιστότερον σεαυτὸν*] *ἐλαχιστοτέραν σεαυτὴν* LMG | *πολλοὺς προάξῃς*] .... *ους προάξῃς εἰς τὴν βασι* zerstört in P, *προέξῃς* MG, *προάξεις* D | **24** *θεῷ ὑψωθήσῃ· ὑποβαλ* zerstört in P

ἀχρήσιμον ποιήσῃ. σοῦ οὖν ὁ νηστεία μέτρον ἐχέτω· νήστευσον ὅλον τὸν ἐνιαυτὸν χωρὶς πάσης ἀνάγκης· ὥρᾳ δὲ ἑνάτῃ τῆς ἡμέρας, ἐν ὕμνοις καὶ προσευχαῖς διατελέσασα, μεταλάμβανε τὸν ἄρτον σου ἐν λαχάνῳ ἀναπεποιημένῳ ἐλαίῳ· πάντα ἁγνὰ ὅσα ἄψυχα.

IX. Σὺ δέ, ὦ παρθένε, μηδεὶς καταμανθανέτω τὴν ἄσκησίν σου μηδὲ αὐτῶν τῶν ἰδίων σου συγγενῶν· ἀλλ' εἴ τι ποιεῖς, ἐν κρυπτῷ ποίει· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ οὐράνιος ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ, ἀποδώσει σοι· ἐὰν δὲ φανερώσῃς σου τὸν βίον, κενοδοξία σοι τίκτεται καὶ ζημιοῖ· ἐὰν δὲ εὕρῃς ψυχὴν ὁμοσύμφωνον πονοῦσαν τῷ Θεῷ, ὡς καὶ σύ, ταύτῃ μόνῃ ἀποκάλυψον ἐν μυστηρίῳ· ἐκεῖ οὐκ ἔστι κενοδοξία· ἐλάλησας γάρ, ἵνα σωθῇ ψυχή· πολὺν μισθὸν λήψῃ, ἐὰν σωθῇ διὰ σοῦ ψυχή. τοῖς ἔχουσι πόθον ἀκούειν λάλει τὰ συμφέροντα. ἐὰν δὲ ἀκούῃ καὶ μὴ ποιῇ, μηδὲν λάλει. λέγει γὰρ ὁ κύριος· «μὴ δῶτε τὰ ἅγια τοῖς κυσί, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων·» κύνας γὰρ καὶ χοίρους ἀποκαλεῖ ὁ Θεὸς τοὺς ἐν ἀτίμῳ βίῳ διάγοντας· μαργαρῖται γὰρ τίμιοι εἰσὶν οἱ τοῦ Θεοῦ λόγοι τοῖς ἀξίοις μόνοις διδόμενοι.

X. Ὦ μακαρία ψυχή, ἡ ἀκούσασα τούτους τοὺς λόγους τοὺς γεγραμμένους ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ καὶ ποιοῦσα! μαρτύρομαι παντὶ ἀκούοντι τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ ποιοῦντι, ὅτι τὸ ὄνομα αὐτοῦ γραφήσεται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς, καὶ ἐν τῷ τρίτῳ τάγματι τῶν ἀγγέλων εὑρεθήσεται. ἐὰν προσεύχῃ ἢ ψάλλῃς

8 Mth. 6, 4. 6. 18 — **15** Mth. 7, 6

1 *ποιήσῃ*] *ποιήσι* G, *ποιήση* M | *νήστευσον* + *οὖν* LMG | **3/4** *τὸν ἄρτον*] *τῶν ἄρτων* BE

IX. **7** *αὐτῶν τῶν ἰδίων*] *αὐτῶν* > editio | **8** *ποίει*] *ποιεῖν* G | **9** *ἀποδώσει*] *δώσει* B* | *ἀποδώσει σοι* + *ἐν τῷ φανερῷ* Bcorr.O | **10** *ἐὰν δὲ εὕρῃς*] *εὕρῃς* > E | **11** *ταύτῃ μόνῃ* = GDcorr.] *ταύτην μόνην* PD*BOE, *ταύτη μόνην* L, *ταύτη μόνη* M | **13** *πολὺν μισθὸν* ... bis *ψυχή* > PD*E, Dcorr. fügt die Worte am Rande ein (C?) | *πολῦν* L | **14** *ἀκούῃ*] *ἀκούει* D | **15** *καὶ μὴ ποιῇ*] *μὴ* > G | *δῶτε*] *δότε* E | **16** *βάλητε*] *βάλλητε* editio | **17 18** *ὁ Θεὸς*] *Χριστός* MG | **18** *μαργαρῖται*] *μαργαρίται* ELMG

X. **20** *ὦ μακαρία ψυχὴ ἡ ἀκούσασα τούτους τοὺς λόγους* > C*, der Schreiber selbst hat die ausgelassenen Worte mit roter Tinte am Rande nachgetragen, *τοὺς* > D | **21** *γεγραμμένους*] *γεγραμμένοις* C* | *βιβλίῳ*] *βίβλῳ* E | **21/22** *μαρτύρομαι παντὶ* + *ἀνθρώπῳ* BO | **11** *ταῦτα καὶ ποιοῦντι* zerstört in P | **23** *ἐν τῇ* zerstört in P | **24** *ἐὰν* + *οὖν* Migne | *ψάλλῃς*] *ψάλλεις* MG

ἢ ἀναγινώσκῃς, κατ' ἰδίαν κάθου· μηδεὶς ἀκουέτω, εἰ μὴ σὺ μόνη, καὶ ἐὰν ἔχῃς ὁμοψύχους μίαν ἢ δύο παρθένους· λέγει γὰρ ὁ Χριστός· «ὅπου δύο ἢ τρεῖς εἰσι συνηγμένοι ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.» ἀπόθου τὸ γυναικεῖον φρόνημα καὶ λάβε θάρσος καὶ ἀνδρείαν. ἐν γὰρ τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν οὐκ ἔστιν ἄρσεν καὶ θῆλυ, ἀλλὰ πᾶσαι αἱ εὐαρεστήσασαι γυναῖκες ἀνδρῶν τάξιν λαμβάνουσιν. ἐπιλαθοῦ τὰ νεωτερικὰ σχήματα, ἵνα λάβῃς τιμὴν τῆς καλῆς χήρας. λέγει γὰρ ὁ ἅγιος Παῦλος· «τίμα χήρας, τὰς ὄντως χήρας· ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ Θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσι καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας. ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκε. χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα, γεγονυῖα ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησε. νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ· ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσι τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν, ἔχουσαι κρίμα ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν.»

XI. Σὺ δέ, εἰ μὲν οὐ ποιεῖς τὰ νεωτερικὰ σχήματα, οὐκ ἀκούεις νεωτέρα, ἀλλὰ καὶ πρεσβύτης ἀποκαλῇ καὶ τιμὴν ἔχεις ὡς πρεσβυτέρα· ἡ ὑπόστασις τῶν ἱματίων σου μὴ ἤτω πολύτιμος. Ὁ ἐπενδύτης σου μέλας, μὴ βεβαμμένος ἐν βαφῇ, ἀλλ' αὐτοφυὴς ἰδιόχροος ἢ ὀνυχίζων· καὶ τὸ μαφόριον ἄκροσσον, ὡσαύτως τῆς αὐτῆς χρόας· καὶ χειρίδια ἐρεᾶ περικαλύπτοντα τοὺς βραχίονας

3 Mth. 18, 20 — **5** Gal. 3, 28 — **9** 1 Tim. 5, 3. 5. 6. 9. 10. 11. 12

1 *ἀναγινώσκῃς*] *ἀναγιγνώσκεις* MG | **1/2** *μηδεὶς ἀκουέτω εἰ μὴ σὺ μόνη* > E | **2** *ἔχῃς*] *ἔχεις* MG; vor *λέγει* scheint etwas zu fehlen — alle codd. aber lesen wie oben | **3/4** *συνηγμένοι* (sic! nicht *ὑπηγμένοι* wie Migne p. 262 Anm. 11) *διὰ τὸ ὄνομά μου* BO | **5** *ἀνδρείαν*] *ἀνδρίαν* P | **6** *θῆλυ*] *θῆλοι* L, *θῦλη* M, *ἄρρσεν καὶ θήλη* G | **7** *αἱ* > G | **9/10** *λέγει γὰρ . . .* bis *τὰς ὄντως χήρας* > LMG (D wie im Text, aber auf Rasur) | **10** *μεμονωμένη*] *μεμανομένη* G | *ἤλπικεν*] *ἤλπησεν* P, *ἤλπϊσεν* C | *ἐπὶ* + *τὸν* MG | **13** *καταλεγέσθω*] *καταλλαγέσθω* M, *καταηλλεγέσθω* G | **13/14** *γεγουῖα* (sic Lcorr.) *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* > L*, Lcorr. + in margine | **14** *ἐξενοδ. . . . . ἐτεκνοτρ.* ~ LMG | **16** *χήρας*] *χῆρας* G (editio) | **18** *ἔχουσαι*] *ἔχουσϊ* MG

XI. **21** *πρεσβύτης*] *πρεσβύτις* BMG [Migne *πρεσβυτέρα*] | *καὶ* + *τὴν τιμὴν* O | **22** *μὴ ἤτω πολύτιμος* zerstört in P | **23** *ἐν βαφῇ* zerstört in P | **24** *ἰδιόχροος*] *ἰδιόχρωος* MG | *καὶ τὸ μαφόριον* zerstört in P | **25** *χρόας*] *χρώας* LG (editio)

ἕως τῶν δακτύλων τῶν χειρῶν, τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς περικεκομμένας καὶ κεφαλοδέσμιον ἐρεοῦν, περισφίγγον τὴν κεφαλὴν καὶ κουκούλιον καὶ ἐπώμιον ἄκροσσον. ἐὰν δὲ συναντᾷς ἀνθρώπῳ, τὸ πρόσωπον κατακεκαλυμμένον ἔστω, κάτω νεῦον, καὶ οὐκ ἐπάρῃς ἀνθρώπῳ τὸ πρόσωπόν σου, εἰ μὴ μόνον τῷ Θεῷ σου.

Ὅταν στῇς εἰς προσευχὴν τοὺς πόδας σου περικεκαλυμμένους ἔχε ἐν ὑποδήμασιν· αὐτὸς γὰρ ὁ στολισμὸς ἱεροπρεπής ἐστιν· οὐκ ἐκδύσῃ γυμνή· νυκτὸς δὲ καὶ ἡμέρας τὸ ἱμάτιόν σου ἔστω καλύπτον τὴν σάρκα σου. οὐ μὴ ἴδῃ ἄλλη γυνὴ τὸ σῶμά σου γυμνὸν ἄνευ πάσης ἀνάγκης· ἀλλ᾽ οὐδὲ αὐτὴ κατανοήσεις ἀποκεκαλυμμένη τῷ σώματι. ἐξότου γὰρ ἐτάξω τῷ Θεῷ ἐγκρατεύεσθαι, τὸ σῶμά σου ἡγιασμένον ἐστὶ καὶ ναὸς Θεοῦ. οὐ χρὴ οὖν τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτεσθαι ὑπό τινος. οὐ πορεύσῃ εἰς βαλανεῖον ὑγιαίνουσα ἄνευ πάσης ἀνάγκης, οὐ μὴ βάψῃς ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς ὕδωρ, ὅτι ἁγία εἶ κυρίῳ τῷ Θεῷ· καὶ οὐ μιανεῖς τὴν σάρκα σου ἐν οὐδενὶ κοσμικῷ, ἀλλὰ μόνον τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας· ὅταν νίψῃς τὸ πρόσωπόν σου, οὐ νίψῃ ταῖς δύο χερσὶν οὐδὲ μὴ ἐκτρίψῃ τὰ μῆλα τῆς ὄψεώς σου οὐδὲ μὴ βάλῃς πόαν οὐδὲ νίτρον οὐδὲ τὰ ὅμοια τούτοις. αἱ κοσμικαὶ γὰρ ταῦτα ποιοῦσιν· ἀλλ᾽ ἐν ὕδατι καθαρῷ νίψῃ.

XII. *Οὐκ ἐπιχρίσῃ τὸ σῶμά σου μύρῳ πολυτελεῖ, οὐδὲ ἐπιβαλεῖς ἐπὶ τὰ ἱμάτιά σου ἀρώματα πολύτιμα. Ἐὰν δὲ τὸ σῶμά σου ἀσθενέστερον γένηται, χρῆσαι οἴνῳ ὀλίγῳ διὰ τὸν στόμαχον. ἐὰν δέ, ὃ μὴ γένοιτο, εἰς κάκωσιν ἐμπέσῃς, σεαυτῆς ἐπιμελοῦ· μὴ δῷς τόπον τοῖς ἀνθρώποις λέγειν, ὅτι ἐκ τῆς ἀσκή-*

25 1 Tim. 5, 23

2 *περισφίγγον*] *περισφίγγων* B* corr. in *περισφίγγον* (= O) | **3** *ἐπώμιον*] *ἐπόμιον* LMG | *συναντᾶς*] *συναντὰς* LMG (editio = B) | **4** *πρόσωπον* + *σου* E

7/8 *τοὺς πόδας σου περικεκ. ἔχε ἐν ὑποδ.*] ~ *περικεκ. ἔχε τοὺς πόδας σου ἐν ὑποδ.* BO | **11** *σῶμα*] *σώμα* L | **11/12** *κατανοήσεις*] *κατανοήσῃς* O | **12** *ἐξότου*] *ἐξ ὅτου* Migne | **12/13** *τῷ Θεῷ* + *τὸ* D | **13** *ναός* + *ἐστι τοῦ* MG | **15** *βαλανεῖον*] *βαλανείον* L | **19** *ὅταν*] *ὅτ᾽ ἄν* MG | *οὐ* > editio | **20** *μὴ*[1] > C | *οὐδὲ μὴ ἐκτρίψῃ* zerstört in P | **20/21** *μὴ βάλῃς πόαν οὐδὲ* zerstört in P | **20** *βάλῃς*] *ἐπιβάλῃς* E | **21** *τοις. αἱ κοσμικαὶ γὰρ* zerstört in P

XII. **23** *ἐπιχρίσῃ*] *ἐπιχρήσει* L, *ἐπιχρῖσει* MG | **26/27** *ἐπιμελοῦ*] *ἐπιμέλου* editio

σεως αὐτῆς συνέβη αὕτη ἡ κάκωσις, ἀλλὰ πρὶν ἤ τινα εἰπεῖν σοι, σὺ σεαυτῆς φρόντισον, ἕως ἂν ταχὺ ἀναστῆς, καὶ πάλιν τὸν κανόνα σου ἐλκύσῃς. ὅλον τὸν χρόνον τῆς ζωῆς σου ἐν νηστείαις καὶ προσευχαῖς καὶ ἐλεημοσύναις διατέλει. μακάριος ὁ ἀκούων ταῦτα. νυκτὸς καὶ ἡμέρας μὴ ἀποστήτω ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ στόματός σου. ἤτω δὲ τὸ ἔργον σου διαπαντὸς μελέτη τῶν θείων γραφῶν. ψαλτήριον ἔχε καὶ τοὺς ψαλμοὺς μάνθανε. ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλεπέτω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσί σου, καὶ μετὰ τρίτην ὥραν συνάξεις ἐπιτέλει, ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἐπάγη τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ· ἕκτῃ ὥρᾳ ἐπιτέλει τὰς προσευχὰς μετὰ ψαλμῶν καὶ κλαυθμοῦ καὶ δεήσεως, ὅτι ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐκρεμάσθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐπὶ σταυροῦ· ἐνάτῃ ὥρᾳ πάλιν ἐν ὕμνοις καὶ δοξολογίαις μετὰ δακρύων ἐξομολογουμένη τὰ παραπτώματά σου, τὸν Θεὸν ἱκέτευε, ὅτι ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὁ κύριος κρεμάμενος ἐπὶ σταυροῦ ἀπέδωκε τὸ πνεῦμα. καὶ μετὰ τὴν σύναξιν τῆς ἐνάτης ἔσθιε τὸν ἄρτον σου, εὐχαριστήσασα τῷ Θεῷ ἐπὶ τῆς τραπέζης σου οὕτως· εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητος μου, «ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκί»· πλήρωσον χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὴν καρδίαν μου, ἵνα πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμή, κράτος σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

18 Ps. 135, 25 — **19** 2 Cor. 9, 8

1 *αὕτη*] *αὐτὴ* P, *αὐτῇ ἡ κ.* BMG, *αὐτὴν κάκωσις* L | *εἰπεῖν*] *εἶπει* MG | **2** *φρόντισον*] *φρόντιζον* editio | *ἂν* > D | **4** *ἐλεημοσύναις*] *ἐλαιημοσύναις* G | **4/5** *ὁ ἀκούων ταῦτα* + *καὶ ποιῶν αὐτὰ* MG | **6** *τοῦ* > D | *διαπαντὸς*] *διὰ παντὸς* Migne | **9/10** *ἐπάγη τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ· ἕκτῃ ..*] *ἐπάγη τὸ ξύλῳ τοῦ σταυροῦ Ἰησοῦς ἡ πάντων ζωὴ· ἕκτῃ* MG | **10** *ἕκτῃ ὥρᾳ* + *ὁμοίως* MG | *ἐπιτέλει* + *σου* vor *τὰς* MG | **11** *ἐν* > editio | **11/12** *ἐκρεμάσθη*] *ἐκραμάσθη* MG | **12** *ἐπὶ* + *τοῦ* LMG | *ἐνάτῃ*] *ἐννάτῃ* E | *ὥρᾳ*] + *δὲ* MG | **14** *τι ἐν . . . κύριος* zerstört in P | **15** *ἀπέδωκε*] *παρέδωκε* MG | **15 16** *μετὰ τὴν σύναξιν* zerstört in P | **16** *σύναξιν* (= M GW¹W²)] *σύνταξιν* BOEL | *ἐνάτης*] *ἐννάτης* P | **17/18** *ὁ Θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητός μου*] *ὁ ἐλεῶν καὶ τρέφων ἡμᾶς ἐκ νεότητος ἡμῶν* MG | **19** *τὴν καρδίαν μου*] *τὰς καρδίας ἡμῶν* L*MG | **20** *περισσεύωμεν*] *περισσεύομεν* PCD, *περισσεύοιμεν* MG, *περισσεύαιμεν* E | **21** *σοι*] + *πρέπει* MG | **22** *δόξα* + *καὶ τιμὴ* B (O = Text) | *δόξα, τιμή, κράτος*] *δόξα, κράτος τιμὴ καὶ προσκύνησις* MG | **22/23** *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*] *εἰς αἰῶνα τῶν αἰώνων* E | Z. 8—23 | W¹ und W² = Text.

XIII. *Καὶ ὅταν καθεσθῇς ἐπὶ τῆς τραπέζης καὶ ἔρχῃ κλᾶσαι τὸν ἄρτον, σφραγίσασα αὐτὸν τρίτον, οὕτως εὐχαριστοῦσα λέγε· εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου· διὰ γὰρ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ἐγνώρισας ἡμῖν αὐτήν· καὶ καθὼς ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ὑπάρχει ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἕν, οὕτως ἐπισυναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου, ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

Ἐὰν δὲ συμπαρῶσι μετὰ σοῦ δύο ἢ τρεῖς παρθένοι εὐχαριστήτωσαν ἐπὶ τὸν προκείμενον ἄρτον καὶ συνευχέσθωσαν. ἐὰν δὲ εὑρεθῇ κατηχουμένη ἐν τῇ τραπέζῃ, μὴ συνευχέσθω μετὰ τῶν

XIII. **1** *ὅταν*] *ὅτ' ἂν* MP | **2** *τρίτον* + *τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ* MG | **3** *σοι*] *σε* W² | **5** *ὁ ἄρτος οὗτος*] *ὁ ἄρτος Τοῦτος* L und W¹ (*T* = Kreuzeszeichen?) | *ἐσκορπισμένος*] *διεσκορπισμένος* BOEL | *ὑπάρχει* > D, *ὑπάρχοι* B* von erster Hand corrigiert: *γγρ. ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης*; G gibt am Rande an, B habe *ὑπάρχων* im Texte, W¹ liest *ὑπάρχει*, W² *ὑπῆρχεν* | *ταύτης* > W¹ | **6/7** *ἐπισυναχθήτω σου*] *σου* > Bcorr., *συναχθήτω* E | **9** MG lassen das Gebet *εὐχαριστοῦμεν* bis *ἀμήν* aus; statt dessen steht nach *λέγει· εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου σαρκώσεως τοῦ υἱοῦ σου Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἣν ἡμεῖς κατὰ* (G *κατὰ τὰ*) *τὴν θείαν ἐκείνου ἐπαγγελίαν καθ' ἡμέραν ἐσθίοντες εὐφραινόμεθα εἰς τουτονὶ τὸν αἰσθητὸν ἄρτον μεταβάλλων αὐτὴν διὰ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν τῇ αὐτοῦ χρηστότητι· καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ σε ἔγνωμεν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν καὶ πατέρα ἡμῶν καὶ τὸ πανάγιον πνεῦμά σου, τὸ φωτίζον ἡμᾶς καὶ παρηγορὸν καὶ πρὸς τὴν σὴν ὡδηγὸν ἐπίγνωσιν· ὅθεν παρακαλοῦμέν σε ἁρμόδιον τοῦτον γενέσθαι καὶ εὐφραντικὸν τῇ ἡμετέρᾳ οὐσίᾳ τοῦ σώματος καὶ μηδέποτε αὐτὸν ὑστερούμεναι διὰ τὴν ἡμῶν ἀναξιότητα ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνον τὸν νοούμενον τὸν ζωοποιὸν καὶ πανάγιον τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ σαρκοφόρον ἄρτον ἀξίως μεταλαμβάνειν ἡμᾶς ἀξίωσον διὰ τὴν σὴν ἀγαθότητα.*

καὶ ταύτην μὲν τὴν εὐχὴν ἐν τῷ κλᾶν τὸν ἄρτον καὶ θέλειν ἐσθίειν ὀφείλεις λέγειν· ἐν δὲ τῷ θεῖναι τοῦτον ἐν τῇ τραπέζῃ καὶ καθεσθῆναι βούλει τὸ πάτερ ἡμῶν λέγε ὁλόκληρον. τὴν προγεγραμμένην εὐχὴν τὸ· ‚εὐλογητὸς θεὸς' ἀριστήσαντες καὶ ἐγειρόμενοι τῆς τραπέζης λέγομεν.

Das Gebet hat die editio Commeliniana in G gestrichen und den B-Text abgedruckt, dagegen die Worte *καὶ ταύτην* bis *λέγομεν* aus G im Text stehen lassen, wo sie nur in eckige Klammern gesetzt sind. Die Codices vom Kloster Watopedi haben den älteren Text wie PCD und BOEL.

10 *δύο ἢ τρεῖς παρθένοι*] ~ *δύο παρθένοι ἢ τρεῖς* MG | **10/11** *εὐχαριστήτωσαν*] *εὐχαριστείτωσαν* PW¹W² | **12** *τῇ* > editio (G habet *τῇ*)

πιστῶν. οὐδὲ μὴ καθίσῃς φαγεῖν τὸν ἄρτον σου μετ' αὐτῆς οὐδὲ πάλιν καθίσεις φαγεῖν τὸν ψωμόν σου μετὰ γυναικῶν ἀμελεστέρων καὶ γελοιαστριῶν ἄνευ ἀνάγκης· σὺ γὰρ ἁγία εἶ κυρίῳ τῷ Θεῷ, καὶ τὸ βρῶμά σου καὶ τὸ πόμα σου ἡγιασμένον ἐστί· διὰ γὰρ τῶν προσευχῶν καὶ τῶν ἁγίων ῥημάτων ἁγιάζεται. παρθένοι εὐλαβεῖς καὶ θεοσεβεῖς συμφάγονταί σοι· οὐ συνδειπνήσεις μετὰ γυναικῶν ὑπερηφάνων, οὐδ' οὐ μὴ κτήσῃ φίλην γυναῖκα ἀλαζόνα. λέγει γὰρ ἡ θεία γραφή· »ὁ ἁπτόμενος πίσσης μολυνθήσεται, καὶ ὁ κοινωνῶν ὑπερηφάνῳ ὁμοιωθήσεται αὐτῷ.« καθεζομένης πλουσίας μετά σου ἐπὶ τῆς τραπέζης, ἐὰν ἴδῃς γυναῖκα πενιχρὰν, καλέσεις αὐτὴν εἰς τὸ φαγεῖν καὶ οὐκ αἰσχυνθήσῃ εἰς τὴν πλουσίαν. μὴ ἀγαπήσῃς τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων ὑπὲρ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ· ὁ γὰρ Θεὸς τῶν πτωχῶν καὶ τῶν ἐξουδενωμένων ἐστί. μακαρία ψυχὴ ἡ φυλάσσουσα ταῦτα.

XIV. *Οὐκ ἀγαθὸν νεωτέραν συναναστρέφεσθαι μετὰ νεωτέρας· εἰ δὲ μή γε, οὐδὲν καλὸν πράττουσι· μία γὰρ τῆς μιᾶς παρακούει καὶ μία τῆς μιᾶς καταφρονεῖ. ἀλλὰ ὑπὸ πρεσβύτιδα εἶναι ἀγαθόν. ἡ γὰρ πρεσβύτις οὐ συγκαταβαίνει τοῖς θελήμασι τῆς νεωτέρας. οὐαὶ παρθένῳ τῇ μὴ οὔσῃ ὑπὸ κακόνα. ἔστι γὰρ ὡς πλοῖον τὸν κυβερνῶντα μὴ ἔχον. κεκλασμένων γὰρ τῶν αὐχένων μὴ ἔχον τὸν ὁδηγὸν ῥίπτεται ὑπὸ τῶν κυμάτων ὧδε κἀκεῖσε, ἕως προσκρούει πρὸς πέτραν καὶ εὐθὺς ἀπόλλυται· οὕτως ἐστὶ πᾶσα παρθένος μὴ ἔχουσα, ὃν φοβεῖται. μακαρία παρθένος ἡ οὖσα ὑπὸ κακόνα· ἔσται γὰρ ὡς ἄμπελος ἐν παραδείσῳ καρποφόρος· καὶ ἐλθὼν ὁ γεωργὸς αὐτῆς διακαθαίρει τὰ κλήματα αὐτῆς καὶ ποτίζει καὶ κνίζει τὰς*

8 Ekkl. 13, 1 — 25 f Joh. 15, 1 f.

1 *καθίσῃς*] *καθήσῃς* LMG | **1/2** *τὸν ἄρτον .... φαγεῖν* > LMG | **4** *Θεῷ* + *σου* MG | **5** *ῥημάτων* + *τῶν ὑπό σου ἀδομένων* MG | **6** *συμφάγονται*] *συμφάγωνται* editio, alle Mss. *-γονται, συμφαγόντε* L | **8** *κτήσῃ*] *κτίσῃ* LGW¹, *κτήσῃ* M | *φίλην*] *φίλον* MG | *ἀλαζόνα*] *ἀλαζῶνα* LMG | **11** *πενιχρὰν*] *πενηχρὰν* MG | **12** *εἰς* > E | **13** *μὴ ἀγαπήσῃς τὴν* zerstört in P | *ἀγαπήσῃς*] *ἀγαπήσεις* MG | *ὑπὲρ τὴν δόξαν*] *ὑπὲρ τῆς δόξης* MG

XIV. **16** *μετὰ* > MG | **18** *πρεσβύτιδα*] *πρεσβύτηδα* LMG | **19** *πρεσβύτις*] *πρεσβύτης* LMG (Dcorr.-Text) | **21** *ἔστι*] *ἔστη* L*, *ἔστϊ* Lcorr. | **21** *τὸν*] *τῶν* L | **22** *ἔχον*] *ἔχων* L*P, *ἐχον* Lcorr.BG | **23** *κυμάτων*] *κοιμάτων* L | *ὧδε*] *τῇδε* BC | *κἀκεῖσε*] *κἀκεῖσαι* PDMG | *εὐθὺς* > MG | **24** *ἀπόλλυται*] *καὶ ἀπόλεσθῇ* MG | **25** *μακαρία*] *μαρῖα* M

σαπρὰς βοτάνας τὰς κύκλῳ αὐτῆς. ἐκείνη δὲ ἔχουσα τὸν πονοῦντα ἀποδίδωσι τίμιον τὸν καρπὸν αὐτῆς ἐν καιρῷ εὐθέτῳ. φύλασσε δὲ καὶ ποίει τὰς δοξολογίας τὰς ἐπὶ τῆς τραπέζης, καὶ ἔσται σοι τὸ βρῶμα καὶ τὸ πόμα ἡγιασμένον· ὅταν οὖν ἀναστῇς ἐκ τῆς τραπέζης, πάλιν εὐχαριστοῦσα λέγε ἐπὶ τρίς· «ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων ὁ κύριος, τροφὴν ἔδωκε τοῖς φοβουμένοις αὐτόν. δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι». καὶ μετὰ τὴν δοξολογίαν πάλιν τὴν εὐχὴν πλήρωσον λέγουσα οὕτως· «Ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ αἰνοῦμέν σε, ὅτι κατηξίωσας ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγαθῶν τῶν σῶν, τῶν σαρκικῶν τροφῶν. δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, κύριε, ἵνα καὶ τὰς ἐπουρανίους τροφὰς ἡμῖν δωρήσῃ· καὶ δὸς ἡμῖν τρέμειν καὶ φοβεῖσθαι τὸ φρικτὸν καὶ ἔντιμον ὄνομά σου, καὶ μὴ παρακούειν τῶν ἐντολῶν σου· τὸν νόμον σου καὶ τὰ δικαιώματά σου ἐγκατάθου ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἁγίασον δὲ ἡμῶν τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδός, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμή, κράτος εἰς τοὺς αἰῶμας τῶν αἰώνων, ἀμήν.»

XV. Εἰσὶ γὰρ πλείονες τῶν κοσμικῶν, οἵτινές εἰσιν ἀνόητοι καὶ ὡς τὰ ἄλογα ζῶα τρεφόμενοι, ἀνιστάμενοι πρωΐ καὶ ζητοῦντες, τίνα πλεονεκτήσουσι, τίνα καταδυναστεύσουσιν, ἵνα ἐμπλήσωσι τὴν αἰσχρὰν αὐτῶν γαστέρα· οὗτοι οὐκ οἴδασι τὸν

2 Jac. 5, 7; Hebr. 6, 7 — 6 Ps. 110, 4 — 10 Phil. 2, 9

2 ἀποδίδωσι τίμιον τὸν καρπὸν] ~ ἀποδίδωσι τὸν καρπὸν αὐτῆς τίμιον D | 3 εὐθέτῳ] δέοντι E | καὶ ποίει] + καὶ PLMG | 4 τὸ βρῶμα καὶ τὸ πόμα] ~ τὸ πόμα καὶ τὸ βρῶμα E | 5 ὅταν] ὅτ' ἂν MG | ἐκ] ἀπὸ MG | 6 τρίς] τρεῖς OE*, τρίς Ecorr. | 8 πνεύματι] + καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας MG | 9 πλήρωσον] πλήρησον G | 11 εὐχαριστοῦμέν σοι] σοι > MG | καὶ αἰνοῦμέν σε > LMG | ἡμᾶς] ἡμῖν LMG | 12 τῶν ἁγαθῶν τῶν σῶν > LMG, τῶν ἁγαθῶν > E | 17/18 τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν zerstört in P | 18 σου παιδός] ~ παιδός σου MG | 19 τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ] ~ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν BOELMG | 19 σοι] + πρέπει MG | 19/20 δόξα, τιμή, κράτος] ~ κράτος, τιμὴ + καὶ προσκύνησις MG | 20 W¹ läßt das ganze Gebet fort; es fehlen die Worte καὶ μετὰ τὴν δοξολογίαν bis ἀμήν (Zeile 8 bis 20).

XV. 23 καταδυναστεύσουσιν] καταδυναστεύουσιν E | 23/24 ἵνα — οἴδασι > M, von erster Hand (?) eingefügt | 24 αἰσχρὰν] αισχραρ (?) P

Θεὸν δοξάζειν ἐπὶ τῆς τραπέζης. ἐπὶ τούτων εἶπεν ὁ θεσπέσιος Παῦλος· «οὗτοί εἰσιν οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ Θεὸς ἡ κοιλία, καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες· ἡμῶν δὲ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.» οὗτοι χείρονες καὶ τῶν θηρίων καὶ τῶν κτηνῶν εἰσι· τὰ γὰρ κτήνη καὶ τὰ θηρία οἴδασι τὸν ποιήσαντα αὐτοὺς Θεὸν, καὶ εὐλογοῦσιν αὐτόν· οἱ δὲ ἄνθρωποι, οἱ ὑπὸ τῶν χειρῶν αὐτοῦ πλασθέντες καὶ εἰκόνα αὐτοῦ φοροῦντες, οὐκ οἴδασι τὸν ποιήσαντα αὐτούς· ἀλλ' ὁμολογοῦσιν αὐτὸν μὲν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται αὐτόν· «σὺ πιστεύεις ὅτι ἔστι Θεός; καλῶς ποιεῖς, καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίττουσιν· ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστι.» τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος ὁμολογῶν, ὅτι ἔνι Θεὸς, τοῖς δὲ ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς ἀρνεῖται αὐτόν; πῶς ὁμολογεῖ δεσπότην ἔχειν, μὴ δουλεύων αὐτῷ; διὰ τοῦτο γὰρ ἀκούει τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ οἱ δοῦλοι οἴδασι τοὺς ἀγοράσαντας αὐτοὺς καὶ τιμῶσιν αὐτοὺς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν τιμᾶν αὐτὸν, οὐ λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἔργῳ· αὐτὸς γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἐμαρτύρησε λέγων· «οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.» καὶ πάλιν· «οὐ μὴ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ Θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ.» καὶ πάλιν προσέταξεν ἡμῖν λέγων· «ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.» θέλεις δὲ γνῶναι, ὅτι τὰ θηρία καὶ τὰ κτήνη οἴδασι τὸν Θεὸν, καὶ εὐλογοῦσιν αὐτόν; ἄκουε τοῦ ἁγίου πνεύματος προστάττοντος αὐτοῖς ἐν ὕμνοις· «εὐλογεῖτε τὰ θηρία καὶ πάντα τὰ κτήνη τὸν κύριον·» εἰ μὴ εὐλόγουν, οὐκ ἂν αὐτοῖς προσέταττεν. οὐκ

3 Phil. 3, 18—20 — **11** Jac. 2, 19. 20 — **21** Mth. 7, 21 — **22** Ex. 20, 7 — **24** 2 Tim. 2, 19 — **28** Dan. 3, 81

3 *ἡ δόξα*] *ἡ δόξαι* B | **8** *ὑπὸ*] *ἀπὸ* BOELMG | **12/13** *φρίττουσιν*] + *ἀλλὰ* vor *ἡ* MG | **14/15** *ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς*] ~ *ἔργοις πονηροῖς αὐτοῦ* E | **15** *ἀρνεῖται*] *ἀρνεῖσθαι* G (editio = B) | **16** *διὰ τοῦτο*] *διατοῦτο* uno ductu LMG | **17** *οἴδασι*] *ὕδασι* L | **19** *μόνον*] *μόνῳ* LMG | **21** *κύριε* nur einmal: editio | *τὴν βασιλείαν*] + *μου* MG | **21/22** *τῶν οὐρανῶν*] + *ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* MG, (*τοῖς* > M) | **24** *ὀνομάζων*] *ὀνομάζον* L | **28/29** *τὸν κύριον . . . . εὐλόγουν* zerstört in P | **29** *αὐτοῖς*] *αὐτοὺς* B | *προσέταττεν* zerstört in P

αὐτὰ δὲ μόνον εὐλογοῦσι τὸν Θεὸν, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἡ φαινομένη καὶ ὁρωμένη τὰ ἀμφότερα αὐτὸν ἀκαταπαύστως ὁμολογεῖ.

XVI. Καὶ σὺ οὖν δούλη τοῦ Θεοῦ, εἴτε ἐγείρῃ, εἴτε καθέζῃ, εἴτε ἔργον τι ποιεῖς, εἴτε ἐσθίεις, εἴτε ἐπὶ τῆς κοίτης σου ἔρχῃ πρὸς ὕπνον, εἴτε ἀνισταμένη, μὴ ἀποστήτω ὁ ὕμνος τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῶν χειλέων σου. μακάρια τὰ ὦτα τὰ δεχόμενα τοὺς λόγους τούτους. ἐὰν δὲ εἰσέλθῃ ἡ δωδεκάτη ὥρα, μειζοτέραν καὶ μακροτέραν ἐπιτελέσεις τὴν σύναξιν μετὰ τῶν ὁμοψύχων σου παρθένων· ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὁμόψυχον, μόνη ἐπιτέλει τοῦ Θεοῦ συνόντος καὶ ἀκούοντος. καλὸν τὸ ἐκχέειν δάκρυον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. μνημόνευε τὴν δωδεκάτην ὥραν, ὅτι ἐν αὐτῇ καταβέβηκεν ὁ κύριος ἡμῶν εἰς τὸν ᾅδην· καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἔφριξε καὶ ἐξέστη λέγων· τίς ἐστιν οὗτος, ὁ ἐν ἐξουσίᾳ καὶ μεγάλῃ δυνάμει κατελθών; τίς οὗτος ὁ τὰς πύλας τοῦ ᾅδου τὰς χαλκὰς συντρίβων καὶ τοὺς μοχλοὺς τοὺς ἀδαμαντίνους συνθλάσας; τίς οὗτος ὁ ἐξ οὐρανῶν κατελθὼν καὶ σταυρωθεὶς καὶ ὑπ' ἐμοῦ τοῦ θανάτου μὴ κρατούμενος; τίς οὗτος ὁ λύων τὰ δεσμὰ τῶν ὑπ' ἐμοῦ κρατουμένων; τίς οὗτος ὁ τῷ ἰδίῳ θανάτῳ ἐμὲ τὸν θάνατον καταλύων;

XVII. Διὰ τοῦτο ὀφείλομεν ἑαυτοῖς προσέχειν ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἐν δάκρυσιν ἐν νυκτὶ παρακαλεῖν τὸν κύριον· μεγάλη γὰρ ἀρετή ἐστι τὸ δάκρυον, μέγα κατόρθωμα, μεγάλαι ἁμαρτίαι καὶ ἀνομίαι διὰ δακρύων ἀπαλείφονται. μαρτυρεῖ δέ μοι τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον· ὅτε γὰρ ὁ σωτὴρ παρεδόθη τοῖς Ἰουδαίοις,

16 Ps. 106, 16

2 ὁρωμένη] ὁρομένη (?) P | αὐτὸν] αὐτῶν D*MG | **3** ὁμολογεῖ] ὑμνολογεῖ E und W²

XVI. **5** ποιεῖς] ποιῇς Migne | ἐσθίεις] ἐσθίῃς Migne | **6** ἀνισταμένη] undeutlich, aber durch Streichung in ἀνίστα corrigiert B, ἀνίστασαι O | **8** ἐὰν δὲ εἰσέλθῃ ἡ δωδεκάτη ὥρα] ἐὰν δὲ εἰσέλθῃς τῇ δωδεκάτῃ ὥρᾳ Migne | **8/9** μειζοτέραν] μηζοτέραν L | **9** μακροτέραν] πυκνοτέραν BO ELMG W¹ und W² | ἐπιτελέσεις] ἐπιτελέσῃς L | **10** ἔχῃς] ἔχεις Dcorr.E | **14** αὐτὸν + ὁ ᾅδης MG | καὶ ἐξέστη in marg. G | **15—20** τίς οὗτος ὁ ἐξ οὐρανῶν ..... κρατούμενος; τίς οὗτος ὁ τὰς πύλας .... συνθλάσας; τίς οὗτος ὁ λύων τὰ δεσμὰ κ. τ. λ. ~ D

XVII. **23** τὸν κύριον] τὸν Θεὸν EMG | **24** δάκρυον + καὶ LMG | κατόρθωμα + καὶ B

ὁ Πέτρος μεθ' ὅρκου τρίτον αὐτὸν ἠρνήσατο πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι. ὁ δὲ κύριος στραφεὶς ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ, καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς εἶπεν αὐτῷ· «πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι, τρὶς ἀπαρνήσῃ με, καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσε πικρῶς.» ὁρᾷς τὸ φάρμακον τῶν δακρύων, ἐθεάσω οἵαν ἀνομίαν ἐξήλειψε. τί γὰρ χεῖρον τοῦ κακοῦ τούτου, ὅτι τρίτον μεθ' ὅρκου τὸν δεσπότην ἑαυτοῦ ἠρνήσατο, καὶ τὴν τηλικαύτην ἀνομίαν διὰ δακρύων ἐξήλειψεν. ὁρᾷς ἡλίκην δύναμιν ἔχουσι τὰ δάκρυα. ἐκεῖνα γὰρ ἐγράφη εἰς τὴν ἡμετέραν νουθεσίαν, ἵνα ἡμεῖς ἐπακολουθήσαντες ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσωμεν. οὐχ οἱ πολλοὶ ἔχουσι τὸ χάρισμα τῶν δακρύων, ἀλλ' ὅσοι τὸν νοῦν ἔχουσιν ἄνω, ὅσοι τῶν γηΐνων ἐπιλανθάνονται, ὅσοι τῆς σαρκὸς πρόνοιαν οὐ ποιοῦσιν, οἵτινες οὐκ ἐπίστανται ὅλως, εἰ ἔνι κόσμος, οἵτινες ἐνέκρωσαν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· τούτοις μόνοις δίδοται πένθος δακρύων. καθαρὸν γὰρ ἔχοντες τὸν νοῦν καὶ ὀξύδορκον τὸ βλέμμα τῆς διανοίας ἔτι ὄντες ἐπὶ τῆς γῆς βλέπουσι τὰς κολάσεις τὰς ἐν τῷ ἅδῃ καὶ τὰς βασάνους τὰς αἰωνίους, ἐν αἷς οἱ ἁμαρτωλοὶ κολάζονται καὶ τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον καὶ τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. βλέπουσι δὲ καὶ τὰ ἐπουράνια χαρίσματα, ἃ ἐχαρίσατο ὁ Θεὸς τοῖς ἁγίοις καὶ τὰς δόξας καὶ τοὺς στεφάνους καὶ τὰς στολὰς τὰς ἁγίας καὶ τὰ βασιλικὰ ἐνδύματα καὶ τὰ φωτεινὰ ταμιεῖα καὶ τὰς τρυφὰς τὰς ἀνεκδιηγήτους καὶ τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, καὶ τί ἔτι λέγω; καὶ τὸ μεῖζον πάντων θαῦμα, ὅτι ὁ ἔχων καθαρὸν τὸν νοῦν καὶ αὐτὸν τὸν Θεὸν ἐν τοῖς ἔνδον ὀφθαλμοῖς καθορᾷ. πῶς οὖν οὐ θέλεις κλαῦσαι καὶ πενθῆσαι ὁ ταῦτα βλέπων; κλαίει μὲν γὰρ καὶ ὀδύρεται, ὅπως ῥυσθῇ ἀπὸ τῶν δεινῶν κολάσεων·

4 Luc. 22, 61; Mth. 26, 72 — **10** 1 Cor. 10, 11 — **19** Mth. 25, 30

1 *αὐτὸν* > MG | **2** *φωνῆσαι* (O)] *φωνῇ* B | **4** *τρὶς ἀπαρνήσῃ με*] ~ *ἀπαρνήσῃ με τρὶς* BOLMG | **5** *πικρῶς. ὁρᾷς τὸ* zerstört in P | **6** *ἐξήλειψε*] *ἐξήλειψεν* LMG | **7** *τὸν δεσπότην ἑαυτοῦ*] ~ *τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην* MG | **9** *δύναμιν*] *δύναμην* L | **13** *ἐπιλανθάνονται*] *ἐπιλανθάνωνται* MG | **14** *εἰ ἔνι*] *εἴη* editio, *εἰς ἔνι* M | **17** *κολάσεις*] *κολάσης* L | **18/19** *κολάζονται*] *κράζονται* E | **20** *ὁ κλαυθμ. κ. ὁ βρυγμ. τ. ὀδ.*] *καὶ τὸν κλαυθμὸν καὶ τὸν βρυγμὸν* MG | *κλαυθμός*] corr. *κλαυθμόν* B* | **21** *ἐπουράνια*] *οὐράνια* BO | **24** *ἔτι* + *οὐ* vor *λέγω* BO | **25** *ὁ* > L | **26** *ἔνδον*] *ἔνδιον* MG | **27** *θέλεις*] *θέλει* Migne | **28** *ὀδύρεται*] *ὁδύρεται* L

καὶ πάλιν κλαίει καὶ ἀξιοῖ δεόμενος, ὅπως ἀξιωθῇ τῶν ἐπουρανίων ἐκείνων ἀγαθῶν.

XVIII. *Διὰ τοῦτο οἱ ἅγιοι ἐμίσησαν τὸν κόσμον τοῦτον, εἰδότες, ὁποῖα ἀγαθὰ μέλλουσι κληρονομεῖν. ὥστε οὖν ὁ ἔχων ἀνάπαυσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὴν αἰώνιον ἀνάπαυσιν μὴ ἐλπιζέτω λαβεῖν· ἡ βασιλεία γὰρ τῶν οὐρανῶν οὐκ ἔστι τῶν ἀναπαυομένων ἐνθάδε ἀλλ' ἐκείνων ἐστὶ τῶν ἐν θλίψει πολλῇ καὶ στενοχωρίᾳ διαξάντων τὸν βίον τοῦτον· οὐ γὰρ ἔλαβον αὐτὴν δωρεάν, ἀλλὰ μετὰ μεγάλου μόχθου καὶ γενναίων ἱδρώτων αὐτὴν ἐκτήσαντο οἱ καταξιωθέντες. οὐ μέλει αὐτοῖς, ὅσον ἐὰν κοπιάσωσιν ὧδε· εἰσελθόντες γὰρ ἐκεῖ ἐπιλανθάνονται τῶν πόνων καὶ τῶν ὀδυνῶν, ὅσα ἔπαθον ἐν τῷ ματαίῳ κόσμῳ τούτῳ ἀπὸ τῆς πολλῆς καὶ ἀνεκδιηγήτου ἀναπαύσεως τῆς δεδομένης αὐτοῖς. τί λέγεις, ἄνθρωπε; ἰδοὺ δύο ὁδοὶ παρετέθησαν ἐνώπιόν σου, ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος· ὅπου ἐὰν θέλῃς, πορεύου. καὶ ἰδοὺ πῦρ καὶ ὕδωρ· ὅπου ἐὰν θέλῃς, ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου· ἐπὶ σοί ἐστιν, ἐὰν θέλῃς κτήσασθαι τὴν ζωὴν, καὶ ἐπὶ σοί ἐστιν, ἐὰν θέλῃς κτήσασθαι τὸν θάνατον. ὁ οὖν θάνατός ἐστιν ὁ κόσμος, ἡ δὲ ζωή ἐστιν ἡ δικαιοσύνη. μακρὰν οὖν ὁ κόσμος ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης, καθ' ὅσον ὁ θάνατος ἀπὸ τῆς ζωῆς· ἐὰν οὖν πορεύῃ ἐν τῷ κόσμῳ, ἐν τῷ θανάτῳ πορεύῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ γίνῃ κατὰ τὴν θείαν γραφήν. ἐὰν τῇ δικαιοσύνῃ πορεύῃ, ἐν τῇ ζωῇ πεπόρευσαι, καὶ οὐ μὴ ἅψηταί σου θάνατος· οὐκ ἔστι γὰρ παρὰ τοῖς δικαίοις θάνατος, ἀλλὰ μετάθεσις· μετατίθεται γὰρ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἰς τὴν αἰώνιον ἀνάπαυσιν· καὶ ὥσπερ τις ἀπὸ φυλακῆς ἐξέλθοι, οὕτως καὶ οἱ*

16 Sir. 15, 16

XVIII. **3** *οἱ ἅγιοι ἐμίσησαν*] ~ *ἐμίσησαν οἱ ἅγιοι* MG | **4** *ὁποῖα ἀγαθά με* zerstört in P | *κληρονομεῖν*] *κληρονομῆσαι* BOELMG | **5** *ἀπάπαυσιν* zerstört in P | *κόσμῳ*] + *τούτῳ* MG | **6** *τῶν*^{2} > D* | **7** *ἐνθάδε*] *ἐνταῦθα* BO | *θλίψει πολλῇ καὶ στ.*] ~ *θλίψει καὶ πολλῇ στ.* E | **8** *διαξάντων*] *διαλαξάντων* PC, *διαλλαξάντων* D* (Dcorr. *διαξάντων*) | **9** *δωρεὰν*] + *οἱ λαβόντες* MG | *μεγάλου μόχθου*] *μεγάλων μόχθων* BO | **10** *οἱ καταξιωθέντες* > MG | *μέλει*] *μέλλει* BMG | **12** *ὅσα*] *ὅσων* M | **16** *τὴν* > D | **17** *ἐπὶ* > D | *θέλῃς*] *θέλεις* PDMG | *καὶ* > O | **18** *θέλῃς*] *θέλεις* P | *κτήσασθαι*] *κτίσασθαι* D* (Dcorr. *κτήσασθαι*) | **20** *ἀπὸ*[1]] *ἀπέχει* D | **22** *ἐὰν*] + *ἐν* B, *ἐὰν δὲ* [*ἐν*] *τῇ* editio, *ἐὰν δὲ τῇ* G | **25** *γὰρ*] + *ὁ δίκαιος ἀνὴρ* Migne (Commeliniana = codd.) | **26** *ἐξέλθοι*] *ἐξέλθει* O | *οὕτως*] *οὕτω* Migne

ἅγιοι ἐξέρχονται ἀπὸ τοῦ μοχθηροῦ βίου τούτου εἰς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἡτοιμασμένα αὐτοῖς· «ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν·» οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ καὶ ὧδε κακῶς μοχθοῦσι καὶ ἐκεῖ πάλιν τὸ πῦρ αὐτοὺς μένει· καὶ τοὺς τοιούτους διπλῶς δεῖ κλαῦσαι, ὅτι καὶ ὧδε ἐν στενοχωρίᾳ εἰσὶ καὶ ἐκεῖ τὴν εὐρυχωρίαν οὐκ ἀπολαμβάνουσι. διὰ τοῦτο εἴρηκεν ἡ θεία γραφή· «ὅπου ἐὰν στραφῇ ὁ ἀσεβὴς ἀφανίζεται.» στενὰ γὰρ αὐτῷ πάντοθεν· καὶ ἐκεῖ ὀδύναι, καὶ ὧδε θλίψεις· οὐκ ἔνι γὰρ ἄνθρωπος ὁ μὴ κοπιῶν ἐν τῷ μοχθηρῷ βίῳ τούτῳ· καὶ ὁ πτωχὸς καὶ ὁ πλούσιος καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος καὶ ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ ὁ δίκαιος, πάντες ὁμοίως κοπιῶσι, καὶ ἓν συνάντημα τοῖς πᾶσι συμβήσεται καὶ τῷ ἁμαρτωλῷ καὶ τῷ δικαίῳ ὧδε ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

XIX. *Ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔστιν οὕτως, ἀλλὰ ἄλλη καὶ ἄλλη τάξις· ἄλλος γὰρ ὁ κόπος τοῦ δικαίου ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, καὶ ἄλλος τοῦ ἁμαρτωλοῦ. ὁ μὲν γὰρ δίκαιος κοπιᾷ, οὐχ ἵνα πλήσῃ γαστέρα, οὐδὲ γὰρ ὅλως τῆς σαρκὸς πρόνοιαν ποιεῖται, οὐδὲ λογίζεται, ὅτι σάρκα φορεῖ· ἀλλὰ κοπιᾷ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ζητῶν τὸν Θεὸν, πολλὰ τοῦ ὕπνου μὴ χορταζόμενος, ἄρτου καὶ ὕδατος μὴ ἐμπιπλῶν τὴν ψυχὴν, ἐπὶ ἐρήμοις πλανώμενος, ὑποπιάζων τὸ σῶμα ἐν κακοπαθείᾳ πολλῇ, ἕως οὗ ἀπολάβῃ τὸν ἀμαράντινον στέφανον τὸν ἀποκείμενον αὐτῷ. ὁ δὲ ἁμαρτωλὸς κοπιᾷ καὶ μοχθεῖ οὐχ ἕνεκεν δικαιοσύνης, ἀλλ' ἕνεκεν τῆς ταλαιπώρου σαρκὸς ταύτης, ἕνεκεν τῆς αἰσχρᾶς γυναικὸς, ἄλλως καὶ ἄλλως μοχθῶν, μὴ ἀρκούμενος τοῖς παροῦσι, ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ διατρίβων. ἀλλὰ τούτων οὐδὲν ἐπίστανται οἱ ἄφρονες· ἀπετύφλωσεν γὰρ αὐτοὺς ἡ ὕλη καὶ αἱ πολλαὶ φροντίδες τοῦ κόσ-*

2 1 Cor. 2, 9 — 8 Prov. 12, 7

1 *μοχθηροῖ βίου τούτου*] ~ *μοχθηροῦ τούτου βίου* D | **2** *εἶδε*] *οἶδε* B | **4** *οἱ δὲ*] *καὶ οἱ* BO | **5** *ὧδε*] + *μὲν* O | *μοχθοῦσι καὶ ἐκεῖ πάλιν* zerstört in P | *μένει*] *ἀναμένει* MG | **6** *τοιούτους*] *τοιοῦτους* L, *τοίουτους* G | *διπλῶς*] *δειπλῶς* LMG | *κλαῦσαι*] *κλαίειν* CD | *δεῖ κλαίειν ὅτι* zerstört in P | **7** *εὐρυχωρίαν*] *εὐριχώραν* O | **9** *στενὰ*] *στεναὶ* MG | **11** *τούτῳ* > BO | **13** *συμβήσεται*] *γενήσεται* E

XIX. **15** *καὶ ἄλλη* > MG | **17** *πλήσῃ*] *ἐμπλήσῃ* E | **21** *ὑποπιάζων*] *ὑποπιάζων* G = editio | **24** *ταλαιπώρου*] *ταλαιπόρου* DLMG | **25** *ἄλλως καὶ ἄλλως*] *ἄλλο καὶ ἄλλο* LMG | **26** *μοχθῶν*] *μοχθρῶν* G | **27/28** *ἀπετύφλωσεν*] *ἀπετύφλεσεν* G (editio *ἀπετίφλωσεν*)

μου, καὶ πλανῶνται, ἕως ἀποσταλῇ ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἀπότομος στρατιώτης, ὅστις οὐ θαυμάζει πρόσωπα οὐδ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρα. ἀχθήσονται γὰρ αἱ ψυχαὶ αὐτῶν μετὰ βίας ὑπὸ ἀγγέλων ἀνελεημόνων καὶ λήψονται τὴν ἀπόφασιν αὐτῶν παρὰ τοῦ Θεοῦ. κενοὶ γὰρ ὄντες εἰς κενὰ καὶ ἐμόχθησαν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ· τὰ τῆς γῆς εἰργάσαντο, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ εἰς ἀπώλειαν ἐχώρησαν. οὐ γὰρ ἐμνήσθησαν τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ὄντες, οὐδὲ ἐμέλησεν αὐτοὺς μνησθῆναι τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ· διὰ τοῦτο οὐδὲ αὐτῷ μέλει περὶ αὐτῶν. δίκαιος γὰρ ὁ Θεὸς, καὶ δικαία ἡ κρίσις αὐτοῦ· ὅταν γὰρ ἔλθῃ κρῖναι τὸν κόσμον, τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. μακαρία ἡ καρδία ἡ δεχομένη ταῦτα.

XX. Μεσονύκτιον ἐγερθήσῃ, καὶ ὑμνήσεις κύριον τὸν Θεόν σου· ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ ὥρᾳ ἀνέστη ὁ κύριος ἡμῶν ἐκ νεκρῶν καὶ ὕμνησε τὸν πατέρα· διὰ τοῦτο ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσετάγη ἡμῖν ὑμνεῖν τὸν Θεόν. ἀνισταμένη δὲ πρῶτον τοῦτον τὸν στίχον εἶπον· «μεσονύκτιον ἐξεγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου·» καὶ εὖξαι, καὶ ἄρξαι λέγειν τὸν πεντηκοστὸν ὅλον ψαλμὸν, ἕως ἂν τελέσῃς, καὶ ταῦτα ἑστωσάν σοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν τεταγμένα. τοσούτους δὲ ψαλμοὺς εἰπέ, ὅσους δύνῃ στήκουσα εἰπεῖν· καὶ κατὰ ψαλμὸν εὐχὴ καὶ γονυκλισία ἐπιτελείσθω, μετὰ δακρύων ἐξαγορεύουσα κυρίῳ τὰς ἁμαρτίας σου καὶ ἀξιοῦσα, ἵνα ἀφεθῶσί σοι. μετὰ δὲ τρεῖς ψαλμοὺς λέγε τὸ ἀλληλούϊα. ἐὰν δὲ καὶ παρθένοι εἰσὶ μετὰ σοῦ, καὶ αὗται ψαλλέτωσαν καὶ μία παρὰ μίαν τὴν εὐχὴν ἐπιτελεῖτε. πρὸς ὄρθρον δὲ τὸν ψαλμὸν τοῦτον

1 Sap. Sal. 18, 15 — **2** Deut. 10, 17 — **9** Ps. 118, 37
17/18 Ps. 118, 62 — **19** Ps. 50

2 *πρόσωπα*] *πρόσωπον* BOELMG | **3/4** *βίας ὑπὸ ἀγγέλων ἀν.* zerstört in P | **3** *ἀγγέλων*] *ἀγγέλω* G | **4** *ἀπόφασιν αὐτῶν* zerstört in P | **5** *ἐμόχθησαν*] *ἐπαχθῆ ὅλα* P (?) | **6** *εἰργάσαντο* = codd.] Migne *εἰργάσαντες* | **7** *τῆς* > PC | **8** *οὐδὲ ἐμέλησεν αὐτοὺς*] *οὐδὲ ἐμέλλησεν αὐτοὺς* D*P, *οὐδ' ἐμέλλησεν αὐτοὺς* LMG (*αὐτοῖς* G) | **8** *θεοῦ*] *κυρίου* BO | **9** *αὐτῷ*] *αὐτὸν* PC | *μέλλει* D*] *μέλει* Dcorr. | **10** *ὅταν*] *ὅτ' ἂν* P

XX. **13** *ὑμνήσεις*] *ὑμνησις* L | **14** *ἐν* > MG | **16** *ἡμῖν*] *ὑμῖν* LB*, *ἡμῖν* Bcorr. | *θεὸν*] *κύριον* ED | **16/17** *τοῦτον τὸν στίχον*] ~ *τὸν στίχον τοῦτον* BCD, *τοῦτον* > E | **17** *εἶπον*] *εἰπέ* BO | **21/22** *κατὰ ψαλμὸν*] *καταψαλμὸν* MG | **22/23** *ἐξαγορεύουσα*]+ *τῷ* MG | **25/26** *παρὰ μίαν*] *παραμίαν* uno ductu LMG | **26** *ἐπιτελεῖτε*] *ἐπιτελεῖται* L, *ἐπιτεῖται* D* (sic!), *ἐπιτελείτω* Dcorr.

λέγετε· «ὁ Θεὸς ὁ Θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω· ἐδίψησέ σε ἡ ψυχή μου·» διάφαυμα δέ· «εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὸν κύριον, ὑμνεῖτε· δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ» καὶ τὰ ἑξῆς.

XXI. *Τὴν δὲ ἀγάπην φυλάξωμεν τὴν πάντων μείζονα. «ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ τὸν πλησίον σου, ὡς ἑαυτόν· ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται·» ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ καὶ αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησε τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἡμᾶς λυτρώσηται ἀπὸ πάσης ἀνομίας. εἰ οὖν αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ ἀλλήλων τὰς ψυχὰς ἡμῶν θεῖναι. ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, καὶ ὁ ἔχων τὴν ἀγάπην τὸν Θεὸν ἔχει. αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν· ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους·» ὅσον γὰρ ἐὰν κοπιάσῃ ἄνθρωπος καὶ μὴ ἔχῃ τὴν ἀγάπην εἰς τὸν πλησίον, εἰς μάτην ἐκοπίασεν. οὕτως δὲ δείξεις τὴν ἀγάπην εἰς τὸν πλησίον, οὐ λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἔργῳ. οὐ κρατήσεις κακίαν τινὸς εἰς τὴν καρδίαν σου· εἰ δὲ μή γε, οὐκ ἀνέρχεται ἡ εὐχή σου καθαρά· «οὐκ ἐπιδύσεται γὰρ ὁ ἥλιος ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν·» πραότητα ἔχε, ὑπομονὴν ἔχε, μακροθυμίαν, νηπιότητα. λέγει γὰρ ὁ κύριος· «ἐὰν μὴ στραφῆτε, καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.»*

1 Ps. 72, 2 — **2** Dan. 3, 57 — **3** Luc. 2, 14
6/9 Mth. 22, 37. 40; Mc. 12, 30 — **9/10** 1 Joh. 4, 8. 19 — **11** Tit. 2, 14 — **13** 1 Joh. 3, 16 — **14** Joh. 13, 35 — **21** Eph. 4, 26 — **24** Mth. 18, 3

2 *διάφαυμα*] *διάφαιμα* (?) P | *κυρίου* > BO | **3** *ὑμνεῖτε* > BOELMG *Θεῷ*] + *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* L | **4** *καὶ τὰ ἑξῆς* > LMG | *Θεῷ*] + *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία· ὑμνοῦμέν σε εὐλογοῦμέν σε προσκυνοῦμέν σε* MG

XXI. **5** *φυλάξωμεν τὴν* zerstört in P | **6** *ἀγαπήσεις* + *γὰρ φησὶ* MG | *σου* > PC | **6/7** *καρδίας σου* + *καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου* MG | **9** *κρέμανται*] *κράμανται* editio, *κρέμμανται* MG*, *κρέμανται* Gcorr. | **10** *πρῶτος*] *πρωτον* (?) P | **12** *ἡμῶν* > P | **16/17** *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*] *ἀγάπην ἔχετε ἐν ἀλλήλοις* LMG (*ἔχεται* L) | **17** *ὅσον*] *ὅσα* P | *ἔχῃ*] *ἔχει* PED | **18** *πλησίον* + *του* P (sic! — Fehler des neugriechisch gewöhnten jetzigen Abschreibers?) | *δείξεις*] *δείξῃς* MG | **21** *καθαρά*] + *πρὸς τὸν Θεὸν* MG | **23** *νηπιότητα* D*] *ἠπιότητα* Dcorr.

XXII. *Οὐ μὴ λυπηθήσῃ χαλεποῦ τινος συμβαίνοντός σοι, οὔτε ἐπὶ ζημίᾳ λυπηθήσῃ, οὔτε ἐπὶ ὕβρει· «ἡ λύπη γὰρ τοῦ κόσμου τούτου θάνατον κατεργάζεται.» ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν σου μόνον λυπηθήσῃ, ὑπὲρ ἄλλου δὲ πράγματος μικροῦ οὐ λυπηθήσῃ. μὴ ὑψώσῃς τὴν φωνήν σου ὀργιζομένη πρός τινα· δούλην γὰρ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι. οὐκ ἐξελεύσεται κατάρα ἐκ τοῦ στόματός σου, οὐχ ὕβρις, οὐ κακολογία. τὸ στόμα σου γὰρ ἡγιασμένον ἐστὶν ἐν τοῖς ὕμνοις καὶ δοξολογίαις τοῦ Θεοῦ. οὐκ ἔστι καλὸν τὸ προέρχεσθαί σε χωρὶς ἀνάγκης μεγάλης. τὴν ἡσυχίαν ἀγάπα ὅσον δύνασαι. τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ μὴ ἐπιλάθῃ, μηδὲ ἀπαλειφθήτωσαν ἐκ τῆς καρδίας σου. ἐὰν ἅγιος ἔλθῃ εἰς τὴν οἰκίαν σου, οὕτως αὐτὸν πρόσδεξαι ὡς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ· λέγει γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς· «ὁ δεχόμενος ὑμᾶς, ἐμὲ δέχεται.» ἐὰν εἰσέλθῃ ἀνὴρ δίκαιος εἰς τὸν οἶκόν σου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἀπαντήσεις αὐτῷ, καὶ προσκυνήσεις ἐνώπιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν· οὐ γὰρ αὐτὸν προσκυνήσεις, ἀλλὰ τὸν Θεὸν τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν. λήψῃ δὲ ὕδωρ καὶ νίψεις τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ μετὰ πάσης εὐλαβείας ἀκούσεις τῶν λόγων αὐτοῦ. οὐ μὴ θαῤῥήσῃς ἐπὶ τῇ σωφροσύνῃ σου, ἵνα μὴ πέσῃς· ἀλλὰ φοβοῦ· ἐφ' ὅσον γὰρ φοβῇ, οὐδέποτε πίπτεις. συμφέρει τῇ ἐγκρατευομένῃ καταμόνας τὸν ἑαυτῆς ἄρτον ἐσθίειν. ἐὰν καθίσῃς μετὰ παρθένων ἐπὶ τραπέζης, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ἔσθιε μετ' αὐτῶν· ἐὰν γὰρ μὴ φάγῃς, εὑρίσκῃ ὡς κατακρίνουσα αὐτάς. οὐκ ἀναγγελεῖς τὴν ἄσκησίν σου. ἐὰν δὲ καὶ οἶνον πίνωσι, καὶ οὐ πίνῃς, δι' αὐτὰς πίε ὀλίγον.*

2 2 Cor. 7, 10 — **6** 2 Tim. 2, 24 — **14** Mth. 10, 40 — **23** 1 Cor. 10, 27

XXII. **4** *μόνον* (B*O=PLMG)] *μόνων* Bcorr. | **4/5** *ὑπὲρ ἄλλου δὲ πράγματος μικροῦ οὐ λυπηθήσῃ* in B und E ausgelassen, in B erst von später Hand eingefügt | **8** *τοῖς ὕμνοις καὶ δο* zerstört in P | **9** *τὸ προέρχεσθαι σε* zerstört in P | *προέρχεσθαι*] *προσέρχεσθαι* B*L*, *προέρχεσθαι* Bcorr., Lcorr.M, *προέχεσθαι* G | **10** *ἀνάγκης μεγάλης*] ~ *μεγάλης ἀνάγκης* LMG (D Rasur) | **11** *ἐπιλάθῃ*] *ἐπιλάθου* D | **14** *ἐὰν* + *δὲ* D | **16** *αὐτῷ*] *αὐτὸν* P | **17** *προσκυνήσεις*] *προσκυνεῖς* E | **18** *λήψῃ*] *λήψεις* E*, *λήψη* Ecorr. | **20** *θαῤῥήσῃς*] *θαῤῥήσεις* PCD, *θαῤῥήσεις* corrigiert von erster Hand in *θαῤῥήσῃς* B* | **21** *φοβῇ*] *φοβεῖ* D | *πίπτεις*] *πίπτῃς* LMG | **21/22** *συμφέρει*] *συμφαίρει* P | *συμφέρει* + *γὰρ* BO | **22** *καταμόνας*] *κατὰ μόνας* MGP | **23/24** *παρατιθέμενον*] *παραθέμενον* editio | **26** *πίνωσι*] *πίνουσι* MG, *πίνεις* D | *ἐὰν δὲ ... ὀλίγον* pr. m. am Rande nachgetragen M

ἐὰν δέ εἰσι μεγάλαι πρεσβύτιδες καὶ ἀναγκάζωσί σε πιεῖν περισσόν, μὴ ἀκούσῃς αὐτῶν, ἀλλὰ λέγε αὐταῖς· ὑμεῖς κατετρίψατε τὴν νεότητα ὑμῶν ἐν ἀσκήσει πολλῇ· ἐγὼ δὲ οὔπω ἔφθασα οὐδὲ εἰς πρῶτον βαθμόν. περὶ τῆς φιλοξενίας καὶ τῆς ἐλεημοσύνης οὐ χρείαν ἔχεις νουθετεῖσθαι. ἀπὸ σεαυτῆς γὰρ ποιήσεις.

XXIII. *Ἐν ἐκκλησίᾳ σιώπα, καὶ μηδὲν λάλει, ἀλλὰ τῇ ἀναγνώσει μόνον πρόσεχε. ἐὰν ἐπαναβῇ εἰς τὴν καρδίαν σου λογισμός, ἵνα ποιήσῃς πρᾶγμά τι, μὴ προπετῶς αὐτὸ ποίει, ἵνα μὴ ἐμπαίξῃ σοι ὁ ἐχθρός. μετὰ βουλῆς τῶν μειζοτέρων σου πάντα ποίει. ὅταν ψάλλῃς ἢ ὅταν προσεύχῃ, μὴ ἄφιε ξένους λογισμοὺς εἰσιέναι εἰς τὴν καρδίαν σου. παρακαλῶ σε, ἀγαπητή, πρόσεχε καὶ ἄκουε τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· καὶ μὴ μόνον τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῖς φαινομένοις κατανόει τὰ γεγραμμένα, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἔνδοθεν. καὶ πρόσεχε μιᾷ ἑκάστῃ ἐντολῇ, καὶ ποίει αὐτήν. ἐὰν γὰρ φυλάξῃς ταῦτα, καταξιωθήσῃ τοῦ νυμφῶνος τοῦ βασιλικοῦ· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι, πῶς δύναμαι ποιῆσαι ταῦτα; μὴ δειλίαν λάβῃ ὁ λογισμός σου· ἀλλὰ μετὰ πάσης προθυμίας φυλάξῃς αὐτάς· τοῖς φοβουμένοις γὰρ τὸν Θεὸν αἱ ἐντολαὶ τοῦ Θεοῦ οὐκ εἰσὶ βαρεῖαι. πάσῃ ὥρᾳ μὴ λειψάτω ἔλαιον τῇ λαμπάδι σου, μή ποτε ἔλθῃ ὁ νυμφίος καὶ εὕρῃ αὐτὴν σβεσθεῖσαν. οὐκ οἶδας γὰρ πότε ἔρχεται ἢ πρωτοὔπνιον ἢ πρωΐ. γενοῦ οὖν ἕτοιμος· ἵνα, ὅταν ἔλθῃ, μετὰ τῶν φρονίμων ἀπαντήσῃς αὐτῷ ἔχουσα τὸ ἔλαιον ἐν τῇ λαμπάδι σου, του-*

20 1 Joh. 5, 3

1 *πιεῖν*] *πίειν* E | **4** *βαθμὸν* + *ὑμῶν* BO | *περὶ*] *περὶ δὲ* MG (C *δε*?) | *καὶ* > O | **5** *ἔχεις*] *ἔχῃς* D | *ἀπὸ σεαυτῆς γὰρ*] ~ *ἀπὸ σὲ γὰρ αὐτῆς* (sic!) D

XXIII. **8** *ἐπαναβῇ*] *ἐὰν παναβῇ* M | **9** *πρᾶγμά τι*] ~ *τι πρᾶγμα* O | **9/10** *αὐτὸ ποίει ἵνα μὴ ἐμ* zerstört in P | **10** *ἐμπαίξῃ*] *ἐμπαίζῃ* P | *σοι*] *σε* MG | *ἐχθρός*] + *ἀλλὰ* MG | *τῶν μειζοτέρων* zerstört in P | **11** *ψάλλῃς*] *ψάλῃς* L | *ἢ* > LM | *ὅταν* > E | *ὅταν προσεύχῃ*] *ταν προσευ* zerstört in P | **14** *ἐν* > M | **16** *αὐτὴν*] *αὐτὰς* BLMG | **17/18** *τοῦ*^{2}—*εἴπῃς* ausgelassen, am Rande pr. m. beigefügt M | **19** *δειλίαν*] *δειλείαν* O | *ἀλλὰ*] *ἀλλ' ἂν* Lcorr.MG | **20** *φυλάξῃς*] *φυλάξεις* PCD | **20** *αὐτὰς*] + *εὑρήσεις σύμμαχον τὸν Θεὸν* MG | **21** *τοῦ Θεοῦ*] *αὐτοῦ* O | *οὐκ εἰσὶ βαρεῖαι*] ~ *βαρεῖαι οὐκ εἰσί* MG | **23** *ἢ πρωτοὔπνιον* pr. m. in marg. G | **23/24** *ἔρχεται* bis vor *ἢ πρωΐ* zerstört in P | **24** *φρονίμων*] *φρονήμων* L | **25** *ἔλαιον*] *ἔλλαιον* B | *ἐν* > M

τέστι τὰ ἔργα σου τὰ καλά. πᾶσαν ὥραν μνημόνευε τῆς ἐξόδου σου· ἔχε καθ' ἡμέραν πρὸ ὀφθαλμῶν τὸν θάνατον· μνημόνευε τίνι σε δεῖ παραστῆναι.

XXIV. Βαρύ ἐστιν ἄσκησις καὶ δυσβάστακτον ἐγκράτεια· ἀλλ' οὐδέν ἐστι γλυκύτερον τοῦ ἐπουρανίου νυμφίου. ὧδε κάμνομεν ὀλίγον, ἐκεῖ δὲ τὴν αἰωνίαν ζωὴν ἀπολημψόμεθα· λέγει γὰρ ὁ ἅγιος Παῦλος· «οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.» καλὸν ἀποφυγεῖν ἀπὸ ὄχλου καὶ ἀναχωρεῖν καταμόνας. μεγάλη ἀρετὴ ἐγκράτεια, μέγα καύχημά ἐστιν ἁγνεία, μεγάλα ἐγκώμια τῆς παρθενίας. ὦ παρθενία, πλοῦτος ἀκατάληπτος! ὦ παρθενία, στέφανος ἀμαράντινος! ὦ παρθενία, ναὸς Θεοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος οἰκητήριον! ὦ παρθενία, μαργαρῖτα τίμιε παρὰ πολλοῖς ἀφανής, ὀλίγοις δὲ μόνοις εὑρισκόμενος! ὦ ἐγκράτεια φίλη Θεοῦ καὶ παρὰ ἁγίοις ἐγκωμιαζομένη! ὦ ἐγκράτεια παρὰ πολλοῖς μισουμένη, τοῖς δὲ ἀξίοις σου γνωριζομένη! ὦ ἐγκράτεια θάνατον καὶ ᾅδην ἀποφεύγουσα, καὶ ὑπὸ ἀθανασίας κατεχομένη! ὦ ἐγκράτεια, χαρὰ προφητῶν, καὶ ἀποστόλων καύχημα! ὦ ἐγκράτεια, ἀγγέλων βίος, καὶ ἁγίων ἀνθρώπων στέφανος! μακάριος ὁ κατέχων σε, μακάριος ὁ προσκαρτερῶν σου τῇ ὑπομονῇ· ὅτι ὀλίγον κοπιάσας πολὺ χαρήσεται ἐν σοί. μακάριος ὁ νηστεύσας ὅλον τὸν χρόνον τοῦτον, ὅτι ἐν τῇ ἄνω Ἰηρουσαλὴμ κατοικήσας μετὰ ἀγγέλων χορεύσει καὶ μετὰ ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων ἀναπαύσεται.

XXV. Ταῦτα ἔγραψά σοι, ἀγαπητὴ ἀδελφή, χορεύτρια

7 Röm. 8, 18 — **21** Tob. 13, 14 (Symm.)

1 *σου* > P | **2** ἔχε zerstört in P

XXIV. **4** *βαρύ*] *βαρύν* L*, *βαρύ* Lcorr. | *καὶ* > BO | **6** *αἰωνίαν*] *αἰώνιον* MG (*αἰωνίον* LCcorr.) | **9** *ἀποφυγεῖν ἀπὸ ὄχλου*] *ἀποφεύγειν τὸν ὄχλον* MG | *καταμόνας*] *κατὰ μόνας* PL | **10/11** *ἁγνεία μεγάλα ἐγκώμια* zerstört in P | **11** *ὦ παρθενία*] *ὦ παρθενεία* P | ...*τος ἀκατάληπτος* zerstört in P | **12** *παρθενία* zerstört in P | **13** *μαργαρῖτα τίμιε*] *μαρτυρίου τέλεσις* P (auf Rasur, vielleicht falsch gelesen) | **14** *πολλοῖς*] + *μὲν* O | *ἀφανὴς*] *ἀφανεὶς* L | *μόνοις*] *μόλις* BO | *εὑρισκόμενος*] *εὑρισκόμενε* O | **16** *δὲ ἀξίοις*] *ἐπαξίοις* P | *σου*] p. *σου* MG leerer Raum für 5 Buchstaben, in M von später Hand am Rand *ἴσως σεβαζομένη*, in G später eingetragen *γνωρι(ζομένη)* | **21** *κοπιάσας*] *κοπιασας* ohne Accent MG | **23** *κατοικήσας*] *κατοικήσει* + *καὶ* BOELMG | *χορεύσει*] *χορευσῇ* L

Χριστοῦ, πρὸς στηριγμὸν καὶ ὠφέλειαν τῆς ψυχῆς σου. Μὴ ἐκκλίνῃς οὖν ἀπὸ τῶν λεγομένων τούτων δεξιὰ ἢ ἀριστερά. ὃς γὰρ ἐὰν ἀκούσῃ τοὺς λόγους τούτους καὶ καταφρονήσῃ, κρῖμα μέγα αὐτῷ ἐστι. σὺ δὲ τιμιωτάτη ἀδελφὴ ἡ κτωμένη τὸ βιβλίον τοῦτο, δῴη σοι ὁ Θεὸς ταῦτα φυλάττειν, ἐν τούτοις ἀναστρέφεσθαι πεφωτισμένην τὴν διάνοιαν, καθαρὸν τὸν νοῦν, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς διανοίας, ἵνα λάβῃς τὸν ἀμαράντινον στέφανον, ὃν ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν διὰ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

2 Prov. 4, 27

XXV. **1** *στηριγμὸν* (O) *στηρισμὸν* B | **2** *ἐκκλίνῃς*] *ἐγκλίνεις* P, *ἐγκλίνης* L | *τῶν λεγομένων τούτων*] *λόγων τούτων* BOELMG | **3** *ἐὰν*] *ἂν* B (O = *ἐὰν*) **3 4** *καταφρονήσῃ*] *καταφρονήσει* P | **4** *κρῖμα*] *κρίμα* LMG | *ἐστι*] *ἔσται* P | *τιμιωτάτη* > P | **5** *τὸ βιβλίον τοῦτο* > BO | *τοῦτο δῴη σοι ὁ Θεὸς* zerstört in P | **6** *ἀναστρέφεσθαι*] . . . *φεσθαι* zerstört in P | **9** *κυρίου*] + *καὶ Θεοῦ* O | **10** *ᾧ ἡ δόξα*] *ᾧ δόξα* editio | *δόξα*] + *καὶ τὸ κράτος* O

II. Ursprung und Charakter des *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον.*

1. Inhalt und Charakter der Schrift im Allgemeinen.

Sehen wir von dem in der Patmoshandschrift (saec. X) schon erhaltenen Titel: *Ἀθανασίου τοῦ Μεγάλου περὶ παρθενίας* (*ἤτοι περὶ ἀσκήσεως* > *P*) ab, so sagt uns eine zweite, augenscheinlich sehr alte Überschrift, daß es sich um einen *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* handelt, also um eine vom rechten Heilswege handelnde Mahnrede an eine Jungfrau. Es soll darin augenscheinlich kurz zusammengefaßt werden, was für eine Jungfrau (d. h. eine gottgeweihte) nötig ist, um das Heil zu erlangen; dementsprechend beginnt der Verfasser mit einem allgemeinen Glaubensbekenntnis trinitarischer Art nicht ohne dogmatischen Charakter, das in einen predigtartigen Lobpreis der Schöpfung übergeht (cap. I).

Mit erneuter feierlicher Anrede an die Dienerin des Herrn und alle, die gerettet werden wollen, wird dann das Verhältnis

der gottgeweihten Jungfrau zu ihrem himmlischen Bräutigam als die Grundlage für ihre christliche Lebensführung hingestellt. Positiv die bräutliche Liebe zum Herrn, negativ die Verachtung der Welt und die Aufgabe aller menschlichen Gedanken und Sorgen, das ist der Wille Gottes (cap. II).

Dieser Wille Gottes wird dann näher expliciert. Den Herrn mit unaufhörlichen Hymnen und Doxologien Tag und Nacht preisen, ist die erste Forderung. Daran reihen sich aber sofort einige sittliche Ermahnungen, zur Barmherzigkeit, Sanftmut und Geduld unter Hinweis auf das Beispiel des Herrn (cap. III). Dann wird die Weisheit der wahren Kinder Gottes der Torheit der Welt gegenüber gestellt und zur wahren *ταπεινοφροσύνη* im Gegensatz zur *ὑπερηφανία* des Teufels ermahnt (cap. IV—V).

Im folgenden ist zuerst vom Fasten (cap. VI—IX), dann vom Beten (cap. X—XX), endlich von der Liebe (cap. XXI—XXII) die Rede, jedoch mit mannigfachen Abschweifungen in allgemeiner gehaltenen Gedankenreihen.

Die Erörterung über das Fasten spricht erst von dem Nutzen dieser frommen Übung unter Hinweis auf Daniel und seine Gefährten (cap. VI), dann von der Wunderkraft (*δύναμις*) des Fastens, das die Dämonen vertreibe, endlich von den sittlichen Voraussetzungen solcher Wirkung des Fastens (cap. VII): christliche Lebenshaltung gegen andere, unbestechliche Treue, die sich in solchem Fasten durch keine Einwendungen irre machen läßt (cap. VIII), und demütige Bescheidenheit, die mit der Askese nicht prahlt (cap. IX). Mit einer Seligpreisung derer, die auf solche Worte hören und darnach tun (Anfang von cap. X), schließt dieser Abschnitt.

Für das Gebet wird zunächst zu Verborgenheit im Kämmerlein oder zu Gebetsgemeinschaft in kleinsten Kreise geraten unter Hinweis auf die Schriftstelle, «denn auch, wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (cap. X). Dann wird vor neumodischer Kleidung gewarnt und eine möglichst schlichte einfache Tracht in detaillierter Weise den Jungfrauen, zwar nicht vorgeschrieben, aber empfohlen, auch vor dem Besuch des Badehauses, überhaupt vor jedem mehr als dringend notwendigen Gebrauch des Bades gewarnt, ebenso aber vor Übertreibung der Askese, um dies Lebensideal durch Schädigung der Gesundheit nicht in Mißkredit zu bringen (cap. XI

bis XII). Nach dieser Abschweifung folgen sehr interessante Vorschriften über die Gebete zu den einzelnen Tagesstunden, insbesondere über die Tischgebete und die bei der Tischgemeinschaft zu beachtenden Regeln (cap. XII—XIV). Dieser Passus schließt mit einem verächtlichen und verdammenden Hinweis auf die Weltmenschen, welche wie die Tiere essen, ohne ihren Schöpfer zu preisen (cap. XV). Die sich anschließende Ermahnung zum Gebet in der zwölften Stunde, in welcher der Herr zum Hades hinabstieg (cap. XVI), gibt Anlaß, über den Wert der Bußträne zu sprechen (cap. XVII) und die Hoffnung auf das ewige Gottschauen der Gläubigen und die ewige Klage der Gottlosen wieder einander gegenüber zu stellen. Das führt von selbst dazu, den entscheidenden Ernst des christlichen Lebens zu betonen und den Weg des Lebens und des Todes in seinem endlichen Ausgang lebhaft vor Augen zu stellen. Diese ganze Ermahnungsreihe (cap. XVII—XIX) erscheint aber nur als Vertiefung und Auseinanderlegung der Mahnung zum ernsten Bußgebet in der 12. Stunde. Erst die Aufforderung zum Gebet um Mitternacht (cap. XX) beschließt den Abschnitt über die Gebetspflicht.

Dem dritten Abschnitt ist das Doppelgebot der Liebe als Thema an die Spitze gestellt. Dann wird unter Hinweis auf das Beispiel des Herrn zur Nächstenliebe, Sanftmut und Verträglichkeit (cap. XXI), zur Vermeidung der Betrübnis und des Zorns und zur rechten Gastfreundlichkeit ermahnt, letzteres nicht ohne gewisse Vorsichtsmaßregeln für die Jungfrauen. Auf *φιλοξενία* und *ἐλεημοσύμη* im allgemeinen wird dann nur kurz hingewiesen (cap. XXII).

Cap. XXIII gibt noch einige kurze Ermahnungen über aufmerksames und sittsames Verhalten in der Kirche und ermahnt die Jungfrau, stets die Lampen bereit zu halten für das Kommen des himmlischen Bräutigams. Ein dithyrambischer Lobpreis der *παρθενία* und eine Mahnung, sich nach dem Gehörten zu richten, beschließt das Ganze.

Wer wollte leugnen, daß hier ein einheitlicher, klarer Gedankengang vorliegt, der, auf das Ganze gesehen, auch eines Athanasius würdig wäre. Auch der Titel *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* paßt ausgezeichnet auf diese Mahnschrift. Diesem Titel entsprechen einige Wendungen an späterer Stelle

wie die Anrede cap. II *δούλη τοῦ Χριστοῦ καὶ πάντες ὅσοι θέλουσι σωθῆναι*, cap. IV *ὁ σωθῆναι θέλων*, cap. VII *δούλη τοῦ Χριστοῦ καὶ πάντες ὅσοι θέλουσι σωθῆναι*. Diese Wendungen machen uns freilich auch darauf aufmerksam, daß die Adresse *πρὸς τὴν παρθένον* nicht ganz ausschließlich zu nehmen ist. Sind die gegebenen Lebensregeln auch in erster Linie für gottgeweihte Jungfrauen bestimmt und passen manche (z. B. die Vorschrift über Kleidung, Bäder, Verhalten im Verkehr) nur auf diese, so denkt sich der Verfasser augenscheinlich auch andere Christen als Leser seines Traktats. Die mehrfach sich wiederholende Anrede *ὦ ἄνθρωπε* will auch nicht ganz zu einer Beschränkung der Adresse *πρὸς τὴν παρθένον* passen. Dieser Empfindung, daß es sich in unserm Traktat teils um Jungfrauenregeln, teils um allgemeine Lebensregeln handelt, gibt auch die in den späteren Handschriften gebotene erste Überschrift: *περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως* Ausdruck.

Aber nicht einmal diese entspricht vollkommen dem Inhalt, wenigstens dann nicht, wenn wir das ‚*περὶ ἀσκήσεως*' im Sinn der *ἐγκράτεια* fassen. Denn neben vielen asketischen Regeln sind allgemeine sittliche Lebensregeln gegeben, wie sie für jeden Christen, nicht nur für Asketen, gelten. Es ist das auch nicht weiter verwunderlich, denn die Unterscheidung allgemein sittlicher Lebensregeln und asketischer Forderungen hat dem Verfasser jedenfalls ferngelegen.

Es fragt sich also nur, unter welchem praktischen Gesichtspunkt hier die sittlichen und asketischen Lebensregeln zusammengestellt sind. Es kann darauf kaum eine bessere Auskunft geben als die, welche wir durch eine Erzählung in der historia monachorum in Aegypto finden. Dort wird I, 55 (ed. Preuschen p. 21) von einem alten Asketen Johannes von Lykos erzählt, wie er als ehrwürdiger Vater in einer Ansiedlung von Asketen aufgenommen wurde, ihm die Füße gewaschen wurden und der Tisch bereitet wird. Nach Tisch aber bitten ihn die Brüder um einen *λόγος σωτηρίας*: *ὡς δὲ ἀνεκτήσατο, ἠξίουν λόγον σωτηρίας αὐτοῖς παρ' αὐτοῦ οἱ ἀδελφοὶ λέγεσθαι καὶ οἵαις μεθοδείαις δύναιντο σωθῆναι ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος καὶ ὅπως τῶν αἰσχρῶν λογισμῶν περιγένωνται*. Wir sehen also, daß ein *λόγος σωτηρίας* eine unter den Asketen Ägyptens bekannte Gattung von Erbauungsrede (*νουθεσία*) war, die vom rechten Heilswege,

insbesondere auch von den *λογισμοί* des Teufels und ihrer Abwehr handelte. Das ist aber genau auch der Gegenstand unseres Traktats. Die ganze Fragestellung ist auf die rechte Art heiliger Lebensweise gerichtet; es ist von den *λογισμοί* des Bösen häufig die Rede und die Frage *οἵαις μεθοδείαις δύναιντο σωθῆναι* bezeichnet trefflich den Zweck der ganzen Rede an die Jungfrau. Daß aber nicht nur die Jungfrauen, sondern auch Christen, die noch nicht «gerettet» waren, solchen Erbauungsreden zuhörten, zeigt uns in derselben hist. monachorum die Stelle aus der Charakteristik des Asketen Ammonius: XXIV, 2 *εἰ δὲ καὶ πλείονες ἦσαν οἱ συνερχόμενοι οἱ σωθῆναι θέλοντες συνῆγε πᾶσαν τὴν ἀδελφότητα καὶ τοῦ μὲν πλίνθου ἐπιδιδόντος τοῦ δὲ ὕδωρ ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ τὰ κέλλια ἀνεπληροῦτο.* Darnach fanden also in den Asketenansiedlungen Versammlungen statt, zu welchen auch von auswärts, aus den Städten viele heilsbegierige Seelen herbeiströmten, die dann den Tag über bei den Mönchen versorgt wurden und von denen viele selbst zum asketischen Leben sich entschlossen, dessen Anfang ihnen nach Möglichkeit erleichtert wurde. Solche *σωθῆναι θέλοντες* sind also auch als Zuhörer der hier gebotenen Rede gedacht.

Was den Redner unseres *λόγος σωτηρίας* angeht, so nimmt er eine hohe Autorität in Anspruch, ohne daß sich eine Spur von rechtlicher oder amtlicher Begründung solcher Autorität verrät. Die Ohren der Jungfrau sollen *θεόπνευστοι λόγοι* vernehmen (cap. II), und wer auf solche Worte hört, soll eingeschrieben werden in das Buch des Lebens und im dritten Range der Engel erfunden werden (cap. X). Das ist die Sprache eines geistbegabten Mannes, der kraft seiner persönlichen heiligen Lebensweise auch Worte heiliger Offenbarung reden darf. Der *λόγος σωτηρίας* gleicht also einer prophetischen Rede und nimmt in seinen Mahnungen, Sentenzen und Makarismen eine hohe geistliche Autorität in Anspruch, ohne daß diese durch ein kirchliches Amt oder sonstige Stellung des Verfassers sich deutlich legitimierte. Sollte der alexandrinische Bischof der Verfasser sein, so hätte er jedenfalls durch nichts seine kirchliche Stellung verraten. Die Schrift hat lediglich erbaulich-paränetischen Charakter und zeigt, von einer einzigen später zu erörternden Stelle abgesehen, keinerlei dogmatische oder kirchliche Interessen. Ist die Überschrift *λόγος σωτηρίας* die ursprünglichste, so weist

sie uns in die Anfangszeiten des ägyptischen Mönchtums. Dort werden wir uns also umzusehen haben, um den Ursprung der Schrift bestimmter zu fixieren.

2. Die geistige Verwandtschaft mit der Ideenwelt der ägyptischen Asketen.

Es braucht zunächst für einen Kenner der asketischen Literatur des vierten Jahrhunderts nur einer oberflächlichen Kenntnisnahme der Terminologie der Schrift *περὶ παρθενίας*, um ihre Zugehörigkeit zu dieser Ideenwelt zu erkennen. Ausdrücke wie *κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ* cap. II, *συνάπτεσθαι τῷ κόσμῳ* cap. II. VI, *τὰ ἄνω νοεῖν* cap. II. XVI, *τῶν γηΐνων φροντίζειν* cap. III. IV. XIV. XIX, *πεφωτισμένον ἔχειν τὸ ὄμμα τῆς διανοίας* cap. III vgl. XXI. XXV, *ὑποπιάζειν τὸ σῶμα* cap. VI. XIX, *τοῖς ἔνδον ὀφθαλμοῖς ὁρᾶν* cap. XVI. XXII und ähnliche sind dafür charakteristisch genug. Immerhin lassen solche Wendungen noch einen sehr weiten Spielraum, weil sie vom vierten Jahrhundert an zum Gemeingut der asketischen Literatur werden. Es wird darauf ankommen, bestimmtere Vergleichspunkte zu finden.

Die Überlieferung unseres Traktats unter den Schriften des Athanasius führt von selbst darauf, zuerst die asketischen Schriften dieses Mannes daraufhin anzusehen, ob sie Berührungspunkte mit unserm Traktat aufweisen. Die Dissertation von Alb. Eichhorn (Halle 1886) hat dem schon vorgearbeitet. Mit seiner Verteidigung der Echtheit der vita Antonii gegen Weingartens Angriffe hat Eichhorn durchaus Recht behalten und auch andere seiner Ausführungen verdienen unsere entschiedenste Beachtung. Er weist darauf hin, wie hoch Athanasius die *παρθενία* geschätzt habe, die er im Brief an Amun als eine engelgleiche Lebensweise bezeichnet unter Benutzung des Bildes der beiden Wege[1].

---

1) Ep. ad Amunem (Migne XXVI p. 1073) *Δύο γὰρ οὐσῶν ὁδῶν ἐν τῷ βίῳ περὶ τούτων, μιᾶς μὲν μετριοτέρας καὶ βιωτικῆς τοῦ γάμου, λέγω, τῆς δὲ ἑτέρας ἀγγελικῆς καὶ ἀνυπερβλήτου τῆς παρθενίας· εἰ μέν τις τὴν κοσμικὴν τοῦτ' ἐστὶ τὸν γάμον ἕλοιτο, μέμψιν μὲν οὐκ ἔχει· τοσαῦτα δὲ χαρίσματα οὐ λήψεται. λήψεται γὰρ, ἐπείπερ φέρει καὶ αὐτὸς, καρπὸν τῶν τριάκοντα· εἰ δὲ τὴν ἀγνὴν τις καὶ ὑπερκόσμιον ἀσπάσοιτο, εἰ καὶ τραχεῖα παρὰ τὴν πρώτην καὶ δυσκατόρθωτος ἡ ὁδὸς, ὅμως ἔχει*

Zahlreich sind die Belegstellen aus den Werken des Athanasius, die seine Hochschätzung des asketischen Lebens beweisen; zugleich ist Eichhorn der Nachweis gelungen, daß Athanasius sowohl die könobitische wie die anachoretische Lebensweise der Asketen kannte. Es ist überflüssig, darauf von neuem einzugehen, da die Anerkennung der Echtheit der vita Antonii uns jeden Zweifels überhebt.

Finden sich nun Berührungspunkte zwischen der vita Antonii und unserm Traktat? Es läßt sich das nicht durch Einzelheiten zur vollen Anschauung bringen: aber die gesamte geistige Gedankenwelt ist die gleiche. Es handelt sich um die wichtige Lebensfrage der *σωτηρία*, um den Kampf wider den Teufel und seine *λογισμοί* (*λογισμοὶ πονηροί, οὓς ὁ ἐχθρὸς ὑποβάλλει* vita Ant. c. V vgl. *περὶ παρθ.* c. VIII, 42, 7 ff), um die Erlangung der herrlichen ewigen Ruhe (53, 5), in der wir genießen werden, was hier kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist (54, 2 f). Der Kampf wird geführt durch strenges Fasten und anhaltendes Beten, sowie durch Übung der christlichen Tugenden: der *πραότης, ἡσυχία, μακροθυμία, ταπεινοφροσύνη, ἀγάπη* u. a. Dazu gilt es das rechte *κατόρθωμα* oder *φάρμακον* zu finden, deshalb gilt es den Leib zu knechten (*ὑποπιάζειν τὸ σῶμα*). Unser Traktat ist nichts wie eine Empfehlung derselben Waffen, die Athanasius als die des Antonius bezeichnet: *Μέγα ὅπλον ἐστὶ κατ' αὐτῶν* (gegen die Dämonen) *βίος ὀρθὸς καὶ ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις· φοβοῦνται γὰρ τῶν ἀσκητῶν τὴν νηστείαν, τὴν ἀγρυπνίαν, τὰς εὐχάς, τὸ πρᾶον, τὸ ἥσυχον, τὸ ἀφιλάργυρον, τὸ ἀκενόδοξον, τὴν ταπεινοφροσύνην, τὸ φιλόπτωχον, τὰς ἐλεημοσύνας, τὸ ἀοργητὸν καὶ προηγουμένως τὴν εἰς τὸν Χριστὸν εὐσέβειαν* (vgl. vita Ant. c. 30 [Migne P. g. XXVI col. 888—889] und *περὶ παρθ.* c. VII, 41, 3 ff). Wie unser Verfasser den Jungfrauen, so hat Antonius nach dem Bericht des Athanasius den Asketen, die ihn besuchten, sein Programm etwa so zusammengefaßt: *τοῦτο συνεχῶς εἶχε τὸ παράγγελμα· πιστεύειν εἰς τὸν κύριον καὶ ἀγαπᾶν αὐτὸν, φυλάττειν ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν ῥυπαρῶν λογισμῶν καὶ σαρ-*

χαρίσματα θαυμασιώτερα· τὸν γὰρ τέλειον καρπόν, τὴν ἑκατονταέδα ἐβλάστησεν. Dieselbe Verwendung des Gleichnisses von dreierlei Frucht findet sich in der vita S. Syncleticae cap. XXIII (Migne XXVIII p. 1500).

κικῶν ἡδονῶν, μὴ ἀπατᾶσθαι χορτασίᾳ κοιλίας, φεύγειν κενοδοξίαν καὶ εὔχεσθαι συνεχῶς, ψάλλειν τε πρὸ ὕπνου καὶ μεθ' ὕπνον, ἀποστηθίζειν τὰ ἐν ταῖς γραφαῖς παραγγέλματα καὶ μνημονεύειν τῶν πράξεων τῶν ἁγίων πρὸς τὸ τῷ ζήλῳ τούτων ῥυθμίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὑπομιμνησκομένην τῶν ἐντολῶν (vita Antonii c. 55, Migne a. a. O. p. 921). Hier ist jede Wendung durch eine Ermahnungsreihe unseres Traktats zu belegen: Mit dem *πιστεύειν* beginnt unsere Schrift, die Liebe zum Herrn, die Bewahrung vor den *λογισμοὶ* des Bösen und vor irdischen Begierden, die Regelung des Fastens und Gebetslebens, der Psalmengesang am Abend und das Lesen in der heiligen Schrift, die Beispiele aus dem Leben der Heiligen (Jesus, Petrus, Daniel und seine Genossen) finden wir wieder. Auch die Betonung der Demut und die Warnung vor der Überhebung der Asketen findet einen sehr ähnlichen Ausdruck (vita Antonii c. 35 vgl. mit *περὶ παρθ.* VIII)[1]. Die Gegenüberstellung der *μωροὶ* und der *φρόνιμοι* (vita Antonii c. 72 und *περὶ παρθ.* IV, 38, 22 ff) zeigt dieselbe Auffassung der sittlichen Gegensätze. Wir behalten uns die abschließende Erörterung noch vor, ob wir den Athanasius für den Verfasser unseres Traktats halten können, zunächst genügt hier der Hinweis darauf, daß wir uns durchaus in derselben religiösen Gedankenwelt bewegen, wie sie Athanasius dem Vater des ägyptischen Mönchtums in der Schrift zuschreibt, von der ein Zeitgenosse (Gregor von Nazianz) sagt, daß er darin eine *νομοθεσία τοῦ μοναδικοῦ βίου ἐν πλάσματι διηγήσεως* gegeben habe. (Or. Gregorii 21, Migne P. g. XXXV. col. 1088).

Der Brief des Athanasius an Drakontius, einen Mönch, den er zur Übernahme eines Bischofsamts überreden will, atmet dieselbe Ehrfurcht vor dem Asketenstand sowie dieselbe freie Wertschätzung der individuellen Form wie die vita Antonii. Zu unserm Traktat wäre etwa hervorzuheben, daß sich dasselbe seelsorgerische Interesse offenbart, Seelen für das Ideal der Askese zu gewinnen, wenn Athanasius dem Drakontius vorhält, wie er gerade als Bischof reichlich Gelegenheit haben würde, *κόρην ποιῆσαι παρθενεύειν καὶ νεώτερον ἐγκρατεύεσθαι,*

1) vita Antonii c. 35 *ἂν δὲ καὶ ἐπαινῶσι τὴν ἄσκησιν ὑμῶν καὶ μακαρίζωσι ὑμᾶς, μήτε ὑπακούετε* vgl. *περὶ παρθ.* VIII (42, 17 f) *ἐὰν δέ τίς σοι εἴπῃ μακαρία εἶ, λέγε αὐτῷ .... ἄρτι γὰρ οὐ πιστεύω ὅτι μακαρία εἰμί.*

also für das asketische Ideal tätig zu sein. Im Brief an Amun spricht Athanasius wie sonst von den *λογισμοί*, welche der böse Feind anregt (*ὑποβάλλει*), von den beiden Wegen und von den dreierlei Arten christlicher Lebensweise (*ἡ σωφροσύνη, ἐγκράτεια, παρθενία*). In dem Fragment des 39. Festbriefs nennt er neben den neutestamentlichen Schriften auch die Didache und den Hirten des Hermas als empfehlenswerte Erbauungsschriften, deren Einwirkung wir, wie wir sehen werden, in unserem Traktat verspüren.

Unter den asketischen Schriften, die dem Athanasius durch die Überlieferung außerdem zugeschrieben werden, deren Echtheit aber mindestens zweifelhaft ist, verdienen zwei noch unsere besondere Aufmerksamkeit: das *σύνταγμα διδασκαλίας*, welches Hyvernat in Batiffols studia patristica II als eine Bearbeitung der Didache für ägyptische Priestermönche nachwies, und der bei Migne P. g. XXVIII p. 1410 ff. nach einem vatikanischen Codex (graec. 658 membr.) abgedruckte *λόγος διακριτικὸς καὶ εἰς τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ τοῖς ἀποταξαμένοις καὶ σωθῆναι θελομένοις*. Die im *σύνταγμα* gegebenen asketischen Regeln über Bäder, Kleidung, Vorsicht im Verkehr, Fasten, über *συνάξεις*, Psalmensingen, Gastfreundschaft und Friedfertigkeit, über bescheidenes Verbergen der eigenen Askese sind eine genaue Analogie zu den für die Jungfrauen gegebenen Bestimmungen, ohne daß wörtliche Übereinstimmungen zu bemerken wären. Der Geist und die Absicht der Schriften sind dieselben und die Parallele, die in der Art der Benutzung älterer christlicher Lebensregeln liegt, wird uns später noch beschäftigen.

Der *λόγος διακριτικός*, der sich auch in einem Codex des Athosklosters Lawra wiederfindet (vgl. S. 7, 10 c.), interessiert uns schon durch seine Adresse an die *σωθῆναι θέλοντες* und den Anfang: *ἀγαπητοί, φροντίσωμεν τῆς σωτηρίας ἡμῶν*. Er enthält asketische Lebensregeln in kurzen sprichwortartigen Sentenzen im Stil der Proverbien und schließt wie unser Traktat mit einem ernsten Hinweis auf das Kommen des Herrn und einer Seligpreisung derer, die sich an solche Gebote halten. Der Gedankengehalt ist gering und Athanasius ist schwerlich der Verfasser. Aber der *λόγος* gehört doch zu derselben Literaturgattung wie unser *λόγος σωτηρίας* — es ist ein erbaulicher Traktat für Asketen mit reichlicher Benutzung von Schriftcitaten,

um den rechten Weg zur *σωτηρία* finden zu helfen. Es spricht nichts dagegen, auch für diese Schrift die Herkunft aus den Kreisen der ägyptischen Asketen des vierten Jahrhunderts anzunehmen.

Endlich verdient unter den dem Athanasius zugeschriebenen Schriften noch die Migne XXVIII, p. 1487 ff. abgedruckte Vita S. Syncleticae unsere Aufmerksamkeit[1]; sie wird auch einem Asketen Polykarp oder einem gewissen Arsenius zugeschrieben. Wie dem auch sei, für uns hat sie dadurch Interesse, daß das Leben einer Asketin darin geschildert wird, die wie eine Mitschülerin der heiligen Thecla (!) denselben Lehren folgt, allein dem himmlischen Bräutigam anhängen will und ein apostolisches Leben führt. Wie Antonius die benachbarten Eremiten, so sammelt sie die umwohnenden Asketinnen um sich und gibt ihnen wie eine Prophetin himmlische Lehren. Grade wie in der vita Antonii sind auch ihre Reden in Form direkter Rede wiedergegeben, die c. 22 (Migne p. 1500) mit der Anrede beginnt: *Τεκνία, πάντες καὶ πᾶσαι τὸ σωθῆναι οἴδαμεν,* um dann wie die Didache mit dem Doppelgebot der Liebe zu beginnen. Darauf wird zuerst davon gesprochen *ὅ ἐστι τῶν μειζόνων ἀφίεσθαι* — es werden drei Grade des christlichen Lebens unterschieden[2] und die Gefahren, die seitens des Teufels drohen, dem gegenübergestellt. Ähnlich wie in unserm Traktat schließt dieser Hinweis auf die Gefahren des geistlichen Lebens mit dem Bibelspruch: *γενώμεθα φρόνιμοι ὡσεὶ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς περιστεραὶ* (cf. *περὶ παρθ.* IV, 39, 12). Dann werden als Waffen im Kampf gegen den Teufel: mühsames Fasten (*ἄσκησις ἐπίπονος*) und reines Gebet genannt (vgl. *περὶ παρθ.* cap. VI, 40, 1). In der

1) Xanthopulos Nikephoros Callistos schreibt am Anfang des 14. Jahrhunderts, augenscheinlich auf Grund älterer Quellen (Krumbacher vermutet ein historisches Werk des 9. oder 10. Jahrhunderts): Athanasius habe die Wunder des Antonius geschildert *ὡς ὅρον εἶναι μοναδικῆς πολιτείας τὸ σύγγραμμα. ὅποῖα δὴ ὁ αὐτὸς Ἀθανάσιος καὶ ἐν τῷ βίῳ Συγκλητικῆς ἔπραξεν, ἀνδρῶν μὲν πολιτείαν ἐντεῦθεν, γυναικῶν δ' ἐκεῖθεν ὑποτιθεὶς ὡς ἐν πλάσματι διηγήσεως.* Das stärkste Bedenken gegen die Echtheit ist das Fehlen der vita in der ältern Sammlung athanasianischer Traktate.

2) Nach dem Gleichnis von der 100-, 60- und 30fältigen Frucht; dieselbe Idee findet sich (vgl. oben S. 65 Anm. 1) im Brief des Athanasius an Amun.

weiteren Ausführung wird dann von der Besitzlosigkeit und der *φιλαργυρία* (*περὶ παρθ.* cap. VII, 42, 3), von der schädlichen und von der heilsamen *λύπη* (vgl. *περὶ παρθ.* cap. XXII, 57, 1), und vom Hochmut (*ὑπερηφανία*) gesprochen und gerade wie *περὶ παρθ.* V (39, 20) wird in diesem Zusammenhang auf das Wort des hochmütigen Teufels verwiesen, der da sprach: *ἀναβήσομαι καὶ θήσομαι τὸν θρόνον μου*. Dem gegenüber wird das Lob der *ταπεινοφροσύνη* gesungen und an das Vorbild der 3 Knaben (Dan. III vgl. *περὶ παρθ.* cap. VI) und ihren Lobgesang erinnert. Dann werden *ἀγάπη* und *ὀργή* (vgl. *περὶ παρθ.* cap. XXII) einander gegenübergestellt und vor der *μνησικακία* gewarnt mit dem Bibelspruch: *μὴ ἐπιδυέτω ὁ ἥλιος ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν* (vgl. *περὶ παρθ.* cap. XXI, 56, 22). Daran knüpfen sich Erörterungen über Feindesliebe, *μακροθυμία* und *ἀνεξικακία*, dann über *ἐλεημοσύνη* und *φιλοξενία* (vgl. *περὶ παρθ.* cap. XXII, 58, 4f). Im folgenden verliert sich der Parallelismus zu unserm Traktat, wenigstens ist die Ausführung über die möglichen Lebenswege, die auch hier (cap. 87 p. 1537) erwähnt werden, eine andere. Der Grundgedanke ist aber auch an dieser Stelle, daß die wahre sittliche Lebenshaltung unentbehrlich ist für den rechten Lebensweg, sonst gleicht das Leben einem Schiff ohne Steuermann (vgl. *περὶ παρθ.* cap. XIV, 48, 21). Zuletzt wird auch an das endliche Ziel erinnert, an die himmlische Nahrung, an die ewigen Schatzkammern (vgl. *περὶ παρθ.* cap. XVII, 52, 23 ff), an das Schicksal der Gottlosen und an die Hochzeit mit dem himmlischen Bräutigam (vgl. *περὶ παρθ.* cap. XXIII, 58, 17 ff). Für die Form des asketischen Lebens soll Freiheit bleiben — jeder bleibe an seinem Ort, sei es im *κοινόβιον*, sei es in der Einsamkeit. Hervorgehoben sei auch, daß sich hier das *ἄγραφον* als das Wort des Herrn wieder findet: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (cap. 100 p. 1549). Mit einem Vergleich des christlichen Lebens mit einem Schiff, dessen Segel das Kreuz des Herrn ist, schließt die Rede der Synkletike — es folgen noch einige Mitteilungen über den Schluß ihres Lebens.

Die Ähnlichkeit der Gedankenwelt mit der unseres Traktats springt in die Augen. Die Rede der Synkletike ist weiter nichts als ein anderer *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* in breiterer und vielfach noch geistvollerer Art der Ausführung. Mag die jetzige Gestalt der vita aus späterer Zeit stammen, der Kern des Ganzen ist eine würdige Parallele zur vita Antonii, die noch

einer ernsten Untersuchung bedarf. Die Gedankenwelt, die Schriftverwendung, die gebrauchten Bilder, ja auch die Sprache sind mit der unseres Traktats verwandt. Es sei insbesondere auch darauf hingewiesen, daß ein so seltener Ausdruck wie *χορεύτρια Χριστοῦ*, wie ihn *περὶ παρθ.* cap. XXV (59, 25) hat, sich in der vita S. Syncl. cap. VIII (Migne a. a. O. p. 1489) wiederholt.

Was nun die nicht athansianische asketische Literatur jenes Zeitalters angeht, so ist es natürlich unmöglich und auch unnötig, im Rahmen dieser Untersuchung auf alle Gedankenparallelen einzugehen, die etwa noch zu finden wären. Nur auf zwei wertvolle Zeugen möchte ich noch hinweisen, die neben Athanasius zu den ersten asketischen Schriftstellern jener Periode gehören, Makarius, den Ägypter, und Euagrius Ponticus.

Makarius, der Ägypter (301—391), hat in seinen schönen Homilien ein wundervolles Bild des geistigen christlichen Lebens gezeichnet, so daß er zu den besten Homileten mystischer Richtung zählt. Eines der häufigsten Bilder in seinen Reden ist das bräutliche Verhältnis der Seele zu ihrem himmlischen Bräutigam. Was unser Traktat darüber im zweiten Kapitel (37, 11 f) sagt, ist nur eine kurze Zusammenfassung dessen, was Makarius häufiger und breiter ausführt. In der vierten Homilie (IV, 15) findet Gen. 1, 26 ähnliche Verwendung wie *περὶ παρθ.* cap. I. Ebenso zieht Makarius (hom. X, 12) Eph. 5, 32 heran gerade wie *περὶ παρθ.* cap. II. In der Schrift *περὶ ἀγάπης* cap. XIV wird wie im Schluß des zweiten Kapitels unserer Schrift gesagt, daß die Seele sich dem Willen des himmlischen Bräutigams ganz und gar fügt (37, 18 f). In der vierten Homilie faßt Mak. das christliche Lebensideal in der Formel zusammen: *τελείως τῷ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ εὐαρεστῆσαι* und in der 15. Homilie führt er denselben Gedanken weiter aus. — Noch in einer zweiten Gedankenreihe trifft unser Traktat mit den Ideen des Makarius zusammen. Besonders die Ausführungen *περὶ παρθ.* cap. XVII (52, 20 ff) und XVIII (53, 3 ff) von dem inneren Schauen der *ἐπουράνια χαρίσματα*, von den *δόξαι, στέφανοι, στολαί*, von den *βασιλικὰ ἐνδύματα* und *φωτεινὰ ταμιεῖα*, von den *τρυφαὶ ἀνεκδιήγητοι* und der *ζωὴ αἰώνιος*, von der *ἀνάπαυσις τῶν ἁγίων ψυχῶν* und dem Schauen Gottes ‚*τοῖς ἔνδον ὀφθαλμοῖς*' finden sich in ganz ähnlicher Weise in vielen Homilien des Makarius (vgl. Hom. I, 10; II, 5; IV, 12, IV, 15; XXVII, 17; XLIV, 5 u. a.); da dieser

in der 6. Homilie dazu ermahnt, diese Aussichten nicht sinnlich sondern geistig aufzufassen, so setzt er diese Gedankenwelt bei den Asketen Ägyptens als vorhanden voraus; ist doch die Beschäftigung mit den Aussichten der Seelen im Jenseits jederzeit eine Begleiterscheinung der asketisch-mystischen Richtung gewesen. Um noch auf eine Einzelheit hinzuweisen, so spricht auch Makarius (hom. XI, 11) von dem descensus ad inferos und legt dem Herrn die Worte an den Hades in den Mund: *ἔκβαλλε τὰς ἐγκεκλεισμένας ψυχὰς τὰς ἐμὲ ἐπιζητούσας, ἃς κατέχεις βιαίως* (vgl. *περὶ παρθ.* XVI, 51, 13 ff). Die weitere Ausdeutung, die Makarius dieser Vorstellung gibt, neigt aber wiederum zur Spiritualisierung, während in *περὶ παρθ.* die naive volkstümliche Auffassung einfach angeeignet wird. Hom. XLIV, 7 wird wie in *περὶ παρθ.* XIV (48, 21) die Notwendigkeit eines Steuermanns auf der Schiffahrt des menschlichen Lebens hervorgehoben. An literarische Entlehnung wird aber in keinem dieser Fälle zu denken sein. Um so zweifelloser ist die Identität der religiösen Gedankenwelt, die in unserm Traktat in mehr unentwickelter naiver Form sich darstellt, bei Makarius in einer durchdachten mystischen Theologie.

Eine ähnliche Beobachtung läßt sich bei den Fragmenten der Schriften des Euagrius Ponticus anstellen[1]. Er lebte ca. 385—400 in der nitrischen Wüste und hat dort auch unter dem Einfluß des Makarius gestanden. Es erübrigt sich nach allem Vorhergesagten, die allgemeine Verwandschaft der Terminologie und Gedankenwelt des Euagrius und unseres Verfassers durch Einzelheiten nachzuweisen. Ein Blick in die bei Migne abgedruckten Schriften des Euagrius überzeugt schon davon. Aber auf zwei wesentliche Vergleichspunkte sei doch hingewiesen.

Wir haben gesehen, daß auch in unsrer Schrift bestimmte Laster mit Namen genannt sind, welche der Christ besonders bekämpfen soll: die *ὑπερηφανία*, *φιλαργυρία*, *κενοδοξία* und *ἀλαζονεία*, *λύπη*, *ὀργή*, und *δειλία*. Der Sache nach sind auch *ἐπιθυμία* und *γαστριμαργία* erwähnt. Was aber unserm Traktat fehlt, ist jede Systematisierung oder philosophisch-ethische Ausgestaltung solcher Lasterlehre. Nicht nur die Auswahl und Reihenfolge ist bei Euagrius eine andere, sondern es liegt in

1) Vgl. Migne P. gr. XL. p. 1213 ff — dazu O. Zöckler: Euagrius Ponticus (Bibl.-historische Studien. Heft IV. München 1893).

seiner Systematisierung ein deutliches Zeichen weiterer Entwicklung dieser Gedankenreihe, die in *περὶ παρθ.* vielmehr noch das regellose, unsystematische hat wie im NT und den Quellen des nachapostolischen Zeitalters. Dagegen geht nun unser Verfasser über die allgemein-christliche Tradition hinaus, wenn er wie der heilige Antonius in der Versuchung zu solchen Sünden *λογισμοί* sieht, *οὓς ὁ ἐχθρὸς ὑποβάλλει.* Gegen solche *λογισμοί* soll der Christ ankämpfen. Diesen Kampf hat Euagrius wiederum zu einem System, zu einer bestimmten Methode ausgebildet, indem er in der größern Schrift von den acht Lastergedanken[1] Bibelstellen zusammenstellt, die er den Asketen wie in einem Spruchbuch eines Pietisten darbietet, um jederzeit eine Waffe gegen die bösen *λογισμοί* parat zu haben. Unter den hier berücksichtigten *λογισμοί* kehren denn auch solche wieder, die schon in unserm Traktat berücksichtigt sind. Schon die Einleitung des syrisch erhaltenen Stückes enthält in dem Hinweis auf den Angriff der Dämonen und den Gegensatz von Torheit und Weisheit einen Gedankenanklang an *περὶ παρθ.* cap. IV (38, 23 ff): das *φρονίμως ἔρχεσθαι πρὸς τὸ νικῆσαι αὐτοῦ τὰς κακοτέχνους ἐπιβουλὰς*, von dem unser Verfasser redet (39, 10), ist der Zweck der Euagrianischen Schrift. Die Empfehlung der *ταπεινοφροσύνη, νηστεία, ἡσυχία* und *προσευχή* ist hier wie dort die Grundlage der Ausführungen. Einzelne *λογισμοί* finden sich wie in *περὶ παρθ.* cap. VIII (42, 6 ff): die Schmeichelei, die Mahnung, sich nicht so abzumühn (spielt bei Euagrius eine große Rolle) oder die Neigung andere zu verachten (42, 21 f), oder die Askese zu übertreiben (45, 27). Was hier übereinstimmt, ist nur die Grundvorstellung — in der Ausführung zeigt unser Verfasser Milde und Maß, Euagrius die äußerste Strenge. Es kann kein Zweifel sein, daß Euagrius ein späteres Stadium der Entwicklung der Asketik repräsentiert — kaum daß er die Mäßigung der Askese in der Krankheit erlaubt.

Der wichtigste Vergleichspunkt bei Euagrius sind aber dessen leider nur lateinisch erhaltene sententiae ad virgines, die uns anderwärts als *στιχηρὰ πρὸς τὴν παρθένον* erhalten sind (nach einer von Wright in London beschriebenen syrischen

1) Erhalten in der Berliner syrischen Handschrift Sachau 302, übersetzt im Anhang II von Zöcklers Schrift (von D. F. Baethgen).

Handschrift: Letter to a virgin). Diese Sentenzenreihe in poetischer Form, der eine andere an die Mönche gerichtete entspricht, enthält einige ganz frappante Parallelen zu unserer Schrift, die ich hiermit folgen lasse in der bei Migne P. gr. XL p. 1283 f. gegebenen Reihenfolge der Sentenzen:

Exoriens sol videat codicem in manibus tuis	*Ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλεπέτω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσί σου*
Et post secundam horam opus tuum	*καὶ μετὰ τρίτην ὥραν συνάξεις ἐπιτέλει* (*περὶ παρθ.* XII, 46, 8)
non deficiat oleum lampadi tuae	*πάσῃ ὥρα μὴ λειψάτω ἔλαιον τῇ λαμπάδι σου* (cap. XXIII, 58, 21)
lacrymis in nocte roga Dominum	*καλὸν τὸ ἐκχέειν δάκρυον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (cap. XVI, 51, 11 f) und *. . . ἐν δάκρυσιν ἐν νυκτὶ παρακαλεῖν τὸν κύριον* (XVII, 51, 23 f)
et nemo sentiat orantem te et invenies gratiam	*ἐὰν οὖν προσεύχῃ — μηδεὶς ἀκουέτω εἰ μὴ σὺ μόνη* (cap. X, 44, 1)
Non proferas verbum de ore tuo in ecclesia domini	*ἐν ἐκκλησίᾳ σιώπα καὶ μηδὲν λάλει* (cap. XXIII, 58, 7)
et ne extolles oculos tuos	*οὐκ ἐπάρῃς ἀνθρώπῳ τὸ πρόσωπόν σου εἰ μὴ μόνον τῷ θεῷ σου* (cap. XI, 45, 5)
Non exprobraris sororem tuam edentem et in abstinentia tua non exaltaris	*πολλάκις δὲ ὑποβάλλει σοι ἐξουθενεῖν τοὺς ἐσθίοντας· μὴ πιστεύσῃς αὐτῷ* (cap. VIII, 42, 21 f)
Sicut margaritae in fundibulo aureo sic virginitas cooperta reverentia	*ὦ παρθενία μαργαρῖτα τίμιε παρὰ πολλοῖς ἀφανὴς, ὀλίγοις δὲ μόνοις εὑρισκόμενος* (cap. XXIV, 59, 13)
Gravis abstinentia et vix dirigibilis castitas sed nihil dulcius caelesti sponso	*Βαρύ ἐστι ἄσκησις καὶ δυσβάστακτον ἐγκράτεια ἀλλ' οὐδέν ἐστι γλυκύτερον τοῦ ἐπουρανίου νυμφίου* (cap. XXIV, 59, 4)

Der übrige Gehalt der Sentenzen ist durchaus verschieden; Euagrius setzt in den Kreisen, an die er denkt, eine Mutter (leibliche? oder geistige?), jedenfalls eine Genossenschaft von Jungfrauen voraus; die Nüance der Regeln ist auch viel strenger, wie die in unserer Schrift. So werden wir an eine literarische Abhängigkeit nicht zu denken haben, sondern einen Schatz von Sprüchen, der in mündlicher Überlieferung Gemeingut der ägyptischen Asketen war, voraussetzen müssen.

Der Vergleich mit den Schriften des Euagrius lehrt uns noch mehr wie der mit den Homilien des Makarius, daß eine Entwicklung, sei es in der Richtung auf theologisch-mystische Reflexion, sei es in Befestigung einer bestimmten Heiligungsmethode stattgefunden hat, seitdem unser λόγος σωτηρίας abgefaßt wurde. Denn es ist nicht nur seine Kürze oder seine schlichte Form, die ihn auszeichnet, sondern es weht darin ein freierer, noch weniger ängstlicher Geist, welcher der genuinen christlichen Ethik näher steht und weniger entwickelte Verhältnisse häuslicher Askese voraussetzt. Bei allem heiligen Ernst und aller religiösen Innigkeit ist es das Fehlen aller ungesunden Übertreibungen, der unsere Lebensregel von späteren unterscheidet.

Wir haben somit schon aus einem Vergleich der geistigen Ideenwelt mit Schriften des Athanasius, Makarius und Euagrius den Schluß zu ziehen, daß unser Traktat am Besten zu den athanasianischen Schriften paßt und nicht in das spätere, sondern in das frühere Stadium des asketischen Lebens in Ägypten gehört.

3. Die vorausgesetzten Lebensverhältnisse.

Unsere Untersuchung bedarf nun einer Ergänzung dahin, ob auch nach den geschichtlichen Berichten, die wir in der historia monachorum des Rufin und in der historia lausiaca des Palladius besitzen [1], unser Traktat als eine parakletische An-

1) Die historia monachorum citieren wir nach E. Preuschen, Palladius und Rufinus, Gießen 1897, die historia lausiaca des Palladius nach der Ausgabe von C. Butler (Texts and Studies. VI, 2. Cambridge 1904). Für historische Einzelheiten verweisen wir im allgemeinen auf das Werk von Stephan Schiewitz, Das morgenländische Mönchtum I (das Asketentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrhundert, Mainz 1904).

sprache aus jener Zeit angesehen werden kann. Dabei wird nicht außer Acht zu lassen sein, daß jene historischen Berichte sicher erst in die Zeit der zweiten Generation gehören.

Um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, vergegenwärtigen wir uns zuerst die von unserm Verfasser vorausgesetzten Verhältnisse.

Einer der wichtigsten Punkte, der schon von Eichhorn mit Recht hervorgehoben wurde, ist der, daß noch kein gemeinsames Leben in geschlossenem Kloster vorausgesetzt ist. Nicht einmal eine Klostergenossenschaft wie die des Pachomius kann angenommen werden. Vielmehr haben wir es mit Jungfrauen zu tun, die ein Leben im Fasten und Beten privatim durchführen. Es wird zwar von ihnen verlangt alles Irdische zu verlassen und allein dem Herrn anzuhangen (cap. II), keinen Besitz und kein Eigentum als Gegenstand ihrer Sorge zu betrachten, sondern allein eine Braut des Herrn zu sein. Aber die praktische Consequenz ist nirgends gezogen, daß sie in ein Kloster gehen müsse. Ja sie soll ihre Askese so in der Stille, so unscheinbar üben, daß nicht einmal ihre Verwandten es merken (cap. IX, 43. 7). Durch Warnungen vor Schädigung ihrer Gesundheit soll sie sich nicht abhalten lassen, ihr Fasten durchzuführen (cap. VI, 40, 12f), andrerseits solle sie es nicht so übertreiben, daß die Schädigung ihrer Gesundheit die gute Sache in Mißkredit bringe (cap. XII, 45, 27). Maß und Form der asketischen Übungen unterliegt also nicht einer allgemeinen Regel, sondern dem eigenen Gewissen.

Der Grundsatz, daß solch heiliges Leben allein und in der Verborgenheit geführt werden soll, erleidet nur dann eine wünschenswerte Ausnahme, wenn die Jungfrau zwei oder drei gleich gestimmte Seelen findet, mit denen sie fasten und beten kann. Nur solchen soll sie Teil geben an ihrem innern Leben, es sei denn, daß sie hoffen darf, einmal eine Seele zu gewinnen durch Offenbarung ihrer heiligen Geheimnisse (cap. IX). Auch bei den gottesdienstlichen Übungen, den Gebeten und Psalmen ist an keine Gemeinschaften gedacht, ebenso bei Mahlzeiten. Ausgeschlossen von der Tischgesellschaft sollen die Katechumenen sein, ebenso alle übermütigen und leichtsinnigen Frauenzimmer. Dagegen solle man Arme zu Tische hereinrufen. Diese Mahnungen zeigen wiederum, daß es sich nicht um ein Kloster, auch nicht

um ganz isolierte Nonnenansiedlungen handelt, sondern um Bräute Christi, die zu der Außenwelt noch in näherer Beziehung stehen. Sie bilden in der Regel kleine abgesonderte Lebensgemeinschaften (cap. XIII, 47, 10), aber es fehlt in ihren Lebensverhältnissen nicht an der Gelegenheit, sich üppig zu kleiden, sich zu schminken und zu schmücken, öffentliche Bäder zu besuchen, leichtfertigen Verkehr zu haben, Modetorheiten (*νεωτερικὰ σχήματα*) mitzumachen (44, 20 ff). So ernstlich der Verfasser davor warnt, so setzt er doch voraus, daß die Versuchung auch für diese Jungfrau, an die er schreibt, vorhanden war. Wir werden also an kleine Lebensgemeinschaften zu denken haben, die, sei es in Alexandrien, sei es in einer anderen Stadt Ägyptens, sich bildeten, um ein Leben durchzuführen, das dem himmlischen Bräutigam allein gehörte. Solchen Jungfrauen konnte dann auch in Aussicht gestellt werden, nicht als *νεωτέρα* zu gelten, sondern wie eine Ältestin geehrt zu werden (cap. XI, 44, 21). Hier war auch die Warnung am Platz, daß junge Mädchen nicht allein miteinander leben, sondern sich unter die Aufsicht einer ältern stellen sollten, um jemand zu haben, den sie fürchten. In diesem Sinn ist der Satz zu verstehn: *Μακαρία ἡ παρθένος ἡ οὖσα ὑπὸ κανόνα* (cap. XIV, 48, 25) oder wenn das asketische Leben bezeichnet wird mit *τὸν κανόνα ἑλκύειν* (cap. XII, 46, 3). Regeln und grundsätzliche Bestimmungen sind vorhanden, aber sie gelten für einzelne oder für zwei oder drei gleichgestimmte Seelen, nicht ür eine größere Gemeinschaft. Es ist daher auch nirgends von Vorstehern, Äbten oder Äbtissinnen die Rede, überhaupt nicht von einer vorgesetzten Instanz, von einem Amt oder Gesetz. Wir haben es mit einer durchaus freigewählten Lebensweise der asketischen Jungfrauen zu tun, die noch nicht einen völligen Bruch mit dem Privatleben, auch keine Flucht in einsame Wüsteneien bedeutet. Nur einmal hat der Verfasser in der begeisterten Schilderung des wahren Asketen Züge gezeichnet, die nur für den Asketen in der Wüste passen, wenn er von ihm sagt: *οὐδὲ γὰρ ὅλως τῆς σαρκὸς πρόνοιαν ποιεῖται οὐδὲ λογίζεται, ὅτι σάρκα φορεῖ, ἀλλὰ κοπιᾷ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ζητῶν τὸν θεὸν, πολλὰ τοῦ ὕπνου μὴ χορταζόμενος, ἄρτου καὶ ὕδατος μὴ ἐμπιπλῶν τὴν ψυχὴν, ἐπὶ ἐρήμοις πλανώμενος, ὑποπιάζων τὸ σῶμα ἐν κακοπαθείᾳ πολλῇ, ἕως οὗ ἀπὸ λάβῃ τὸν ἀμαράντινον στέφανον τὸν ἀποκείμενον αὐτῷ.* Hier haben wir es

aber mit einer allgemeinen Betrachtung zu tun, die sich in breiter Weise über den Gegensatz der Weltmenschen und der Gottesmenschen ergeht, ohne daß jeder einzelne Gedanke auf die Verhältnisse der Jungfrau paßt. Nur der scharfe Gegensatz der Gesinnung zwischen Asketen und Weltmenschen (*κοσμικοί*) geht in der Tat durch den ganzen Traktat hindurch. Die Asketen, auch die Jungfrauen, sind innerhalb der Christengemeinde ein bestimmter Stand, der sich durch besondere Lebensweise auszeichnet und den anderen zwar nicht mit Überhebung aber mit Ernst gegenübertreten soll. Es hat also eine Absonderung der Asketen von den übrigen Christen stattgefunden, aber sie hat sich für die Jungfrauen noch nicht bis zur Fixierung bestimmter allgemeingültiger Regeln oder zur Organisation von Klosterverbänden entwickelt.

Nur in einem Punkte zeigt das asketische Gemeinschaftsleben schon eine entwickeltere Form. Es sind sowohl bestimmte Gebetsstunden festgesetzt, wie auch tägliche Zusammenkünfte (*συνάξεις*) bestimmt, die im wesentlichen denen entsprechen, welche später in den Klöstern üblich wurden. Was zunächst die Gebetsstunden angeht, so ist die dritte, sechste und neunte Stunde auch von Origenes und Cyprian schon den Christen empfohlen, bei diesem sogar schon mit einer ähnlichen Begründung aus den Leidensstunden des Herrn. Wir haben also in diesen Anordnungen nichts anderes, als das, was schon längst ernsten Christen zur Lebenspflicht geworden war. Selbst die Auswahl bestimmter Psalmen z. B. für den Nachtgottesdienst (cap. XX) muß viel älter sein als die Klosterregeln; die *συνάξεις* aber sind nicht etwa als Gottesdienst in der Kirche aufzufassen — dieser ist allein cap. XXIII berücksichtigt. Vielmehr sind darunter Zusammenkünfte zu verstehen, die am ersten unsrer Hausandacht zu vergleichen sind — deshalb die Möglichkeit sie, wenn gleichgestimmte Seelen nicht vorhanden sind, auch allein abzuhalten (cap. XVI, 51, 10 f).

Bei Sonnenaufgang soll die Jungfrau im heiligen Buch lesen. Nach der dritten Stunde (morgens 9 Uhr) soll die erste Zusammenkunft der Jungfrauen stattfinden zum Gedächtnis daran, daß in dieser Stunde das Holz des Kreuzes aufgerichtet wurde. Zur sechsten Stunde (mittag 12 Uhr) ist nur das Stundengebet vorgeschrieben. Zur neunten Stunde (nachm. 3 Uhr) — also

nach dem Schwinden der größten Mittagshitze soll ebenfalls eine *σύναξις* stattfinden, an welche sich die gemeinsame Hauptmahlzeit mit den Tischgebeten gleich anschließt. In der zwölften Stunde (abends 6 Uhr) findet dann eine *μειζοτέρα καὶ μακροτέρα σύναξις* statt, in welcher der Ernst der Buße den Grundton abgibt. Um Mitternacht aufzustehen und dem Herrn Psalmen zu singen (am Schluß jedes Psalms ein Gebet und eine Kniebeugung) gehört dann zu den besonderen asketischen Pflichten, die man entweder allein oder gemeinsam erfüllen kann, ebenso der Psalmengesang beim Morgenanbruch (*ὄρθρος*).

So gewiß hier die Grundzüge der Lebensordnung gegeben sind, die noch heute in den griechischen Klöstern gilt, so gehen die hier gegebenen Bestimmungen in keinem Punkte über das hinaus, was sich auch in einer kleinen Hausgemeinschaft verwirklichen ließ. Auch nach dieser Seite bezeichnet unser Traktat ein Übergangsstadium von dem strengen christlichen Familienleben zu den späteren Regeln klösterlicher Ordnung.

Was aber den eigentlichen Gottesdienst angeht, so ist nicht völlig klar, ob an eine Teilnahme am öffentlichen Gemeindegottesdienst gedacht ist. Es ist das aber wahrscheinlich, da die den asketischen Jungfrauen zugedachte Ehre, wie eine Ältestin behandelt zu werden, nur darin zum Ausdruck kommen konnte, daß die Jungfrauen ihren Platz im Gottesdienst bei den Presbyterinnen hatten. Auch die Kleidervorschriften (cap. XI — *ὅταν στῇς εἰς προσευχὴν τοὺς πόδας σου περικεκαλυμμένους ἔχε ἐν ὑποδήμασι*) scheinen ein Zusammentreffen mit andern vorauszusetzen. Die Mahnung in der Kirche nicht zu sprechen, denkt wohl an unziemliches Flüstern und sich Unterhalten, nicht an die Möglichkeit öffentlichen Redens. Sonst sehen wir nur, daß die Vorlesungen, das Gebet und das gemeinsame Singen von Hymnen und Psalmen die Bestandteile des Gottesdienstes bildeten. Von der Eucharistie ist an dieser Stelle nicht die Rede. Dagegen hat die Auslegung der *ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ* entschieden eine Rolle in diesen Gottesdiensten *ἐν ἐκκλησίᾳ* gespielt. Das läßt uns an eine Zeit denken, da der eucharistische Ritus noch nicht die vorherrschende Stellung im kirchlichen Leben einnahm. Anklänge an die Eucharistie fehlen auch in unserm Traktat nicht; sie stehen aber nicht in cap. XXIII, wo von dem Verhalten *ἐν ἐκκλησίᾳ* die Rede ist, sondern in dem Abschnitt, der von der gemein-

samen häuslichen Mahlzeit handelt (cap. XIV) und es ist die interessante Tatsache zu constatieren, daß in den von unserm Verfasser vorausgesetzten Verhältnissen alte Abendmahlsgebete im Zusammenhang mit den Tischgebeten als tägliche Vorschrift auftreten. Wo und wann finden wir nun eine Analogie zu solchen Verhältnissen?

Es ist ein wesentliches Charakteristicum der ägyptischen Mönche des vierten Jahrhunderts, daß die Arten und Formen der Askese dem individuellen Gewissen überlassen und keiner allgemeinen Regel unterworfen waren. Selbst in den Klöstern des Pachomius wurde den einzelnen Individualitäten möglichst Rechnung getragen; noch vielmehr waren die Anachoreten in der nitrischen und sketischen Wüste von jeder autoritativen Aufsicht oder festen Regel befreit. Die geistige Autorität eines Antonius, eines Serapion, Amun etc. beruhte auf persönlichem Vertrauen, nicht auf Gesetzen oder Regeln. Deshalb war es ein alle Gemüter beschäftigendes Problem, welche Lebensweise die empfehlenswerteste sei, um die *σωτηρία* zu erlangen. Der heilige Antonius genoß, so lange er lebte, ein besonderes Vertrauen und von weit her eilten die Asketen zu ihm. Mit seinen Genossen hatte er verabredet, daß aufdringliche, nur neugierige und oberflächliche Besucher ihm als «Ägypter» gemeldet wurden. Solche bewirtete er und entließ sie nach einem kurzen Gebet. Heilsbegierige Seelen aber wurden als «Leute von Jerusalem» gemeldet. Mit ihnen saß der Heilige durch die ganze Nacht: *λαλῶν αὐτοῖς τὰ πρὸς σωτηρίαν* (hist. laus. ed. Butler p. 66). So bildete sich eine seelsorgerliche Tätigkeit der bewährten Asketen aus, die nach den zahlreichen Einzelerinnerungen in den genannten Quellen und in den *ἀποφθέγματα* einen großen Umfang einnahm. Wie Karl Holl es in seinem instructiven Buch über «Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum» ausgeführt hat, ist der Mönch der berufene Ratgeber für die Angefochtenen, er hat die Erfahrung in geistlichen Kämpfen, er ist im Stande die *λογισμοί* richtig anzugeben und die rechten Mittel zu ihrer Bekämpfung (a. a. O. S. 154 ff.). Nach der hist. mon. XV, 8. p. 71 schreibt ein Asket Johannes aus der Gegend von Achoris tadelnd, daß einige der Väter diese Sorge *περὶ τῆς τῶν ἀδελφῶν σωτηρίας* vernachlässigten, andere in ausreichender Weise Trost spendeten. Von kirchlichem Auftrag ist dabei

nirgends die Rede. Die Heiligkeit der eigenen persönlichen Lebenshaltung bestimmte das Maß der Autorität.

Als ein Document solcher seelsorgerlichen Tätigkeit ist auch unser *λόγος σωτηρίας* anzusehen. Nicht nur diese Überschrift, sondern auch ein Satz wie cap. XI *πολὺν μισθὸν λήψῃ ἐὰν σωθῇ διά σου ψυχή* verrät dieses seelsorgerliche Interesse. Der Verfasser hat für eine *χορεύτρια Χριστοῦ — πρὸς στηριγμὸν καὶ ὠφέλειαν τῆς ψυχῆς* geschrieben. Diese Jungfrau lebt aber augenscheinlich nicht in der Wüste — wie brauchte sie dort vor Kleidern, Luxus und Bädern gewarnt zu werden! Sie lebte in der Nähe ihrer Verwandten, vielleicht mit 2 oder 3 gleich gestimmten Seelen zusammen.

Nun ist das wiederum eine Eigentümlichkeit der ersten Periode des Mönchtums in Ägypten, daß die Asketen in kleinen Lebensgemeinschaften zu zweien oder dreien in der Nähe der Städte und Dörfer wohnten, um zu Erbauungsversammlungen sich zusammen zu finden. Wir haben freilich in der hist. monachorum und der hist. lausiaca schon viele große und kleine Frauenklöster. Aber die ältere Form des Zusammenwohnens der Jungfrauen in kleinen Gruppen hat sich noch lange erhalten. Solch kleines Jungfrauenheim wird das *παρθενών* gewesen sein, dem Antonius seine Schwester übergab (vgl. vita Antonii cap. 3: *τὴν ἀδελφὴν γνωρίμοις καὶ πισταῖς παρθένοις δούς τε αὐτὴν εἰς παρθενῶνα ἀνατρέφεσθαι*). In Alexandrien wird auch im Jahr 339 ein Jungfrauenheim in einem kirchlichen Gebäude vorausgesetzt, in dem die Bischöfe weilten (vgl. Eichhorn a. a. O. p. 5). Nach der hist. laus. XXIX (ed. Butler p. 85) baut zuerst der Asket Elias für 300 Jungfrauen ein großes Kloster in der Stadt Athribe; im cap. XXXI derselben Schrift (ed. Butler p. 86) wird dagegen eine Jungfrau Piamon erwähnt, die in einem Dorfe mit ihrer Mutter allein lebte, nur alle 2 Tage Nahrung zu sich nahm und sich vom Nähen ernährte. Sie rettete den Dorfbewohnern einst durch ihr Gebet das Leben. So sehen wir noch längere Zeit beide Formen weiblichen Asketentums nebeneinander, die der Klostergenossenschaft und die ältere der Durchführung des asketischen Lebens allein oder mit wenigen Genossinnen. Zur letzteren Art gehören die in unserm Traktat vorausgesetzten Verhältnisse. Sie würden schon im dritten Jahrhundert denkbar sein, haben sich aber auch nach der Gründung

der großen Ansiedelungen mit gemeinsamem Leben weiter erhalten.

Es sind der Regeln über Fasten, Kleidung und Gebetsstunden in unserm Traktat doch schon zu viele und der Gedanke alles Irdische zu verlassen zu vorherrschend, um unsern Traktat vor jener größern Bewegung anzusetzen, die unter dem Einfluß des heiligen Antonius Hunderte und Tausende der Christen des vierten Jahrhunderts ergriff. Andrerseits will das völlige Schweigen über die Existenz der Frauenklöster (*μοναστήρια*) beachtet sein. Auch diese Erwägung führt uns in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts.

Was die einzelnen Lebensregeln angeht, so werden wir uns hier des Wortes des Cassian zu erinnern haben, der noch am Ende des vierten Jahrhunderts von den ägyptischen Asketen bezeugt: «Tot propemodum typos ac regulas vidimus quot etiam monasteria cellasque inspeximus». Das wird erst recht für die Anfangszeiten gegolten haben.

Es ist deshalb schwerlich besonderes Gewicht darauf zu legen, daß die Regel *νήστευσον οὖν ὅλον τὸν ἐνιαυτὸν χωρὶς πάσης ἀνάγκης*[1] (cap. VIII) ohne Einschränkung gegeben wird. Vielleicht betrachtete es der Verfasser sogar als selbstverständlich, daß die Sonntage keine Fasttage sein sollten. Auch der vegetarische Satz *πάντα ἁγνὰ ὅσα ἄψυχα* darf nicht dazu führen, an eine besondere Secte, etwa die der Eustathianer zu denken, wie P. Batiffol vorschlug.

Die Beschränkung der Nahrung auf Wasser (ein wenig Wein nur im Fall der Krankheit) und Brot *ἐν λαχάνῳ ἀναπεποιημένῳ ἐλαίῳ* und zwar auf eine einmalige Mahlzeit nach der *σύναξις* der neunten Stunde, entspricht durchaus der für die Asketen Ägyptens bezeugten Gewohnheit nach der strengeren Lebensregel (vgl. Schiewitz a. a. O. p. 209 ff).

Viel wichtiger als die Übereinstimmung in vereinzelten Bestimmungen ist die eigentümliche Stellung der *εὐχαριστία* d. h. der eucharistischen Feier mit der Bedeutung der *κοινωνία τοῦ*

1) Vgl. hist. mon. VIII. 58 (ed. Preuschen p. 48): *τὰς δὲ καθολικὰς νηστείας, φησί, μὴ ἐξὸν λύειν ἄνευ πάσης ἀνάγκης· ἐν γὰρ τετράδι ὁ σωτὴρ παρεδόθη, ἐν δὲ τῇ παρασκευῇ σταυροῦται.* Die Auswahl der Fasttage wird hier aus dem Leben des Herrn begründet, wie in unserm Traktat die der Gebetsstunden.

Χριστοῦ. Es wird nämlich in den Berichten mehrfach hervorgehoben, daß die Brüder nie eher Speise zu sich nahmen, ehe sie die *πνευματικὴ τροφή* genossen hätten. Diese nähmen sie aber täglich zur neunten Stunde, indem einige sich überhaupt mit diesem Minimum von Nahrung, dem Brot der Eucharistiefeier, begnügten, andere sich erst nach genossener *πνευματικὴ τροφή* der Mahlzeit zuwendeten (vgl. hist. mon. II, 7; VIII, 50; VIII, 55). Andererseits wird berichtet, daß die Mönche der nitrischen und sketischen Wüste zur gemeinsamen *ἐκκλησία* nur am Sabbath und Sonntag zusammen kamen. Darnach fanden die täglichen Eucharistien also in Verbindung mit der Hauptmahlzeit in den einzelnen Häusern statt.

Wir finden also eine häusliche tägliche Eucharistiefeier mit Genuß der *πνευματικὴ τροφή* neben der kirchlichen Feier der Mysterien am Sabbath und Sonntag. Zu letzterer war zweifellos ein Priester unentbehrlich (vgl. hist. mon. XIII, 6, wo das Fehlen des Priesters als Entschuldigung angeführt wird für das Unterbleiben der *σύναξις*, XVII, 2, wo *Εὐλόγιος ὁ πρεσβύτερος* unbußfertige Mönche von der Communion zurückweist, hist. laus. ed. Butler p. 42, wo für den Sabbath die Notwendigkeit von *προσφοραί* betont wird). Die häusliche Eucharistiefeier werden wir aber so zu denken haben, daß gesegnete Brote (*εὐλογίαι*) von der kirchlichen Feier mitgenommen oder aber auch vom Priester in die Kellien gesandt wurden, deren mit Gebet begleiteter Genuß zu Beginn der täglichen Mahlzeit auch als *εὐχαριστία* und *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ* oder *πνευματικὴ τροφή*, also als Genuß des heiligen Abendmahls galt, auch wo sie nur in kleiner häuslicher Tischgemeinschaft genossen wurden. Besonders instructiv dafür ist eine Anekdote in der hist. laus. XXX (ed. Butler p. 79). Einige fremde Pilger haben für die Gemeinde der Brüder in der Kirche Lebensmittel (*τραγήματα*) gestiftet. Der Presbyter-Mönch Makarius nimmt sie an und schickt jedem der Mönche einen Anteil in sein Kellion. Ein aufsässiger Mönch Valens weist den Boten schroff ab, schlägt ihn und läßt dem Makarius sagen: *οὐκ εἰμί σου χείρων, ἵνα σὺ ἐμοὶ εὐλογίαν πέμψῃς*. Derselbe weigert sich dann außerdem, am Sonntag an der Eucharistie teil zu nehmen mit den Worten: *ἐγὼ κοινωνίας χρείαν οὐκ ἔχω· τὸν γὰρ Χριστὸν ἑώρακα σήμερον*. Der fromme Erzähler der Anekdote freilich sagt, dieser Christus sei der Anti-

christ gewesen und den hochmütigen Asketen traf die verdiente Strafe. Aber uns lehrt die Erzählung mehr: wir sehen, wie der freie Asket die kirchlich gesegnete *εὐλογία* abweist in dem Bewußtsein, als Mönch nicht weniger zu sein wie der Priester, wir sehen, wie der Presbyter die einzelnen Kellien mit *εὐλογίαι* versorgt und wie außerdem eine Mysterienfeier in der Kirche stattfindet. Schließen wir davon aber auf die frühere Entwicklung, so sehen wir, wie die *εὐχαριστία* als der mit der Mahlzeit verbundene Genuß der *πνευματικὴ τροφή*, als tägliche häusliche Feier, im Kreise der Asketen neben dem eigentlichen Sonntagsgottesdienst eine selbständige Existenz hatte.

Das ist aber genau der Stand der Dinge in unsrer Anweisung für die Jungfrauen. Nur in Verbindung der Vorschriften für die Tischgebete in der neunten Stunde treten eucharistische Gebete hervor. Bei dem Verhalten *ἐν ἐκκλησίᾳ* ist zunächst nur von dem Aufpassen auf die Vorlesung, von Singen und Beten die Rede. Indem wir eine genauere Untersuchung dieses Sachverhalts einer besondern Abhandlung vorbehalten, genügt uns an diesem Ort der nachdrückliche Hinweis, wie wir gerade aus den Berichten über das Leben der ägyptischen Asketen den Schlüssel gewinnen für die interessanteste Partie unseres Traktats.

Was die übrigen Gebetsstunden angeht, so ist die Hervorhebung der dritten, sechsten und neunten Stunde schon seit dem Urchristentum allgemein üblich. Das Gebet zur zwölften Stunde entspricht dem ebenfalls frühe bezeugten Gebet beim Lichtanzünden vor dem Schlafengehen, das Gebet um Mitternacht mit den vorgeschriebenen Psalmen und das zum *ὄρθρος* (Zeit des Hahnenschrei) ist ebenfalls früh bezeugt. Die für Mitternacht empfohlenen Psalmen, Gebete und Kniebeugungen entsprechen dem, was z. B. Cassian berichtet, nur daß in unserm Traktat von einer Zwölfzahl der Psalmen noch nichts verlautet.

Die Vorschriften über die Kleidung (cap. XI) dürfen nicht mißverstanden werden. So wie die Tracht der sketischen und nitrischen Mönche nur durch die äußerste Einfachheit und Dürftigkeit in Form und Farbe sich von der sonst landesüblichen unterschied (vgl. Schiewitz a. a. O. p. 216 f), so ist auch die cap. XI empfohlene Jungfrauentracht im Gegensatz zu den modischen jugendlichen Kleidern (*νεωτερικὰ σχήματα*) nur von rohestem Stoff und einfachster Farbe; sonst besteht sie aus den

landesüblichen Bestandteilen, einem dunklen Obergewand (ἐπενδύτης), nicht gefärbt, sondern naturfarben oder gelblichweiß, einem Schleier ohne Troddeln von derselben Farbe, wollenen Ärmeln, die bis zu den Fingern reichen, einer wollenen Kopfbinde um den Kopf — die Haare ringsherum beschnitten, einer Kopfkappe, einem Schultertuch und Sandalen. Nur das Abschneiden der Haare unterscheidet sich von der schon zu Tertullians Zeit üblichen Jungfrauentracht — es wird von Hieronymus als eine Sitte der ägyptischen und syrischen Asketen bezeichnet[1].

So werden wir, wo wir auch nachprüfen, immer von neuem dazu geführt, den Ursprung unsres Traktats in den asketischen Kreisen Ägyptens in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zu suchen.

4. Die literarischen Beziehungen.

Wie die Aussprüche der ägyptischen Asketen in den ἀποφθέγματα, wie die Reden des Antonius und der Syncletice in ihren Viten, so ist auch unsere Schrift reich an biblischen Reminiscenzen. Ja man könnte geradezu von einem biblicistischen Charakter der Sprache reden. Denn nicht nur in zahlreichen Citaten, sondern in der gesamten Diction ist der Einfluß der Bibel bemerkbar. Der Verfasser lebt in der heiligen Schrift und schöpft in freier ungebundener Weise aus seinem Gedächtnisschatz, ohne sich dabei ängstlich an den Wortlaut der citierten Stellen zu binden. Die Art des Schriftgebrauchs ist weder eine dogmatische noch eine exegetisch wissenschaftliche. Es handelt sich nirgends um Belegstellen für aufgestellte Lehren, auch nicht um historische oder allegorische Ausdeutungen einzelner Worte oder Sätze, sondern um rein praktische unmittelbare Zeugnisse im Interesse der Erbauung und zur Bekräftigung der gegebenen Ermahnungen.

Aus dem alten Testament sind die Citate nicht sehr zahlreich, zumal wenn wir die liturgischen Wendungen in den Gebeten cap. XII, XIII und XIV, XX (Ps. 135, 25, Ps. 110, 4,

---

1) Vgl. Hieron. Ep. 147, Migne P. l. XXII col. 1119; näheres bei Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche S. 15 ff.

Dan. 3, 57. 58, Ps. 118, 37. 62, Ps. 50 und Ps. 62, 2) in Abzug bringen, weil sie nicht direct dem A. T., sondern der bestehenden liturgischen Praxis entnommen sind. Ausführlicher ist nur die Bezugnahme auf die Schöpfungsgeschichte in cap. I (35, 11 ff) und auf das Fasten Daniels und seiner Genossen. Die Schöpfung ist in ganz freier Weise nach Gen. 1 wiedererzählt wie in unzähligen patristischen Stellen [1], bei der Schöpfung Adams und Evas unter wesentlich wörtlichem Anschluß an Gen. 1, 26; 2, 7. 8. 21—24 (LXX), doch auch nicht ohne Abweichungen vom kanonischen Wortlaut. Ganz frei dagegen bewegt sich der Verfasser cap. VI in der Wiedererzählung der Fastenanekdote aus Dan. 1. Auch der Einwand des Eunuchen und die Antwort Daniels sind in directer Rede frei formuliert. Sachlich ist kein neuer Zusatz hinzugefügt, der an der biblischen Erzählung keine Stütze hätte — aber in der Form erzählt der Verfasser lebendig und frei das im Gedächtnis Behaltene wieder. Im dritten Capitel (38, 6) wird flüchtig auf das Gericht, das über Dathan und Abiram kam, hingewiesen und ganz naiv der Herr, der den Befehl gab, daß die Erde sie verschlinge, mit Jesus Christus identificiert.

Im vierten Capitel (39, 1 ff) findet sich ein ungenaues Citat aus Jerem. IV, 22 [2] — entweder handelt es sich um ein freies Citat nach dem Gedächtnis oder um ein versehentliches Überspringen vom ersten *εἰσὶ* bis zum zweiten, das entweder in der Überlieferung unseres Traktats oder in der Überlieferung der biblischen Vorlage passiert sein kann. Die Einführung *ἄκουε γὰρ, φησί* scheint übrigens darauf hinzudeuten, daß das Citat schon mit *ἄκουε* beginnt, also nicht direct aus Jerem. 4, 22, sondern aus einer Schrift entnommen ist, welche den Jeremias citiert.

Zwei andere Stellen zeigen uns eine mythologische Verwendung des A. T. Im fünften Capitel (39, 20 f) ist das Wort Jes. 14, 14 in sehr freier Wiedergabe als Wort des hochmütigen Teufels, des Lucifer (*ἑωσφόρος*) aufgefaßt, der sich an Gottes Stelle

1) Sehr ähnlich ist 1 Clem. 33, 2—5.

2) Jerem. IV, 22

	περὶ παρθενίας IV
διότι οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμὲ οὐκ ἤδεισαν· υἱοὶ ἄφρονές εἰσι καὶ οὐ συνετοί, σοφοὶ εἰσι τοῦ κακοποιῆσαι· τὸ δὲ καλῶς ποιῆσαι οὐκ ἐπέγνωσαν.	*ἄκουε γὰρ, φησί, τί αὐτὸς ὁ θεὸς διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου εἴρηκεν· ὁ λαὸς οὗτος υἱοὶ ἄφρονές εἰσι (εἰσι > PCD) τοῦ κακοποιῆσαι· τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαι οὐκ ἐπέγνωσαν.*

setzen will und dafür vom Himmel gestürzt wird. Es ist beachtenswert, daß die Vita S. Syncleticae c. 49 das Citat in Abweichung von der LXX gerade wie unser Traktat anführt: *ἀναβήσομαι καὶ θήσομαι τὸν θρόνον μου* (LXX: *εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου*). Die Ausdeutung der Stelle auf die Überhebung und den Sturz des Satans finden wir schon bei Tert. adv. Marc. V. 11 und 17 — das Citat ist dort aber genauer. Dasselbe Mythologumenon ist vielleicht schon Luk. 10, 18, Joh. 12, 31, Apok. Joh. 12, 9 vorausgesetzt.[1]

Die andere Stelle ist eine Beziehung auf Ps. 106 (107) LXX V. 16 in der Rede des Hades an den in die Unterwelt eindringenden Jesus (51, 15 f). Hier ist keinesfalls das A. T. die directe Quelle. Über den Ursprung dieser Stelle handeln wir später.

So bleiben nur noch die kurzen Sprüche:

Eccl. 13, 1 *ὁ ἁπτόμενος πίσσης μολυνθήσεται καὶ ὁ κοινωνῶν ὑπερηφάνῳ ὁμοιωθήσεται αὐτῷ* (eingeführt mit *λέγει γὰρ ἡ θεία γραφή* in Cap. XIII, 48, 8 f).

Sirach 15, 16 *παρέθηκέ σοι* (Ath. *ἰδοὺ*) *πῦρ καὶ ὕδωρ· οὗ ἐὰν θέλῃς ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου* (Ath. *ὅπου ἂν θέλῃς ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου*, Cap. XVIII, 53, 16 f).

Prov. 12, 7 *ὅπου ἐὰν στραφῇ ὁ ἀσεβὴς ἀφανίζεται* (eingeführt mit *διὰ τοῦτο εἴρηκεν ἡ θεία γραφή* in Cap. XVIII, 54, 8 f).

Zu der Wendung *ἀπότομος στρατιώτης* (cap. XIX, 55, 1) vgl. Sap. Salom. 18, 15 *ἀπότομος πολεμιστής* und zur Fortsetzung *ὅστις οὐ θαυμάζει πρόσωπα οὐ δ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρα*, wörtlich Deut. 10, 17 — eine Stelle, die auch durch Vermittlung einer apokalyptischen Schrift benützt sein kann.

Auch ist das Gebot aus dem Dekalog zu erwähnen: *οὐ μὴ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ* (Cap. XV, 50, 24 f, vgl. Ex. 20, 7), das mit einem Herrenwort zusammen genannt wird, und das Doppelgebot der Liebe Gottes und des Nächsten, das aber jedenfalls aus Mth. 22, 37, also aus der kirchlichen Praxis herübergenommen ist (56, 5 ff). Im letzten Capitel (XXV, 60, 2) stammt der Satz: *μὴ ἐκκλίνῃς οὖν ἀπὸ τῶν λεγομένων τούτων δεξιὰ ἢ ἀριστερά* aus Prov. 4, 27.

---

1) Bousset, Der Antichrist p. 97, erinnert auch an den Sturz des Simon Magus, vgl. Apost. Const. VI, 9.

Soweit man aus einem so geringen Material Schlüsse ziehen darf, können wir die in andern Quellen gemachten Beobachtungen durch unsern Traktat bestätigt finden, daß sich gerade die Spruchweisheit des A.T. besonderer Beliebtheit erfreute und daß daneben die Erzählungen apokrypher Natur, von Daniel, von Dathan und Abiram, vom Sturz des Satans, von Ereignissen in der Unterwelt und dergleichen auf die Phantasiewelt des Volkes besondern Eindruck machten und deshalb besonders gern Verwendung fanden. Unsere Schrift bietet selbst Beispiele dafür, wie sowohl die spruchartige Redeweise in kurzen Sentenzen als auch die mythologisierende Gestaltung biblischer Erinnerungen in Ägypten nicht nur fleißige Benutzung, sondern auch Fortsetzung gefunden hat.

Wichtiger aber ist noch, was wir nun bei Verwendung des N. T. beobachten können. Die Benutzung von Herrenworten und einzelnen Erzählungen der evangelischen Geschichte ist eine verhältnismäßig große. Dabei machen sich weder dogmatische Interessen noch allegorisch-exegetische Tendenzen geltend. Der geschichtliche Gehalt der Worte und Erzählungen wird in der einfachsten schlichtesten Weise zur ethischen Paränese verwandt, unbekümmert um den genauen Wortlaut des kanonischen Textes. Alle vier Evangelien sind benutzt, aber nicht selten sind zwei unter ihnen gleichzeitig von Einfluß auf die offenbar nur freie gedächtnismäßige Reproduction. Als Citationsformeln dienen Wendungen wie: *λέγει γὰρ ὁ σωτὴρ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις* (cap. IV), *αὐτὸς γὰρ ὁ κύριος λέγει* (cap. V, IX, X, XXI, XXII), *ἔχεις μαρτυρίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις παρὰ τοῦ σωτῆρος εἰρημένην* (cap. VII), *αὐτὸς γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἐμαρτύρησε λέγων* (cap. XV), *μαρτυρεῖ δέ μοι τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον·* (cap. XVII) — in andern Fällen fehlt die Citationsformel. Wir haben den Eindruck, daß nicht nur der Verfasser selbst, sondern auch seine Leser die Evangelien genau kennen[1] und besondern Wert auf die Worte des Herrn selbst legen, die nicht als Gotteswort eines heiligen Buchs sondern als lebendiges Zeugnis (*μαρτυρία*) des Herrn der Gemeinde gedeutet sind. So unbesorgt der Verfasser um correcte Wiedergabe des biblischen Wortlauts ist, umsomehr liegt ihm daran, das per-

1) Das Auswendiglernen von Worten der heiligen Schrift sollte nach der vita Antonii zu den täglichen Pflichten der Asketen gehören.

sönliche Wort des Meisters selbst in die Wagschale zu werfen. Es verlohnt sich wohl, einen Augenblick bei dem Detail dieser Schriftbenutzung zu verweilen. Es finden sich nach der Reihe der Capitel folgende Evangeliencitate:

Cap. III (38, 1ff). Zur Bekräftigung der Mahnung zur Sanftmut und Demut wird auf das Verhalten des Herrn hingewiesen, wie er sich von den Juden mißhandeln, schlagen und quälen ließ, ohne die Sanftmut zu verlieren und wie er von Knechten (*δοῦλοι*) des Hohenpriesters geschlagen: *οὐδὲν ἐποίησε ἀλλὰ μόνον εἶπε· εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ, εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις;* (wörtlich = Joh. 18, 23). Wie hätte der Herr, der einst der Erde Befehl gab, Dathan und Abiram zu verschlingen, doch auch hier den strafen können, der seine Hand wider seinen Schöpfer (*δημιουργόν*!) erhob! Er tat es nicht, um uns ein Beispiel zu geben. Also gilt es: *μίμησαι τὸν δεσπότην σου.* Wenn er als Gott sich von einem sündigen Menschen schlagen läßt, wieviel mehr hätten wir Anlaß zur Sanftmut, wenn uns von einem gleichstehenden Mitmenschen Unrecht widerfährt. Statt dessen wirst du unwillig und suchest dich zu rächen! Was für ein Widersinn, welch große Unbesonnenheit! So zünden wir uns selbst das Feuer an — so stellen wir, die vernünftigen Wesen, uns unvernünftigen Tieren gleich! — Dazu steht noch einmal zum Schluß im höchsten Contrast die Gestalt des Heilands, der, obwohl er reich war, um unsertwillen arm wurde, damit wir durch seine Armut reich würden! — Welch wirksame Verwendung der Leidensgeschichte! — Auszugehen von der biblischen Erzählung, das natürliche menschliche Verhalten im Gegensatz dazu zu stellen, um mit dem Gesamteindruck des Armwerdens und Menschwerdens des Gottessohnes zu schließen — eine noch heute homiletisch beachtenswerte Behandlung dieser biblischen Geschichte.

Cap. IV (39, 12) findet sich das in der patristischen Literatur sehr häufig wiederholte Herrenwort: Mth. 10, 16 *γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί* (vgl. z. B. Ign. ad Polyc. 2, auch Vita S. Syncleticae c. 9).

Cap. V (39, 25) wird als Wort des Herrn citiert: *ὁ θέλων ἐν ὑμῖν εἶναι μέγας, ἔστω πάντων δοῦλος.* Es scheint das ein gedächtnismäßiges Mischcitat zu sein nach Mth. 20, 26 f: *ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔσται ὑμῶν διάκονος*

καὶ ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν δοῦλος und Mark. 10, 43 *ἀλλ. ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ὑμῶν γενέσθαι πρῶτος, ἔστω πάντων δοῦλος.* Auffallend ist die kurze Sentenz, die sich dem Spruch in unserm Traktat anschließt: *ὁ γὰρ θεὸς τῶν ταπεινῶν ἐστι* (vgl. Jak. 4, 6; 1 Petr. 5, 5; Judith 9, 11). Es scheint fast, als ob auch dieser Schluß mit dem Herrenwort zusammen überliefert sei (vgl. dagegen cap. XIII, 48, 14 eine ähnliche Wendung, die dem Verfasser des Traktats angehört).

Cap. VII (41, 3 ff) beweist den hohen Wert des Fastens durch den Hinweis auf das Herrenwort: *Τοῦτο τὸ γένος οὐκ ἐκβάλλεται εἰ μὴ ἐν νηστείαις καὶ προσευχαῖς.* Dies Wort, das sich in den ältesten Handschriften ℵ und B Mth. 17, 21 nicht findet[1], lautet bei Marcus 9, 29 *τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.* Die in *περὶ παρθ.* überlieferte Form *ἐκβάλλεται* stimmt mit einem Corrector des Sinaiticus ℵ^{b}, die Reihenfolge *ἐν νηστείαις καὶ προσευχαῖς* findet sich nach Tischendorf in einigen orientalischen z. B. der äthiopischen Übersetzung. Wichtiger aber als diese Einzelvarianten ist es, daß das Wort des Herrn hier eingeleitet erscheint durch eine in directer Form gegebene Frage der Jünger. Denn nach der Einleitungsformel (*ἔχεις μαρτυρίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις παρὰ τοῦ σωτῆρος εἰρημένην*) folgt der Satz: *ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· κύριε, δεῖξον ἡμῖν, ποίῳ τρόπῳ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα φυγαδεύονται· εἶπεν δὲ ὁ κύριος· τοῦτο κ. τ. λ.* Von dieser Jüngerfrage findet sich nichts im kanonischen Text und es sieht so aus, als ob der Verfasser hier einer uns unbekannten Quelle folgte. Da wir aber sonst keine Stütze für diese immerhin mögliche Annahme haben und die Frage der Jünger so ganz der Phantasiewelt der ägyptischen Asketen homogen ist, so werden wir doch vorziehen, eine freie Wiedererzählung anzunehmen, welche den Gesichtspunkt, auf den es dem Verfasser ankommt, durch diese dramatische Gestaltung in den Vordergrund zu stellen weiß.

Cap. IX (43, 6 ff) enthält in dem Satz *εἴ τι ποιεῖς, ἐν κρυπτῷ ποίει καὶ ὁ πατήρ σου ὁ οὐράνιος ὁ βλέπων ἐν*

1) Es ist dagegen für Matthäus bezeugt von ℵ^{b}CDEFGH u. a., auch von Origenes, Chrys., Ambr., Augustin.

τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι eine Beziehung auf die fast gleichlautenden Wendungen Mth. 6, 4. 6. 18 (ἐν τῷ φανερῷ ist erst späterer Zusatz der Handschriften MGT). Als Herrenwort ausdrücklich citiert ist in demselben Capitel (43, 15f) das Wort: Μὴ δῶτε τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων (Mth. 7, 6). Auch dies ist ein schon in der Didache und später oft citiertes Wort. Der Text stimmt hier mit dem bei Matthäus, jedoch wird eine Erklärung hinzugefügt, die Perlen seien die Worte Gottes, die nur den Würdigen (τοῖς ἀξίοις) gegeben seien, die Schweine seien οἱ ἐν ἀτίμῳ βίῳ διάγοντες. Darnach soll die Jungfrau bestimmen, wem sie die Geheimnisse ihres Lebens mit dem Herrn anvertrauen darf und wem nicht. Die Neigung war jedenfalls vorhanden, unter den ἄξιοι nur die zu verstehen, die sich zu einem asketischen Leben entschlossen.

Cap. X (44, 3f) findet sich das ungemein häufig citierte Wort Mth. 18, 20 Ὅπου δύο ἢ τρεῖς εἰσι συνηγμένοι ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν. ὅπου st. οὗ ist bei ℵ^{b}, Origenes, Euseb und Basilius bezeugt (vgl. Tischendorf ed. VIII 3. z. d. St.). Da das Wort in diesem Zusammenhang nahe mit dem vorhergehenden zusammengehört und der ganze Context seine Parallelen in kirchenrechtlichen Quellen findet, haben wir darauf zurückzukommen.

Cap. XII ist die Begründung der Gebetsstunden mit einzelnen Momenten der Leidensgeschichte bemerkenswert.

Cap. XIV (48, 25f) erinnert das Gleichnis vom γεωργός, ἄμπελος und dem Beschneiden der Reben an Joh. 15 (das εὐθέτῳ καιρῷ an Hebr. 6, 7, τίμιος καρπός an Jak. 5, 7).

Cap. XV (50, 20ff) wird Mth. 7, 21 Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν als Wort des Herrn aufgeführt. Der Text stimmt mit dem kanonischen. Die zweite Hälfte des Spruchs ἀλλ' ὁ ποιῶν κ.τ.λ. ist erst von MG unserm Texte beigefügt.

Cap. XVII (51, 25ff) nimmt wieder, wie Cap. III, ausführlicher auf eine evangelische Erzählung Bezug: auf die Verleugnung des Petrus. Um den hohen Wert der Bußträne zu beweisen und zu zeigen, daß μεγάλαι ἁμαρτίαι καὶ ἀνομίαι διὰ δακρύων ἀπαλείφονται, erzählt der Verfasser die Verleugnungsgeschichte nach Luk. 22, 61, nimmt aber das μεθ' ὅρκον τρίτον αὐτὸν

ἠρνήσατο aus Mth. 26, 72 — jedenfalls eine unwillkürliche Combination frei nach dem Gedächtnis. Wie das Beispiel aus Daniel, am Anfang von cap. VII abgeschlossen wird mit einem *ὁρᾶς τί ποιεῖ ἡ νηστεία* — so heißt es hier: *ὁρᾶς τὸ φάρμακον τῶν δακρύων, ἐθεάσω οἵαν ἀνομίαν ἐξήλειψε!* — denn eine größere Sünde als die Verleugnung des Petrus gäbe es nicht. *Ὁρᾶς ἡλίκην δύναμιν ἔχουσι τὰ δάκρυα!* Und wie es in der Erzählung cap. III (38, 8 f) hieß: *ἡμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵν' ἡμεῖς τοῖς ἐκείνου ἴχνεσι ἐπακολουθήσωμεν*, so schließt diese Paränese mit dem Satz: *ἐκεῖνα γὰρ ἐγράφη εἰς τὴν ἡμετέραν νουθεσίαν, ἵνα ἡμεῖς ἐκείνοις ἐπακολουθήσαντες ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσωμεν* — zwei treffliche Beispiele praktischer Anwendung evangelischer Erzählungen auf das Leben von einer das Gewissen anfassenden Kraft, wie sie Athanasius vom *παράγγελμα* des Antonius rühmt: *μνημονεύειν τῶν πράξεων τῶν ἁγίων πρὸς τὸ τῷ ζήλῳ τούτων ῥυθμίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὑπομιμνησκομένην ἐκ τῶν ἐντολῶν* (vita Ant. cap. 55).

Cap. XX (56, 3) findet sich die Doxologie Luk. 2, 14, ist aber hier natürlich liturgischen Ursprungs.

Cap. XXI (56, 6 f) steht das Doppelgebot der Liebe wie Mth. 22, 37, kann aber auch nicht direct als evangelisches Citat gerechnet werden. Der hier gebotene Wortlaut: *ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν· ἐν ταύταις ταῖς δυσὶ ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται* erscheint als ein Mischtext aus Mark. 12, 30 und Mth. 22, 37. 40. Doch könnte diese Textfrage nur durch Untersuchung aller übrigen patristischen Bezeugungen erledigt werden. Das Wort *ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες, ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους* (56, 15 f) ist aus Joh. 13, 35. Die Lesart der älteren Zeugen *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους* stimmt mit 69. 124 (Origenes?), Didymus, Chrysostomus, Cyrill; die andre in den biblischen Handschriften besser bezeugte ist in unserm Text erst von LMG eingesetzt. Am Schluß des Capitels (56, 23 ff) ist das Wort: *ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* nach Mth. 18, 3 genau wiedergegeben.

Cap. XXII (57, 14) Mth. 10, 40 *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται* wörtlich.

Cap. XXIII (58, 21f) gehört die Anspielung auf das Kommen des Bräutigams und das Bereithalten der Lampen, Mth. 25, zu den beliebtesten Mahnungen der asketischen Literatur.

Kürzer können wir uns über die Verwendung von Epistelcitaten orientieren. Nirgends haben sie dogmatischen oder exegetischen Charakter. Das praktische religiös-sittliche Interesse behält auch hier ganz die Oberhand. Die Citationsformeln sind *καθὼς εἶπεν ὁ μακάριος Παῦλος* (cap. II), *μαρτυρεῖ δέ μοι καὶ αὐτὸς ὁ ἀπόστολος λέγων* (cap. II), *λέγει γὰρ ὁ ἅγιος Παῦλος* (cap. X), *εἶπεν ὁ θεσπέσιος Παῦλος* (cap. XV), oder es ist gar keine Einführungsformel gegeben. Wörtlich citiert sind als Zeugnisse des Apostels für die Wahrheit der den Lesern an das Herz gelegten Gedanken: cap. II: Eph. 5, 32; 1. Cor. 7, 34 u. 7, 4 (sehr häufig in der asketischen Literatur); Eph. 5, 24; cap. IV: 1 Cor. 3, 19. 18 (∾ sic!); 1 Cor. 14, 20; cap. X: I Tim. 5, 3. 5. 6. 9. 10. 11. 12[1]; cap. XV: Phil 3. 18—20; cap. XXIV: Rom. 8, 18; dazu kommen noch ohne Citationsformel:

1 Petr. 2, 21 (cap. III, 38, 8f: *ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵν' ἡμεῖς τοῖς ἐκείνου ἴχνεσιν ἐπακολουθήσωμεν*); 2 Cor. 8, 9 (cap. III, 38, 18f: *πλούσιος ὢν ἐπτώχευσε δι' ἡμᾶς ἵνα ἡμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσωμεν*); Gal. 3, 28 (cap. X, 44, 5f: *ἐν γὰρ τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν οὐκ ἔστιν ἄρρεν καὶ θῆλυ*); Jak. 2, 19. 20 (cap. XV, 50, 11f: *σὺ πιστεύεις ὅτι ἔστι θεός* [om. εἷς!]· *καλῶς ποιεῖς, καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίττουσι, ἀλλὰ ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστι*; 1 Joh. 3, 16 (cap. XXI, 56, 13f: *εἰ οὖν αὐτὸς ὁ κύριος ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ ἀλλήλων τὰς ψυχὰς ἡμῶν θεῖναι* und den ganzen Context, vgl. auch 56, 9: 1 Joh. 4, 8. 10); 2 Cor. 7, 10 (cap. XXII, 57, 2f: *ἡ λύπη γὰρ τοῦ κόσμου τούτου θάνατον κατεργάζεται.*) Ganz allgemeine Sentenzen, die in die religiöse Volkssprache übergegangen waren, sind: *ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστι ἡ φιλαργυρία* (cap. VII, 24, 4f, vgl. 1 Tim. 6, 10; Polyc. ad Phil. 2, 2. 4, 1; 2 Clem. 6, 4), *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* (cap. XV, 50, 24f, vgl.

1) Es ist auffallend, daß in diesem ausführlichsten Citat die Verse 4. 7. 8 ausgelassen sind; es sind das gerade die, welche auf die Familienpflichten Bezug nehmen; sie waren für den Verfasser wertlos, da er die Ehrenstellung der asketischen, von allen Sorgen der Welt befreiten Witwen hervorheben wollte.

2 Tim. 2, 19), *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε κ. τ. λ.* (cap. XVIII, 54, 2 f, vgl. 1 Cor. 2, 9; 1 Clem. 34, 8; Apost. Const. VII, 32 u. a.); *οὐκ ἐπιδύσεται* (statt *μὴ ἐπιδυέτω*) *γὰρ ὁ ἥλιος ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν* (cap. XXI, 56, 21 f, vgl. Eph. 4, 26; Polyc. ad Phil. 1, 2; Clem. Alex. Strom. V, 5; Apost. Const. V, 53; Vita S. Syncl. 63).

Man wird im Verhältnis zum Umfang unserer Schrift diese Citate aus den neutestamentlichen Briefen nicht besonders zahlreich finden können. Aber etwas über den Umfang des Kanons des Verfassers zu ermitteln, dafür ist natürlich die Unterlage viel zu schmal. Daß Citate aus dem II. Petrusbrief, aus den kleineren Johannesbriefen und dem Judasbrief fehlen, mag immerhin constatiert werden. Eine Stelle führt uns vielleicht auch über den heutigen biblischen Kanon hinaus. In cap. XVIII (53, 21) heißt es nämlich in dem Zusammenhang, wo von den beiden Wegen, des Lebens und des Todes, die Rede ist: *ἐὰν οὖν πορεύῃ ἐν τῷ κόσμῳ, ἐν τῷ θανάτῳ πορεύῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ θεοῦ γίνῃ κατὰ τὴν θείαν γραφήν.* Da es eine biblische Belegstelle m. W. für dieses *ἐκτὸς τοῦ θεοῦ* nicht gibt, so liegt es nahe, hier an die Didache zu denken, in der es am Schluß der Beschreibung der beiden Wege heißt: *Ὅρα μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει.* Zumal sich dieser Spruch auch in dem mit unserm Traktat etwa gleichzeitigen *σύνταγμα διδασκαλίας* findet, so muß die Beziehung der Worte *θεία γραφή* auf die Lehre der 12 Apostel als nicht unwahrscheinlich gelten[1]. Damit kommen wir auf die interessante Frage, welche andere literarischen Beziehungen sich in *περὶ παρθ.* neben den biblischen überhaupt nachweisen lassen.

Bleiben wir zunächst bei der Didache stehen, so ist neben der Erwähnung des Doppelgebots der Liebe cap. XX und der beiden Wege cap. XVIII, das Tischgebet in cap. XIII = Did. 9, 3—4 bei weitem die wichtigste literarische Berührung. Es kann aber auch aus ihr die literarische Benutzung der Didache selbst nicht streng bewiesen werden, da die liturgische Praxis die Vermittlerin gewesen sein kann, der beide, wenn auch in

1) Der Ausdruck *θεία γραφή* ist vom Verf. sonst auf Eccl. 13, 1 und Prov. 12, 7 angewendet, also auf die Weisheitsliteratur, die im 38. Festbrief des Athanasius mit der Didache zusammen genannt wird.

verschiedenen Zeitperioden, dies Gebet entnommen haben. Es kommt freilich dazu, daß auch die Warnung Did. 9, 5 in cap. XIII (47, 12, Ausschluß der Katechumenen von der Tischgemeinschaft) und das Citat von Mtth. 7, 6 in cap. IX (43, 15 f) eine Parallele findet. Außerdem klingen die Mahnungen zur Barmherzigkeit, Sanftmut und Demut (cap. III, 37, 29 ff) wie die Warnung vor *κενοδοξία, ἀλαζονεία, φιλαργυρία* (cap. VII Schluß und VIII) an Did. III, 5. 7. 8 an. Auffallend ist auch der Satz cap. XXV (60, 2): *μὴ ἐκκλίνῃς οὖν ἀπὸ τῶν λεγομένων τούτων δεξιὰ ἢ ἀριστερά* im Vergleich mit Did. XII, 1 *σύνεσιν γὰρ ἕξετε δεξιὰν καὶ ἀριστερὰν* (vgl. Prov. 4, 27 und Apost. Const. VII, 28). Um diese Berührungen richtig zu beurteilen, wird man sich aber zu erinnern haben, daß die genannten Sittensprüche Gemeingut in den asketischen Schriften jener Zeit gewesen zu sein scheinen. Ohne jenen Hinweis auf eine *θεία γραφή* in cap. XVIII würde eine literarische Bekanntschaft mit der Didache selbst nicht notwendig erscheinen, um die genannten Parallelen zu erklären. Es steht aber auch nichts im Wege, eine solche anzunehmen.

Ähnlich steht es mit einigen Gedankenanklängen an den Hirten des Hermas. Gleich der Anfang unserer Schrift erinnert an Herm. Mand. I, 1 trotz der Verschiedenheiten der Formulierung. Die Ausführungen über die sittlichen Voraussetzungen des rechten nutzbringenden Fastens (cap. VII, 41, 23 ff) erinnern an ähnliche Gedanken in Herm. Sim. V, 1, 2—5, 3, 5—7[1], die über die Frage, ob der Mensch die Gebote Gottes halten könne (cap. XXIII, 58, 18 ff) an Herm. Mand. XII, 4, die Ermahnung über die *λύπη* an Mand. X. Aber mehr wie Gedankenparallelen sind es auch nicht; sie können sehr wohl der Lectüre des Hirtenbuchs zu verdanken sein — sind aber auch ohne solche Annahme begreiflich.

Noch schwächer sind die Vergleichspunkte in *περὶ παρθ.* I (35, 11 ff) und 1 Clem. 33, 2—5. 20, 9, XVIII (54, 2 f) Citat von 1 Cor. 2, 9 und 1 Clem. 34, 8, III (37, 30 f) *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόναι* nach dem Beispiele des Herrn mit Polyc. ad Phil. 2, 2. 8, 2 (vgl. auch 1 Petr. 3, 9), das Citat von 1 Tim. 6, 10 (cap. VII, 42, 4 f und Polyc. ad Phil. 4, 1) und von Eph. 4, 26 (cap. XXI, 56, 20 f und Polyc. ad Phil. 12, 1). Über literarische

1) Vgl. bes. Sim. V, 3, 6 *πρῶτον πάντων φύλαξαι ἀπὸ παντὸς ῥήματος πονηροῦ καὶ πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς.*

Beziehungen läßt sich daraus nichts entnehmen. Die Verwandtschaft der Gedanken und die Ähnlichkeit des Stils sind aber offenkundig.

Von andern Schriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts, an deren Werke sich Anklänge finden, wären noch Cyprian, Tertullian und Irenaeus zu nennen. Die beiden ersten haben in ihren Traktaten über das Gebet ähnliche Begründungen der Gebetsstunden aus den Leidensstunden des Herrn (*περὶ παρθ.* XII ff. vgl. Tert. de ieiunio 10, de oratione 25, Cyprian de oratione 35. 36.): hier handelt es sich also um ältere gemeinchristliche Traditionen, für die wir noch nähere Parallelen finden werden. An Irenaeus[1] erinnert einer der wenigen dogmatisierenden Sätze unseres Traktats am Anfang von cap. VI (40, 2 ff): *ὥσπερ γὰρ διὰ βρώματος καὶ παρακοῆς ἐξεβλήθη ὁ Ἀδὰμ ἐκ τοῦ παραδείσου. οὕτω πάλιν διὰ νηστείας καὶ ὑπακοῆς ὁ θέλων εἰσέρχεται εἰς τὸν παράδεισον.* Die Gedankenparallele ist aber nicht schlagend genug, um etwas zu beweisen.

So sehen wir uns denn für die ersten drei Jahrhunderte außer dem Neuen Testamente ziemlich im Stich gelassen, wenn wir nach deutlichen Beziehungen suchen. So sehr die Sprache unsres Traktats in ihrer schlichten Einfachheit an die ältere christliche Literatur erinnert, ja man kann sagen, wie sehr sie geistig fast in jene ältere Zeiten hinaufzuweisen scheint, so wenig ist dem Verfasser daran gelegen, auf andere Bücher Bezug zu nehmen als auf die Heilige Schrift allein[2]. Das wird nun anders, wenn wir uns nach Berührungen mit Schriften des vierten Jahrhunderts umsehen.

Schon Riedel[3] hat auf Beziehungen unserer Schrift zu den Canones Hippolyti aufmerksam gemacht und die Parallelstellen

---

1) adv. haer. V, 21, 2 (ed. Harvey. II p. 382): quoniam in principio per escam non esurientem hominem seduxit transgredi praeceptum Dei, in fine esurientem non potuit dissuadere eam, quae a Deo esset sustinere escam ... quae ergo fuit in paradiso repletio hominis per duplicem gustationem dissoluta est, per eam quae fuit in hoc mundo indigentiam. Ille autem legaliter explosus tentabat et ipse per mandatum rursus legitime facere congressionem.

2) Vgl. das beachtenswerte Wort in der Vita S. Syncleticae cap. XXI (Migne P. g. XXVIII. p. 1500) *Οἴδαμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι μία ἐστὶν ἡμῶν παιδαγωγὸς ἡ γραφὴ καὶ διδάσκαλος.*

3) Theol. Studien und Kritiken 1903 S. 338 ff.

verzeichnet, ohne jedoch Schlüsse aus diesem Tatbestand zu ziehen. Harnack[1] begnügte sich, auf diesen Tatbestand kurz hinzuweisen.

Eine nähere Untersuchung ergibt aber, daß wir uns mit dieser Heranziehung nicht begnügen dürfen, daß vielmehr auch das vom Erzbischof Rahmani herausgegebene Testamentum D. N. I. Chr., die ägyptische K. O. und die apostolischen Constitutionen und das *σύνταγμα διδασκαλίας* zum Vergleich heranzuziehen sind. Außer den apostolischen Constitutionen sind alle diese Quellen wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs. Die Parallelen beziehen sich alle auf Regeln des häuslichen asketischen Fasten- und Gebetslebens, die teils dem Gedanken nach, teils auch wörtlich in zwei oder mehreren der genannten Quellen wiederkehren.

Gleich der Eingang unseres Traktats: *πρῶτον πάντων πίστευσον* ... entspricht einer gemeinsamen Stiltradition, an die Spitze christlicher Lebensregeln eine kurze Formulierung des Glaubens zu stellen. So finden wir es in den Mandaten des Hermas (I, 1), in den Canones Hippolyti (I, 1), in den Canones des Basilius und in der spätern Recension des *σύνταγμα διδασκαλίας*. Auch bei Origenes, *περὶ ἀρχῶν* I, 3, 3 und Comm. in Ev. Joh. XXXII, 16. 19; in Jerem. IV, 20, 2 finden sich ähnliche Formulierungen. Athanasius selbst citiert mehrfach den Anfang der Mandate des Hermas in seinen Schriften [vgl. de incarn. verbi I, 3, epistula ad Afros episc. V (Migne P. g. XXVI col. 1037) und epistula festalis XI, 4 (Migne P. g. XXVI col. 1406)]. Die Formulierung des Glaubensinhalts weicht aber in unserm Traktat von der oft gebrauchten Hermasstelle wesentlich ab. Mit der Formel der Canones Hippolyti stimmt unser Traktat insoweit überein, daß auch dort Gott als Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge bezeichnet ist.

Die weitere Explication der Schöpfungserzählung bis zur Erschaffung des Menschen hat ihr Prototyp in einer Stelle wie 1 Clem. 33, 2—5.

Wichtiger als diese immerhin nur formale Ähnlichkeit in der Voranstellung einer Glaubensformel sind einige Stellen, die

1) Ad. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litteratur II, S. 514 Anm.

sich auf die Wertschätzung des asketischen Lebensideals beziehen. *περὶ παρθ.* VII (41, 22) wird die *νηστεία* als *ἀγγέλων βίος* bezeichnet, mit dem Zusatz: *καὶ ὁ χρώμενος αὐτῇ ἀγγελικὴν τάξιν ἔχει.* Cap. X (43, 23) wird feierlich jedem, der sich nach den Worten dieses Traktats richtet, versprochen, daß sein Name im Buch des Lebens stehen soll: *καὶ ἐν τῷ τρίτῳ τάγματι τῶν ἀγγέλων εὑρεθήσεται.* Cap. XXIV (59, 19) wird die *ἐγκράτεια* als *ἀγγέλων βίος* gepriesen und dem Asketen versprochen: *ἐν τῇ ἄνω Ἱερουσαλὴμ κατοικήσας μετὰ ἀγγέλων χορεύσει καὶ μετὰ ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων ἀναπαύσεται.* Diesen Verheißungen unserer Schrift entsprechen nun folgende Stellen:

Can. Hippolyti 38 (Riedel, p. 226—227): Wenn ein Christ zu der Menge der Engel gehören will, halte er sich allemal von den Frauen fern, nicht mit ihnen zu essen. Wenn ein Christ in alledem feststeht, so wird er Christo ähnlich geworden sein und mit den Engeln singend zu seiner Rechten sein und von ihm Ehre ernten.

Testamentum D. N. J. Chr. I, 18 (ed. Rahmani p. 23): qui eiusmodi sunt habitabunt in ordine tertio post mansionem patris mei qui misit me.

Syntagma did. VIII, 10: *ἐὰν ταῦτα φυλάξῃς ὁ ἱερεὺς βαθμὸν ἀγαθὸν ἑαυτῷ περιποιῇ καὶ πολλὴν παρρησίαν τὴν ἐν Χῷ Ἰῦ.*

Obwohl sich die Idee, daß die Asketen ein engelgleiches Leben führen, auch sonst häufig findet, so dürfte die Vorstellung von dem dritten *τάγμα* der Engel doch auf eine nähere Beziehung dieser Schriften zueinander deuten. Der Ursprung der Idee wird in dem vulgären „Gnosticismus" zu suchen sein, wie er auch innerhalb der Kirche in Ägypten herrschend gewesen war; jedenfalls war dort die Idee der verschiedenen *τάγματα* der Engel besonders ausgebildet. Noch eine andere Analogie ist aber an den gleichen Stellen (*περὶ παρθ.* VII, 42, 3f) von Interesse. Ebenda, wo das Fasten als die Lebensweise der Engel bezeichnet wird, ist auch von der *φιλαργυρία* die Rede. Die Mahnung zum Fasten und die Warnung vor *φιλαργυρία* hängen eng zusammen. Das kann nur so zu verstehen sein, daß das Fasten nie der Ausdruck eines knauserigen Spartriebs sein soll, sondern daß das durch Fasten Ersparte den Armen zu Gute kommen soll. In diesem Sinn ist der Gedanke schon bei Hermas V, 3, 7 verwertet und

sowohl in den Canones Hipp. (Riedel p. 227) als in den Canones Basilii 30 steht die Warnung vor der *φιλαργυρία* unmittelbar neben der Fastenregel.

Eine andere allgemeine Warnung, welche die Fastenregel zu begleiten pflegt, ist die vor *κενοδοξία* und *ὑπερηφανία* und vor einer lieblosen Beurteilung derer, die nicht dieselbe Askese treiben. Hierfür sind die Ausführungen in *περὶ παρθ.* VIII und IX mit den Canones Hipp. 38 (ed. Riedel p. 228), dem Synt. did. II, 16 und V, 1 und vor allem auch mit der vita Antonii cap. XXXV [1] zu vergleichen. Die Versuchungen zur hochmütigen Überhebung sind immer Eingebungen des Teufels, vor denen der Asket sich besonders zu hüten hat, und der Sturz des Satans ist ein warnendes Beispiel für die Folgen solchen Hochmuts (vgl. vita Syncleticae cap. 49). Es ist deshalb geraten, mit Ungläubigen und Weltmenschen auch nicht von den eigenen asketischen Lebensgrundsätzen zu sprechen; diese Maßregeln der Klugheit empfehlen *περὶ παρθ.* IX (43, 10ff) und Testam. D. N. J. Chr. I, 18 (Rahmani p. 21); I, 31 (Rahmani p. 73) mit dem Hinweis auf das Wort des Herrn Mth. 7, 6 «Gebet das Heilige nicht den Hunden und werft die Perlen nicht vor die Säue».

Mit solcher Empfehlung der Stille und Bescheidenheit, die jeder Ruhmsucht aus dem Wege geht, hängt es dann auch zusammen, wenn in unsrer Schrift die Einsamkeit für das Gebet und alle Andachtsstunden empfohlen wird, jedoch mit dem Zusatz, daß da, wo man zwei oder drei gleichgesinnte Seelen finde, es wohl angebracht sei, in solch kleiner Gemeinschaft die Andacht zu verrichten. Die Formulierung dieses Ratschlags in cap. X [2] berührt sich sehr nahe mit einer ähnlichen Vorschrift

---

1) Can. Hipp. 38 (p. 228) ... er weiß nur, daß er auserwählt ist vor allen Menschen. Das ist der Hochmut, der vor Gott schmutzig ist, wenn der Teufel einem einbildet, daß er besser ist als alle Menschen.

Vita Antonii cap. XXXV (Migne P. g. XXVI. col. 893) *ἂν δὲ καὶ ἐπαινῶσι ἄσκησιν ὑμῶν καὶ μακαρίζωσιν ὑμᾶς, μήτε ὑπακούετε μήθ' ὅλως προσποιεῖσθε τούτους.*

2) cap. X (43, 24; 44, 1ff) *ἐὰν οὖν προσεύχῃ ἢ ψάλλῃς ἢ ἀναγιγνώσκῃς, κατ' ἰδίαν κάθου, μηδεὶς ἀκουέτω εἰ μὴ σὺ μόνος καὶ ἐὰν ἔχῃς ὁμοψύχους μίαν ἢ δύο παρθένους* (hier vielleicht zu ergänzen: *καλὸν συνεῖναι αὐταῖς*, vgl. Test. I, 22 bonum est si cum ipsis sit) *λέγει γὰρ ὁ κύριος· ὅπου δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰσὶ ἐν τῷ ὀνόματί μου ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.*

in den apostolischen Constitutionen (VIII, 33) und beruft sich wie diese auf die Verheißung des Herrn: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, so bin ich mitten unter ihnen». Der charakteristische Unterschied ist nur der, daß die apost. Constitutionen die Andachtsübung im kleinsten Kreise nur anordnen für den Fall, daß eine allgemeine gottesdienstliche Versammlung weder in der Kirche noch in einem Hause möglich sei[1], während unser Traktat seine Ermahnung zu kleinen Erbauungsgemeinschaften allgemein gibt. Im Testamentum D. N. J. Chr. I, 22 (Rahm. p. 33) wird dem Bischof die Regel für die außergottesdienstlichen Stunden gegeben: Maneat autem in ecclesiae domo solus; si vero habet unum vel duos sibi concordes, bonum est si cum ipsis sit ... ubi enim duo vel tres congregantur in meo nomine etc. Die Ausdrücke unum vel duos sibi concordes correspondieren so genau dem *ὁμοψύχους μίαν ἢ δύο*, daß hier wohl Zufall ausgeschlossen ist. Eine literarische Verwandtschaft liegt jedenfalls vor, wie sie auch zu erklären sei. Auch für die Witwen wiederholt das Testamentum (I, 40, ed. Rahmani p. 95) den Satz: Si habet unam aut duas aut tres consocias unanimes in meo nomine, ego ero inter illos.

Allgemeiner und unbestimmter sind wieder die Parallelen, die sich zu den Ausführungen unsres Traktats cap. XI über die Kleidung, den Schmuck, das Baden und Waschen der Jungfrauen anführen lassen. Das Thema war ja schon im zweiten und dritten Jahrhundert nicht selten erörtert worden. Besonders Clemens Alexandrinus (Paedag. II und III), Tertullian (de cultu feminarum), Cyprian (de habitu virginum) hatten diesbezügliche Vorschriften gegeben. Aus den Kirchenordnungen sind hier Can. Hipp. XVII (Riedel p. 218); Test. II, 4 (ed. Rahm. p. 118); II, 22 (ed. Rahm. p. 143) und vor allem Syntagma did. II, 1; VI, 1; VIII, 4 zu vergleichen. Die Kleidervorschriften sind ebenso wie die analogen für männliche Asketen im Syntagma noch nicht im Sinn einer Standestracht gemeint, sondern im Sinn der Empfeh-

1) Apost. Const. VIII, 33 *εἰ μήτε ἐν οἴκῳ ἅμα μήτε ἐν ἐκκλησίᾳ συναθροισθῆναι δυνατόν, ἕκαστος παρ' ἑαυτῷ ψαλλέτω, ἀναγιγνωσκέτω προσευχέσθω ἢ καὶ ἅμα δύο ἢ τρεῖς· ὅπου γὰρ ἂν φησι ὁ κύριος δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι ἐν τῷ ὀνόματί μου ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν* — Auch in den Can. Hipp. XXVII, 9 findet sich nur die Ermunterung zum einsamen Beten und Lesen, wenn kein Gottesdienst stattfindet.

lung äußerster Schlichtheit und Einfachheit. Die Warnung vor dem Besuch öffentlicher Bäder, vor unnötiger Entblößung, vor Weingenuß (abgesehen von Krankheitsfällen), vor Ölsalbung und kosmetischen Mitteln kehren in solchen Sittenregeln wieder, ebenso das Gebot des Schleiers und des niedergeschlagenen Blicks. Literarische Verwandtschaft braucht nicht vorzuliegen. Am auffallendsten ist noch die Parallele von Can. Hipp. XXVII und von Synt. did. II, 1 und VI, 1 mit dem elften Capitel unserer Schrift [1].

Wirklich unzweifelhaft aber sind dann vom zwölften Capitel unserer Schrift an die Parallelen in der Regelung und Begründung der Gebetsstunden. Auch für diese bestand, wahrscheinlich in Anknüpfung an jüdische Traditionen, eine alte Haussitte, für welche früher schon eine Begründung durch christliche Gedanken gesucht wurde. Schon in der Apostelgeschichte sind die 3., 6. und 9. Stunde als Stunden des Gebets vorausgesetzt, bei Cyprian und Tertullian finden wir auch schon eine Motivierung dieser Stunden durch Hinweis auf einzelne Geschehnisse in der heiligen Geschichte. Solche Beziehungen sind auch in unsrer Schrift betont. Während aber Tertullian und Cyprian meist auf Einzelheiten der apostolischen Geschichte Bezug nehmen, sind hier alle Gebetsstunden, auch die zwölfte und die Mitternachtsstunde, in Beziehung gesetzt zum Tode, zur Höllenfahrt, Auferstehung und Erhöhung des Herrn. Ihre nächsten Parallelen findet unsre Schrift in den Canones Hippolyti, der ägyptischen K. O. und dem Testamentum D. N. J. Chr. Aber auch die apostolischen Constitutionen, die Canones Basilii und Athanasii bieten Vergleichspunkte. Nirgends ist der Wortlaut der Regel

1) *περὶ παρθ.* XI (45, 10f) *οὐ μὴ ἴδῃ ἄλλη γυνὴ τὸ σῶμά σου γυμνὸν ἄνευ πάσης ἀνάγκης· ἀλλ' οὐδὲ αὐτὴ κατανοήσεις* vgl. Synt. II, 1; *ἔτι δὲ μὴ γυμνοῦν ἑαυτὸν ἐνώπιόν τινος ἄλλ' ἢ ἀνάγκη ἐν λουτρῷ διὰ πάθος ἐν ἀσθενείᾳ πολλῇ γινόμενον.* — *περὶ παρθ.* XI (45, 15f) *οὐ πορεύσῃ εἰς βαλανεῖον ὑγιαίνουσα ἄνευ πάσης ἀνάγκης· οὐ μὴ βάψῃς ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς ὕδωρ, ὅτι ἁγία εἶ τῷ κυρίῳ· .... μόνον τὸ πρόσωπόν σου νίψαι καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας* vgl. Synt. VI, 1 *εἰ δὲ ἐπὶ νόσῳ ἀναγκασθῇς λουτρῷ χρῆσαι ἕως ἅπαξ καὶ δίς· ὑγιαίνων δὲ βαλανείου οὐ χρείαν ἔχεις* und Can. Hipp. XXVII (ed. Riedel p. 218): Der Geist braucht sich nach der Wiedergeburt nicht in Wasser zu baden, sondern nur seine Hände zu waschen, weil der heilige Geist die Körper der Gläubigen durchhaucht und ihn ganz reinigt.

oder der Begründung derselbe, aber zumal zwischen den Canones Hippolyti, dem Testamentum und unserer Schrift sind die Berührungspunkte so stark, daß wir nicht zweifeln können, daß sie der Sitte und den Anschauungen derselben Zeit und derselben Kirchenprovinz entstammen.

Am frühen Morgen sollen die Christen mit Gebet anfangen und, wie die meisten Quellen sagen (nicht unsere Schrift), vor dem Gebet sich waschen. «Die aufgehende Sonne soll das Buch in ihren Händen sehen» — so schreiben in fast wörtlicher Übereinstimmung die Canones Hippolyti, unser Traktat und die sententiae ad virgines des Euagrius Ponticus[1].

Zur dritten Stunde sollen die Christen beten, oder wie unser Traktat sich ausdrückt: *συνάξεις ἐπιτελεῖν* zur Erinnerung an den Act der Kreuzigung. Die Begründung variiert etwas. Die apostolischen Constitutionen sagen, in dieser Stunde habe Pilatus sein Urteil gesprochen; unser Traktat sagt, da sei das Kreuzholz aufgerichtet, die ägyptische K. O. und das Testament, da sei der Herr angenagelt worden. Die Canones Hippolyti und die Canones Basilii begnügen sich mit der allgemeinen Wendung, in der dritten Stunde sei der Herr gekreuzigt worden. Tertullian und Cyprian dagegen erinnern an die Herabkunft des heiligen Geistes Act. 2, 15[2].

---

1) *περὶ παρθ.* XII (46, 7 f): *ψαλτήριον ἔχε καὶ τοὺς ψαλμοὺς μάνθανε. ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλεπέτω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσί σου*, vgl. Can. Hipp. XXVII, 1 «quacumque die in ecclesia non orant sumas scripturam ut legas in ea. sol conspiciat matutino tempore scripturam super genua tua». Sententiae Euagrii ad virgines: «Exoriens sol videat codicem in manibus tuis et post secundam horam opus tuum» vgl. Test. II, 24; Apost. Const. VIII, 31.

2) *περὶ παρθ.* XII (46, 9 f): *Μετὰ τρίτην ὥραν συνάξεις ἐπιτέλει ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἐπάγη τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ.*

Cyprian. de or. 35: hora tertia descendit spiritus sanctus qui gratiam dominicae repromissionis implevit.

Tertullian de or. XXV: Primus spiritus sanctus congregatis discipulis hora tertia infusus est.

Can. Hipp. XXV, 2: orent autem hora tertia quia illo tempore salvator voluntarie crucifixus est ad salvandos nos.

Äg. K. O.: Wenn du nur zu Hause bist zur dritten Stunde, bete und preise Gott, wenn du aber anderswo bist, so bete in deinem Herzen, denn in dieser Stunde sah man Christus an das Kreuz genagelt. Test. II, 24 Rahm. p. 145 Curant omnes hora tertia orare cum moerore et labore

Die sechste Stunde erinnert nach unserem Traktat an die Stunde, da der Herr an das Kreuz gehängt wurde, und der Zusatz *μετὰ ψαλμῶν καὶ κλαυθμοῦ καὶ δεήσεως* erinnert an die Wendung des Testamentum bei der dritten Stunde: cum moerore et labore. Nur die apostolischen Constitutionen (VIII, 33) haben hier die Erinnerung an das einfache: *ἐσταυρώθη ὁ Χριστός*. Dagegen erinnern alle anderen Quellen an die Finsternis, die vor dem Sterben des Herrn eintrat, indem gleichsam die ganze Natur mit trauerte über die Schandtat, welche die Juden begingen. Tertullian und Cyprian erinnern daran, daß Petrus (Act. 10, 9) in der sechsten Stunde zum Gebet auf den Söller ging, um dort die Offenbarung zu empfangen, daß das Evangelium auch den Heiden gehöre. Daneben bezieht sich Cyprian auch auf den dominus crucifixus, Tertullian auf die Finsternis auf Golgatha. Die Unterscheidung zwischen der Befestigung des Kreuzesholzes (3. Stunde) und dem *ἐκρεμάσθη ὁ κύριος* (6. Stunde) ist also unserm Traktat allein eigentümlich. Die Lesart der Handschriften M G T *ἐπάγη τῷ ξύλῳ τοῦ σταυροῦ ἰησοῦς ἡ πάντων ζωή* bei der dritten Stunde verwischt den Unterschied zu Gunsten der spätern Ausdeutung [1].

---

vel in ecclesia vel si non possunt ad ecclesiam se conferre, domi; illa enim hora in qua fuit actus in crucem unigenitus.

Canones of Athanasius 57: Versammlung der Priester zur dritten Stunde in der Charwoche: for this is the home wherein they did set about the crucifixion of our Saviour (vgl. ed. Riedel, Anm. p. 38).

Can. Bas. 28: Laßt uns beten zur dritten Stunde, weil um diese Zeit unser Erlöser gekreuzigt wurde. — Dagegen Apost. Const. VIII, 33: — *τρίτῃ δὲ ὥρᾳ ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ κύριος.*

1) *περὶ παρθ.* XII (46, 10f): *Ἕκτῃ ὥρᾳ ἐπιτέλει τὰς προσευχὰς μετὰ ψαλμῶν καὶ κλαυθμοῦ καὶ δεήσεως· ὅτι ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐκρεμάσθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπὶ σταυροῦ.*

Tertullian de or. XXV: Petrus qua die visionem communitatis omnis in illo vasculo expertus est sexta hora orandi gratia ascenderat in superiora: de ieiunio X dieselbe Deutung; außerdem: a sexta contenebratus orbis defuncto domino lugubre fecit officium.

Cyprian de or. 34: Petrus hora sexta in tectum superior ascendens signo pariter et voce Dei monentis instructus est, ut omnes ad gratiam salutis admitteret. — Et Dominus hora sexta crucifixus.

Can. Hippolyti XXV (ed. Achelis p. 128): Deinde etiam hora sexta orate quia illa hora universa creatura perturbata est (Riedel p. 216 «zuckte») propter facinus scelestum a Iudaeis perpetratum.

Äg. K. O.: Desgleichen bete zur sechsten Stunde. Denn als Chri-

Die neunte Stunde soll von der Jungfrau mit Hymnen und Doxologien gefeiert werden, indem sie unter Tränen ihre Sünden dem Herrn bekennt, weil zu dieser Stunde der Herr am Kreuz seinen Geist aufgab. In dieser Deutung trifft unser Traktat mit den Canones Hippolyti und mit Chrysostomus (homil. in Psalm. CXVIII) zusammen, während die ägyptische K. O. und das Testamentum an den Lanzenstich erinnern; die apostolischen Constitutionen bringen hier das Erdbeben, das die andern Quellen auf die sechste Stunde datieren. Tertullian weist nur auf die Heilung des Lahmen am Tempel durch Petrus und Johannes (Act. 3, 1), Cyprian und die Canones Basilii 28 auf den Abschluß der Erlösung[1].

---

stus an das Holz des Kreuzes geschlagen war, wurde jener Tag zerteilt und es entstand eine große Finsternis. Darum möge man zu jener Stunde in kräftigem Gebete beten, indem man die Stimme dessen nachahmt der damals gebetet hat und die ganze Schöpfung sich verfinsterte vor den ungläubigen Juden.

Testam. II, 24 (ed. Rahm. p. 145): Pariter fiat oratio cum moestitia hora sexta. tunc enim fuit divisus dies per tenebras. Sit igitur vox quae imitatur prophetas creaturamque lugentem.

Can. Bas. 28: Laßt uns um die sechste Stunde beten, weil zu dieser Zeit Finsternis war.

Apost. Const. VIII, 33: *Ἕκτῃ δὲ ὥρᾳ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐσταυρώθη ὁ Χριστός.*

1) *περὶ παρθ.* XII (46, 2 f): *ἑνάτῃ ὥρᾳ πάλιν ἐν ὕμνοις καὶ δοξολογίαις μετὰ δακρύων ἐξομολογουμένη τὰ παραπτώματά σου τὸν θεὸν ἱκέτευε, ὅτι ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὁ κύριος κρεμάμενος ἐπὶ σταυροῦ ἀπέδωκε τὸ πνεῦμα.*

Tertullian de or. 25: Idem (scil. Petrus) cum Iohanne ad nonam in templum adibat ubi paralyticum sanitati reformavit suae.

Cyprian de or. 34: ad nonam peccata nostra sanguine suo abluit et ut redimere et vivificare nos posset tunc victoriam suam passione perfecit.

Can. Hippolyti XXV: Hora nona iterum orent quia illa hora Christus oravit et tradidit spiritum in manus patris sui (vgl. Chrysost. homil. in Ps. 118 Migne P. g. 55 col. 705: *ἑνάτῃ ὥρᾳ αἷμα ἐξέχεε καὶ παρέδωκε τὸ πνεῦμα καὶ ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς διαβόλου κατοχῆς*).

Äg. K. O.: Man möge aber ferner ein großes Gebet und ein großes Preisen in der neunten Stunde vollbringen, damit du wissest, wie die Seele der Gerechten den wahren Gott preist, der der Heiligen gedachte und ihnen seinen Sohn sandte, welcher sein *λόγος* ist, damit er ihnen leuchte, denn in jener Stunde wurde Christus an der Seite mit einer

Nach der neunten Stunde sollen die Jungfrauen ihre einfache aus Brot, Kräutern und Wasser bestehende Mahlzeit einnehmen. Die hier von unserm Verfasser mitgeteilten Tischgebete haben aber weder in den genannten Kirchenordnungen noch bei Tertullian und Cyprian eine Parallele. Nur die allgemeine Anordnung des Tischgebets überhaupt findet sich auch sonst[1], und zwar mit der näheren auch in unserem Traktat wiederholten Bestimmung, daß Katechumenen nicht am Tisch der Gläubigen Teil nehmen sollen[2]. Dem fügt

---

Lanze durchbohrt, es kam Blut und Wasser heraus und darauf leuchtete er noch den Rest des Tages bis zum Abend (vgl. Achelis p. 128. 129).

Testam. D. N. I. Chr. II, 24 (ed. Rahm. p. 145): hora quoque nona protrahatur oratio una cum collaudatione veluti ad imitationem animarum eorum qui laudant Deum haud mendacem, qui recordatus est suorum sanctorum et misit verbum suum et sapientiam suam ad illuminandos ipsos. Ea enim hora vita patuit fidelibus fluxeruntque sanguis et aqua ex latere domini nostri.

Can. Bas. 28: Und besonders laßt uns um die neunte Stunde beten, weil in dieser Stunde uns die Erlösung und das Leben zuteil wurde.

Apost. Const. VIII, 33: *ἐνάτῃ δὲ ὅτι πάντα κεκίνητο τοῦ δεσπότου σταυρουμένου φρίττοντα τὴν τόλμαν τῶν δυσσεβῶν Ἰουδαίων μὴ φέροντα τοῦ κυρίου τὴν ὕβριν.*

1) *περὶ παρθ.* XIII (48, 4): *τὸ βρῶμά σου καὶ τὸ πόμα σου ἡγιασμένον ἐστί· διὰ γὰρ τῶν προσευχῶν καὶ τῶν ἁγίων ῥημάτων ἁγιάζεται.*

Tertullian Apol. 39: non prius discumbitur quam oratio ad deum praegustatur; vgl. Äg. K. O. c. 48: Alle sollen nun, bevor sie trinken, einen Becher nehmen und über ihm das Dankgebet sprechen und erst dann essen und trinken, wenn sie in dieser Weise gereinigt sind (ed. Achelis, Can. Hipp. p. 106).

Can. Bas. 28: Laßt uns beten wenn wir essen und trinken, damit wir uns und unser Brot segnen und wenn wir mit dem Essen fertig sind, daß der Herr unsere Speise segne.

2) *περὶ παρθ.* XIII (47, 12f): *ἐὰν δὲ εὑρεθῇ κατηχουμένη ἐν τῇ τραπέζῃ, μὴ συνευχέσθω μετὰ τῶν πιστῶν οὐδὲ μὴ καθίσῃς φαγεῖν τὸν ἄρτον σου μετ' αὐτῆς.*

Can. Hipp. XXXIII, 2: Non sedeat cum eis dignis catechumenos in agapis *κυριακαῖς.*

Äg. K. O. c. 49 (Achelis a. a. O. p. 107): Laß die Katechumenen bei dem Mahle des Herrn sich nicht mit den Gläubigen hinsetzen.

Test. II, 13 (Rahm. p. 135): In coena aut in convivio sumant fractionem ii qui proximi sunt pastori tanquam ad benedictionem. Catechumenus autem non accipiat.

Synt. did. VIII, 5: *κατηχούμενοι δὲ ἰδίᾳ εὐχέσθωσαν.*

unser Verfasser noch eine Mahnung hinzu, auch der Armen zu gedenken [1].

Mit diesen drei Gebetsstunden schließt die ältere Tradition ab. Tertullian und Cyprian erwähnen zwar außerdem das Morgengebet und Abendgebet, sowie auch gemeinsame oder private Gebetsübungen um Mitternacht, aber sie erscheinen dort nicht an eine bestimmte Stunde gebunden. Morgens ist der Sonnenaufgang, der Hahnenschrei oder auch nur das Erheben vom Lager als Zeitbestimmung gegeben, Abends der Sonnenuntergang, das Lichtanzünden, das Niederlegen zum Schlafe. Dabei haben schon Cyprian, die ägyptische K. O. und die Canones Hippolyti Betrachtungen angestellt, die christliche Gedanken mit naturmythologischen verbinden, den Tagesniedergang und den Sonnenaufgang mit Christi Tod und Auferstehung parallelisieren [2]. Derartige Betrachtungen liegen auch unserm Verfasser nicht fern. Er kennt außer den drei alten jüdisch-christlichen Gebetsstunden eine Gebetsübung zur zwölften Stunde und eine um Mitternacht, an welch letztere sich die Psalmen und Gebete der Morgenfrühe (*ὄρθρος*) anschließen.

---

1) *περὶ παρθ.* XIII (48, 10f): *Καθεζομένης πλουσίας μετά σου ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐὰν ἴδῃς γυναῖκα πενιχρὰν καλέσεις αὐτὴν εἰς τὸ φαγεῖν καὶ οὐκ αἰσχυνθήσῃ εἰς τὴν πλουσίαν.* Dazu vgl. Canones Athanasii 14 (ed. Riedel p. 26): a rightous bishop sitteth rather with a believing poor man then with a godless rich.

2) Tertullian, de ieiuniis X: — ut tunc et nos revertamur ad iucunditatem cum et mundus accepit claritatem. Hoc si magis ad religionem sapit christianam, dum magis Christi gloriam celebrat, possum aeque serae stationis ex eodem rei ordine statum figere, ut ieiunemus ad serum, expectantes tempus dominicae sepulturae etc. — de or. XXV exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis.

Cyprian de oratione XXXV: Sed nobis fratres dilectissimi praeter horas antiquitus observatas orandi nunc et spatia et sacramenta creverunt. nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur Ps. 5, 4; Ps. 6, 1—3 . . Recedente item sole ac die cessante necessario rursus orandum est, quando oramus et petimus, ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum. XXXVI: Qui autem in Christo, hoc est in lumine semper sumus nec noctibus ab oratione cessemus . . . . nocte quasi in lumine vigilemus.

Can. Hipp. 236: Etiam hora, qua sol occidit, orent, quia est completio dei. Äg. K. O: Wenn du schlafen gehst, sollst du einen andern Tag anfangen und du machst das Vorbild der Auferstehung (ed. Achelis p. 128—129).

Zur zwölften Stunde (also etwa um Sonnenuntergang) soll eine größere und längere Gebetsandacht gehalten werden, sei es allein, sei es mit gleichgesinnten Jungfrauen[1], um mit aufrichtigen Bußtränen dem Herrn die Sünde zu bekennen und der Stunde zu gedenken, da der Herr in den Hades hinabstieg, um die dort Gefangenen zu erlösen, als der Hades vor ihm erbebte und in Schaudern dem Erstaunen Ausdruck gab, wer der sei, der des Todes dunkle Pforten sprengte. Diese eigentümliche Tradition hat zunächst im Testamentum D. N. J. Chr. ihre deutlichste Parallele[2]. Die Scene, wie Christus die Tore des Hades

---

1) *περὶ παρθ.* XVI (51, 8f): *ἐὰν δὲ εἰσέλθῃ ἡ δωδεκάτη ὥρα μειζοτέραν καὶ μακροτέραν ἐπιτελέσεις τὴν σύναξιν μετὰ τῶν ὁμοψύχων σου παρθένων· ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὁμόψυχον, μόνη ἐπιτέλει θεοῦ συνόντος καὶ ἀκούοντος*, vgl. dazu Test. I, 42 (Rahm. p. 101): Cum gratias agit aut laudes persolvit, si habeat virgines amicas unanimes, optimum erit, si illae cum ipsa orent ad respondendum: amen. secus oret sola seorsim sive in ecclesia sive domi, maxime autem media nocte.

2) *περὶ παρθ.* XVI (51, 12 f): *Μνημόνευε τὴν δωδεκάτην ὥραν, ὅτι ἐν αὐτῇ καταβέβηκεν ὁ κύριος ἡμῶν εἰς τὸν ᾅδην. καὶ ἰδὼν αὐτὸν, ἔφριξε καὶ ἐξέστη λέγων·*

Τίς ἐστιν οὗτος ὁ ἐν ἐξουσίᾳ καὶ μεγάλῃ δυνάμει κατελθών;
Τίς οὗτος ὁ τὰς πύλας τοῦ ᾅδου τὰς χαλκὰς συντρίβων
καὶ τοὺς μοχλοὺς τοὺς ἀδαμαντίνους συνθλάσας;
Τίς οὗτος ὁ ἐξ οὐρανῶν κατελθὼν καὶ σταυρωθεὶς
καὶ ὑπ' ἐμοῦ τοῦ θανάτου μὴ κρατούμενος;
Τίς οὗτος ὁ λύων τὰ δεσμὰ τῶν ὑπ' ἐμοῦ κρατουμένων;
Τίς οὗτος ὁ τῷ ἰδίῳ θανάτῳ ἐμὲ τὸν θάνατον καταλύων;

Dazu vgl. Testam. I, 28 (ed. Rahm. p. 63 f): Mors videns ipsum animatum descendentem ad inferos sperabat utique per errorem eundem sibi de more futurum escam

1) Sed videns in ipso decorem divinitatis voce clamavit dicens:
Quis est hic qui hominem mihi subiugatum induit, meque vicit?
Quis est hic qui carnem mihi mancipatam ab interitu eripit?
Quis est hic qui terram est indutus sed coelum est?
Quis est hic natus in corruptibilitate sed est incorruptibilis?
Quis est hic exemptus a legibus meis?
Quis est hic praedator eorum quae mea sunt?
Quis qui pugnat cum virtute flammae mortis vincitque tenebras?
Quae est ista nova gloria in hoc spectaculo?
Quis est qui impedit quin efficiam quae opto?
Quis hic novus mortuus sine peccato?
Quis hic qui caliginem obcaecat multiplice splendore neque me sinit

sprengt, ist hier wie dort vorausgesetzt und die Rede des Hades ist in demselben Stil formuliert, dieselben Gedanken kommen in ihr zum Ausdruck, obwohl die Ausführung im einzelnen eine andere ist. In unserem Traktat ist sie wesentlich kürzer und einfacher als im Testamentum. Weitere Parallelen finden sich im Evangelium Nikodemi, in einer Predigt des Epiphanius, bei Eusebius von Alexandrien und in einem Gedicht des Bischofs Synesius von Cyrene[1]. Das Evangelium Nikodemi stellt die Scene am ausführlichsten dar, aber nirgends läßt sich beweisen, daß unsere Stelle von den genannten Quellen direct abhängig

---

dominari in eos qui mei sunt sed attrahit in coelum animas quae mihi datae erant?
Quae est ista gloria quae impedit quo minus corpus fiat corruptibile?
Quis est iste quem apprehendere nequeo?
Quae est ista gloria quam ii qui circum sunt, nequeant perscrutari?

1) Die dramatische Darstellung des Sieges Christi über Tod und Teufel und seines siegreichen Eindringens in den Hades finden wir am ausführlichsten im Evang. Nicodemi (vgl. Tischendorf, Evang. apocrypha ed. 2. 1876). Sowohl in dem wahrscheinlich älteren lateinischen Text (p. 399 f), als in der jüngern griech. Recension (p. 329) finden wir eine Rede des Hades, die das erschreckte Erstaunen über Christi Erscheinung im Totenreich in einer Reihe von Fragen und Exclamationen zum Ausdruck bringt. Im griechischen Text lautet die erste Frage: *Τίς εἶ ὁ ἔχων τοσαύτην ἐξουσίαν καὶ δύναμιν καὶ ποῖος εἶ ὁ χωρὶς ἁμαρτίας ὧδε ἐλθών:* Das klingt an die erste Frage unseres Textes an. Auffallender ist noch eine der Rede des Hades vorhergehende Stelle (a. a. O. p. 328), wo zur Sicherung der Tore des Hades aufgefordert wird: *ἀσφαλίσασθε καλῶς καὶ ἰσχυρῶς τὰς πύλας τὰς χαλκὰς καὶ τοὺς μοχλοὺς σιδηροῦς ..... καὶ εὐθέως ἅμα τῷ λόγῳ τούτῳ αἱ χαλκαὶ πύλαι συνετρίβησαν καὶ οἱ σιδηροὶ μοχλοὶ συνεθλάσθησαν.* Dazu ist die zweite Frage unsres Textes eine genaue Parallele. Die Grundstelle für beide ist aber offenbar Ps. 106 (107) LXX: *Ὅτι συνέτριψε πύλας χαλκὰς καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνέθλασε* (vgl. auch Jes. 45, 2; Barn. XI, 4; 4 Makkab. 16, 13). In Abweichung von diesen Parallelstellen hat unser Text: *τοὺς μοχλοὺς τοὺς ἀδαμαντίνους.* — Bei Epiphanius (homil. II *εἰς τὴν τάφην τ. κυρίου*, Migne P. g. XLIII p. 460, ed. Dindorf IV, 2 p. 25) findet sich eine ähnliche Rede des Hades in fragenden Exclamationen:

Τίς ἐστιν οὗτος ὁ τοσοῦτος ὁ μετὰ τοσούτων τοιαῦτα ἐνταῦθα ἐπιτελῶν θαύματα;
Τίς οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης ὁ ἐν Ἅιδῃ ποιῶν νῦν τὰ οὐδέποτε ἐν Ἅιδῃ γεγενημένα;
Τίς οὗτος ὁ ἐξάγων ἔνθεν τοὺς ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένους;

wäre, oder daß sie die Grundstelle für dieselbe bilde. Es handelt sich in unserem Traktat offenbar um eine freie Reproduction

---

Τίς ἐστιν οὗτος ὁ λύσας καὶ καταλύσας (vgl. *καταλύων* in unserm Text) *ἡμῶν τῶν ἀηττήτων τὸ θράσος καὶ τὸ κράτος καὶ ἐξάγων ἐκ τῆς τοῦ ᾅδου φυλακῆς τοὺς ἀπ' αἰῶνος πεπηδημένους;*

Die darauf folgende Antwort der himmlischen Mächte und die ganze höchst rhetorische Behandlung des Gegenstandes zeigt, daß Epiphanius abhängig von einer Recension des Evangeliums Nicodemi ist. Als Anklang an unser Stück könnte nur etwa ein Ausdruck, der sich in der Einleitung der Predigt findet, angesehen werden (Migne a. a. O. p. 441: *σήμερον οἱ πυλωροὶ τοῦ ᾅδου ἰδόντες αὐτὸν ἔφριξαν*) — aber sie macht im Vergleich zu unserer Stelle einen sehr secundären Eindruck. Auch die Schilderungen des Triumphes Christi am Schluß der Predigt, mit dem Hinweis auf das obere Jerusalem, den werbenden Bräutigam, die *ἑδέσματα ἕτοιμα*, die *θησαυροὶ τῶν ἀγαθῶν*, das *χορεύειν μετὰ ἀγγέλων* (a. a. O. p. 445) erinnert in etwas an die Phantasiewelt unseres Verfassers — was aber nichts anderes sagen will, als daß eben gerade diese dramatischen Scenen und die sinnlichen Bilder der himmlischen Herrlichkeit sich einer großen Verbreitung erfreuten. Eine kürzere Behandlung des descensus mit einer Rede des Hades finden wir in einer dem Euseb von Alexandrien zugeschriebenen Predigt (Migne P. g. LXXXVI p. 403. 404), jedoch ohne andere Parallele zu unserm Text als die durch Jes. 45, 2 gegebene. Viel interessanter, weil mit unserer Schrift nach Zeit und Gegend verwandt, sind einige Verse des Synesius von Cyrene, die den gleichen Stoff behandeln (vgl. J. Fr. Boissonade, Poëtarum graecorum sylloge XV p. 157):

κατέβας μέχρι καὶ χθονός
ἐπίδημος ἐφαμέροις
βρότεον φορέων δέμας
κατέβας δ' ὑπὸ τάρταρα
ψυχῶν ὅθι μύρια
θάνατος νέμεν ἔθνεα
φρίξεν σε γέρων τότε
Ἅιδας ὁ παλαιγενής
καὶ λαοβόρος κύων
ἀνεχάσσατο βηλοῦ
λύσας δ' ἀπὸ πημάτων
ψυχᾶν ὁσίους χοροὺς
θιάσοισι ἀκηράτοις
ὕμνους ἀνάγεις πατρί.

Sowohl das *ἔφριξε* wie das *ὕμνους ἀνάγεις πατρὶ* sind interessante Anklänge an unsere Schrift. Weitere Stellen finden sich bei Jo. Aug. Dietelmaier, historia dogmatis de descensu ad inferos litteraria ed. 2. Altdorf 1762. Eine Stelle bei Joh. Cassianus, de canonico diurn. III, 3 erwähnt den descensus zur neunten Stunde.

einer in Ägypten verbreiteten Erzählung, deren gemeinsame literarische Quelle uns nicht mehr aufbewahrt blieb. Die zwölfte Stunde galt als der Anfang der Nacht, die rechte Stunde sowohl für bußfertige Einkehr wie für das Gedächtnis der Überwindung der Todesnacht durch Christus. Er, der die Totenwelt erschreckt durch seinen göttlichen Glanz, bezwingt auch die Schrecken der Finsternis und ihre unheimlichen Mächte für jeden Christen, und wie mit dem Anbruch der Nacht auch der neu anbrechende Tag schon in Aussicht steht, so folgt dem descensus die siegreiche Auferstehung. Echt christliche Gedanken des Vertrauens auf Christi allmächtigen Sieg, phantastische Bilder aus der Totenwelt und auch Empfindungen, die durch den Untergang der Sonne und das helle Leuchten des Nachthimmels ausgelöst wurden, verbanden sich, um der zwölften Stunde eine besondere Weihe zu geben.

Es hängt dann unmittelbar mit dem gleichen Vorstellungskreis zusammen, wenn die Mitternachtsstunde mit Lobliedern gefeiert werden soll, weil auch Christus nach Überwindung des Hades zu dieser Stunde seinem Vater einen Lobgesang anstimmte. Diese Vorstellung finden wir in dem oben angeführten Gedicht des Synesius und im Testamentum D. N. J. Chr. wieder und gehen wir wohl nicht irre, wenn wir sie mit jener anderen combinieren, die wir in den Canones Hippolyti und der äg. K. O. finden, nach der die ganze Himmelswelt zur Mitternacht dem Vater einen Gottesdienst feiert [1].

---

1) *περὶ παρθ.* XX (55, 13f): *Μεσονύκτιον ἐγερθήσῃ καὶ ὑμνήσεις κύριον τὸν θεόν σου· ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ ὥρᾳ ἀνέστη ὁ κύριος ἡμῶν ἐκ νεκρῶν καὶ ὕμνησε τὸν πατέρα.* Synesius vgl. vorige Anmerkung. Testam. I, 28 (Rahm. p. 65): Mortem morte interemit et tertia die resurgens patri gratias agit dicens: Tibi gratias pater etc. Test. I, 32 (Rahm. p. 79): Media nocte seorsim coetus sacerdotales et perfectiores in populo persolvant laudes. Illa enim hora Dominus noster resurgens patrem laudibus celebravit. II, 24 (Rahm. p. 145): Media nocte surgant collaudantes et extollentes Deum propter Domini resurrectionem. Auroram laudent cum psalmodia quoniam postquam resurrexit Christus patrem laudavit psallentibus illis. Can. Hipp. XXVII, 2: Curet igitur quilibet, ut diligenti studio oret media nocte, quia patres nostri dixerunt illa hora omnem creaturam ad servitium gloriae divinae parari, ordinesque angelorum et animas iustorum benedicere Deo quia testatur dominus dicitque de hoc: media autem nocte clamor factus est, ecce

Auch in dem Mysterium der Mitternachtsstunde sind also Naturmythen mit den christlichen Gedanken verschmolzen. Die Himmelswelt feiert Gott einen festlichen Gottesdienst, der triumphierende, aus der Welt der Finsternis zum Licht aufsteigende Christus singt dem Vater einen Lobgesang und die zum Nachtgottesdienst versammelte Gemeinde oder die einzelnen Frommen, die nachts dem Herrn einen Lobgesang singen, vereinigen sich im Geist mit der himmlischen Gemeinde. Es muß aber in der Erzählung der Heilstatsachen einen Bericht gegeben haben, der von einem Lobgesang wußte, den der Herr nach der Auferstehung mit seinen Jüngern anstimmte. Einen solchen Lobgesang Christi finden wir in den Acta Johannis cap. 94. 95 (ed. Bonnet II, 1 p. 197) mit den Responsorien der Apostel, die mit ihm einen Reigen bilden; in diesem Lobgesang heißt es auch *ὀγδοὰς μία ἡμῖν συμψάλλει — ὁ δωδέκατος ἀριθμὸς ἄνω χορεύει.* Damit ist jedenfalls auf Sternbilder hingewiesen — jedoch ist dieser Lobgesang Christi noch in sein irdisches Leben vor die Gefangenschaft versetzt. Deutlicher noch ist die Scene in den koptisch-gnostischen Büchern Jeu (vgl. ed. C. Schmidt, T. U. VIII. 1. 2, 1892) ausgestaltet, wo auch erzählt wird, daß Christus, von den Aposteln umgeben, dem Vater einen Lobpreis darbringt, dessen einzelne Sätze anfangen: Ich preise dich, o Gott, mein Vater.

Auch Clemens Alexandrinus setzt irgend einen derartigen Mythus voraus, wenn er (Protrept. XI, 33) nach der Aufforderung: *χωρήσωμεν τὸ φῶς, ἵνα χωρήσωμεν τὸν θεόν, χωρήσωμεν τὸ φῶς καὶ μαθητεύσωμεν τῷ κυρίῳ*, Ps. 21, 23 als ein Wort Christi anführt und daran einen an Christus gerichteten Hymnus anschließt, der da beginnt:

Ὕμνησον καὶ διήγησον
τὸν πατέρα σου τὸν θεὸν
σώζει σου τὰ διηγήματα
παιδεύσει με ἡ ᾠδὴ κ. τ. λ.

---

sponsus venit exite obviam ei; ähnlich, nur etwas ausführlicher, mit Erwähnung auch der Sterne in der ägyptischen K. O. (vgl. Achelis, Can. Hipp. p. 132).

1) Ps. 21, 23 LXX: *Διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.* Bei Cassiodor Expos. in Ps. XV, 11 (Migne P. l. LXX p. 113) ist die Psalmstelle Ps. 15, 11 als ein Lobgesang Christi an den Vater aufgefaßt (ecce ipse clamat, ipse patri gratias agit).

So weisen uns die wichtigsten dieser literarischen Parallelen (Clemens Alex. — Kopt.-gnostische Schriften — Synesius — Testamentum) wiederum auf den ägyptischen Ursprung dieser Mysteriendeutung der Mitternachtsstunde hin [1].

Was dann die einzelnen liturgischen Vorschriften angeht, so ist Cap. XX unserer Schrift nicht ganz frei von dem Verdachte späterer Überarbeitung, um so mehr als wir ja aus der handschriftlichen Überlieferung in L und MG sehen, wie nahe die Versuchung lag, solche Stellen der kirchlichen Praxis anzupassen. Ps. 118, 62 (LXX) wird auch von Basilius zum Nachtgebet empfohlen, auch der Gebrauch des Ps. 50 dürfte einer sehr alten Tradition entsprechen. Dagegen scheint die bestimmte Regel, dem Psalm ein Gebet und eine Kniebeugung folgen zu lassen und nach je drei Psalmen ein Alleluja zu singen, fast zu speciell für den freien Geist dieses Traktats. Beim Morgengottesdienst *ὄρθρος* gehören Ps. 62, Dan. 3, 52f und Luk. 2, 14 offenbar einer älteren Überlieferung an. Alle diese Stellen finden wir noch heute, freilich um sehr vieles vermehrt, in den vom *ὡρολόγιον μέγα* vorgeschriebenen Gesängen der *ἀκολουθία τοῦ μεσονυκτικοῦ* und *τοῦ ὄρθρου* [2]. Es steht aber dem nicht im Wege, daß die in unserm Traktat genannten Bestandteile schon im vierten Jahrhundert unter den ägyptischen Asketen üblich gewesen sind.

Für die Regeln der Liebe und Gastfreundschaft in Cap. XXI und XXII weiß ich außer den oben besprochenen Bibelstellen keine literarischen Parallelen anzugeben. Zu verweisen wäre nur noch darauf, daß auch die Canones Hippolyti XXXVII (Riedel, p. 229) ermahnen, die Fremdlinge zu lieben und den Heiligen die Füße zu waschen. Der *δίκαιος ἀνήρ* aber, den die

---

1) Auch die Canones Bas. 28 sagen: Laßt uns um Mitternacht beten, weil in dieser Zeit auch die Engel Gott dienen.

2) Vgl. *ὡρολόγιον μέγα*, in irgend einer der venetianischen Ausgaben; von mir benutzt die von Bartholomaios Cutlumusianos ed. 5. Venedig 1841. Hier folgt nach den Eingangsgebeten im *μεσονυκτικόν* Ps. 50 ganz, dann Ps. 118 in 3 *στάσεις*, nach jeder *στάσις* 3 mal *μετάνοια* (= *γονυκλισία*) und ein Allelujah, dann das Glaubensbekenntnis und *τρισάγιον*, Troparien, Gebete (das des Basilius ein Sündenbekenntnis), Ps. 120. 133, Gebete, Troparien und *ἀπόλυσις*; im *ὄρθρος* nach den Eingangsgebeten *τροπάρια, δόξα ἐν ὑψίστοις*, der *ἑξαψαλμός* (darunter an 3. Stelle Ps. 62), Allelujah, Hymnen, die neun Oden (darunter Dan. 3, 51 ff. und die *δοξολογία* mit dem *ὑμνοῦμέν σε κ. τ. λ.*).

Jungfrauen in aller σωφροσύνη ehrerbietig aufnehmen sollen, ist augenscheinlich als heiliger Mann Gottes gedacht, auf dessen Wort sie hören sollen. Das setzt wieder Verhältnisse voraus, die strenge Klosterklausur noch nicht kennen.

Das Gebot an die Jungfrauen, in der Kirche zu schweigen, hat seine Parallele Can. Hipp. XVII (ed. Riedel p. 208), Test. I, 40, Canones Athanasii 98 (ed. Riedel p. 63) und Syntagma did. VIII, 4; zu der Ermahnung, die Lampen bereit zu halten für den kommenden Bräutigam vgl. Did. XVI, 1 (vgl. auch Can. Hipp. XXVII ed. Achelis p. 132f) und die Sentenzen des Euagrius Ponticus (vgl. oben). In dieser hat auch der erste Satz des Cap. XXIV (59, 4f) eine wörtliche Parallele.

Keine der hier angeführten Vergleichsstellen des vierten Jahrhunderts ist beweisend dafür, daß unser Traktat die andere Quelle benutzt habe; die Parallelen aus den Canones Hippolyti und aus dem Testamentum D. N. J. Chr. machen es aber sehr wahrscheinlich, daß hier wie dort irgend eine ältere gemeinsame Quelle, die eine Regelung und Begründung des christlichen Gebetslebens enthielt, benutzt worden ist. Welches diese Quelle war, ob die ägyptische K. O. in einer älteren Recension oder die Urgestalt der Canones Hippolyti, kann auf Grund unseres Materials allein nicht entschieden werden. Jedoch scheint mir die Fassung der Anordnungen über die Gebetsstunden in unserer Schrift so prägnant und kurz, daß ein verhältnismäßig alter Text vorzuliegen scheint, der den breiteren Erörterungen der anderen Quelle vorzuziehen ist.

Das Fehlen gelehrter Citate darf in solch' kleinem an Jungfrauen gerichteten Traktat nicht überraschen; aber das Fehlen der später so beliebten Mönchsanekdoten und das völlige Zurücktreten jedes dogmatischen Interesses bestätigt uns doch den früher gewonnenen Eindruck, daß wir es mit einem Schriftstück zu tun haben, das in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts gehört, da die Regeln der Asketen noch unentwickelt, die dogmatischen Differenzen für diese Kreise noch indifferent und die Gedankenwelt mehr biblisch als dogmatisch oder hierurgisch orientiert war.

So steht denn nichts mehr der letzten Frage im Wege, ob Athanasius der Große, der Bischof von Alexandrien, wie es die Tradition behauptet, selbst der Verfasser sein könne.

5. Die Frage nach dem Verfasser.

Die Schrift «*περὶ παρθενίας*» hat das Unglück gehabt, in den zugänglichsten großen Druckausgaben unter die Dubia eines besonders fruchtbaren Kirchenvaters gestellt zu werden. Das hat ihr nicht nur die verdiente Beachtung entzogen, sondern auch die Frage nach dem Verfasser vielleicht allzusehr in negativem Sinn beeinflußt. Die bisherigen Erörterungen haben uns nun keinen Zweifel mehr darüber gelassen, daß diese Predigt an die Jungfrauen in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts und zwar nach Ägypten gehören muß. Damit erhöht sich die Verpflichtung, auch die Frage nach dem Verfasser neu nachzuprüfen, obwohl sie bei einem derartigen Traktate, wenn er ohnedies in ein bestimmtes geschichtlich bekanntes Milieu eingeordnet ist, nur secundären Wert beanspruchen darf.

Die eigentümliche Schwierigkeit der Frage beruht darin, daß solche praktische Sittenregel der Natur der Sache nach die Person des Redenden ganz zurücktreten läßt. Nicht ein Wort verrät uns etwas über die persönliche Herkunft und Stellung des Verfassers. Ist auch ersichtlich, daß er mit prophetischer Autorität zu reden sich bewußt ist, so nimmt er solch göttliche Autorität doch augenscheinlich für die Sache, nicht für seine Person oder Amtsstellung in Anspruch. Er sendet den Traktat einer Jungfrau, die er mit *ἀγαπητὴ ἀδελφή, χορεύτρια Χριστοῦ* anredet, also einer asketisch lebenden Jungfrau, zu der er im Verhältnis des Seelsorgers steht. Andere Wendungen, besonders der Anfang von cap. II lassen aber vermuten, daß es sich um eine wörtlich gehaltene Rede handelt, deren ursprünglicher Anfang augenscheinlich in cap. II vorliegt in den Worten: *ἄκουε δούλη τοῦ Χριστοῦ καὶ πάντες ὅσοι θέλουσι σωθῆναι* und die mit cap. XXIV schloß. Cap. I und cap. XXV sind dann bei der schriftlichen Aufzeichnung der Rede in ein *βιβλίον* hinzugefügt worden. Für die Frage nach dem Verfasser läßt sich daraus nichts anderes entnehmen, als daß es sich um einen Prediger des vierten Jahrhunderts handeln muß, dessen Worte bei den Asketen jener Zeit auf unmittelbares Ansehen rechnen konnten und dessen Seele selbst von dem asketischen Ideal erfüllt war, der insbesondere der *παρθενία* den überschwänglichen Lobpreis zu schenken vermochte, den wir

cap. XXIV lesen. Gute Schriftkenntnis, einen gesunden religiösen und sittlichen Takt und seelsorgerliches Interesse wird man ihm nachrühmen dürfen. Alles Exaltierte und Übertriebene, das sich in der asketischen Literatur so häufig findet, geht ihm ab. Seine Sprache ist einfach, dem Charakter einer schlichten Erbauungsschrift angemessen. Der Zweck, den er verfolgt, ist, die geliebte Schwester in der Durchführung des asketischen Ideals zu bestärken, sie vor den Gefahren des asketischen Lebens zu bewahren und dessen sittliche Grundbedingungen kräftig geltend zu machen. Darnach kann es sich um keinen ganz unbedeutenden Mann handeln, der sich an ägyptische Asketinnen des 4. Jahrhunderts wendet, die noch kein klösterliches Gemeinschaftsleben kennen. Wir haben auch gesehen, daß seine Lehren einfacher und «biblischer» sind als die naheverwandten eines Makarius und eines Euagrius Ponticus.

Welches ist nun der Wert der Tradition, die diesen Mann mit dem großen alexandrinischen Bischof Athanasius identificiert? Sie tritt zuerst bei Hieronymus auf, also nur wenige Jahrzehnte später, bei einem gewichtigen Kenner der damaligen asketischen Literatur. Er schreibt in Cap. 87 seiner Schrift de viris illustribus (Migne, P. lat. XXIII p. 732, ed. Bernoulli p. 46): «Feruntur ejus (scil. Athanasii) adversum gentes libri duo, et contra Valentem et Ursacium unus, de virginitate (Sophronius übersetzt: *περὶ παρθενίας*), de persecutionibus Arianorum plurimi, et de psalmorum titulis, et historia Antonii monachi vitam continens et ἑορταστικαὶ epistulae et multa alia quae enumerare longum est.» Nach diesem schwerlich zu beanstandenden Zeugnis hat Athanasius eine Schrift *περὶ παρθενίας* geschrieben und da Hieronymus viele andere Schriften des Athanasius nicht nennt, muß sie zu den Schriften gehört haben, die er besonderer Erwähnung wert hielt. Es ist ja freilich durch dies Zeugnis nicht bewiesen, daß der von Hieronymus angeführte Traktat des Athanasius *περὶ παρθενίας* mit dem uns vorliegenden identisch ist. Aber es ist dies um so wahrscheinlicher als unsere älteste Handschrift, die von Patmos, den Traktat eben unter dieser kurzen Überschrift *περὶ παρθενίας* überliefert. Dazu kommt ein noch älteres bisher nicht beachtetes Zeugnis in der Gedächtnisrede des Gregor von Nazianz auf den heiligen Athanasius (Migne P. g. XXXV p. 1082 bis 1128, oratio 21). In dieser Rede, die auch einen beachtens-

werten Hinweis auf die vita Antonii enthält (Athanasius habe in dieser Biographie *ἐν πλάσματι διηγήσεως τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν* gegeben), ruft Gregor alle die noch lebenden Zeugen der Wirksamkeit des großen Alexandriners in rhetorischem Pathos auf, um in seinen Ruhm einzustimmen, unter ihnen *νεανίσκοι καὶ παρθένοι, πρεσβῦται μετὰ νεωτέρων*, denen er selbst ein Vorbild gewesen sei *ἐν νηστείαις καὶ προσευχαῖς, ἐν ἀγρυπνίαις καὶ ψαλμῳδίαις*. In der näheren rhetorischen Explication sagt er dann, was die verschiedenen Stände der Christen an ihm gehabt hätten, und da heißt es: *αἱ παρθένοι τὸν νυμφαγωγόν*. Am Schluß der Rede a. a. O. p. 1128 ist der Bischof selbst als *παρθένιος* bezeichnet. Sollte das nicht, da Hieronymus uns berichtet, daß Athanasius *περὶ παρθενίας* geschrieben habe, eine deutliche Anspielung darauf sein können, daß in diesem Traktat *περὶ παρθενίας* das bräutliche Verhältnis der Jungfrauen zum himmlischen *νυμφίος* ein wichtiger Grundgedanke ist? Will der Verfasser den Jungfrauen doch ein Führer zum himmlischen Bräutigam sein. Ich möchte wenigstens in dieser Wendung der Rede Gregors ein sehr wichtiges indirectes Zeugnis für die Echtheit unserer Schrift sehen, das freilich seine Beweiskraft erst durch das Zusammenwirken mit andern Indicien erhält.

Spätere Citate sind spärlich. Theodoret erwähnt in seiner Kirchengeschichte (lib. II, Migne P. g. LXXXII col. 1028), daß Athanasius an die durch die Arianer mißhandelten Jungfrauen *παραμυθητικοὺς λόγους* geschrieben habe[1]. Solche Trostbriefe an Jungfrauen sind uns nicht mehr erhalten, können aber unmöglich von Hieronymus gemeint sein, wenn er berichtet, Athanasius habe *περὶ παρθενίας* geschrieben. Vielmehr beweist die Notiz nur, daß Athanasius in einem seelsorgerlichen Verhältnis zu alexandrinischen Jungfrauen stand. Wie nahe liegt es, daß er die, welche er tröstete, ein ander Mal auch belehrte.

Das nächste Zeugnis finden wir in der Bibliothek des Photius. Sie enthält im Cod. CCXXIX. Excerpte aus einem Werk des Patriarchen Ephraim von Antiochien, der in der ersten

1) Als Citat führt er daraus den Satz an: *διὰ τοῦτό φησι, μηδὲ γενέσθω τις ὑμῶν περίλυπος, εἰ καὶ θαπτομέναις ὑμῖν φθονοῦσι οἱ δυσσεβεῖς καὶ κωλύουσι τὰς ἐκφοράς.*

Hälfte des 6. Jahrhundert (ca. 529—544) gegen die Severianer eine Apologie der Synode von Chalcedon schrieb. Photius nennt die Namen der von Ephraim citierten Kirchenväter, unter ihnen auch *Ἀθανάσιος ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν τῇ πρὸς τὰς παρθένους ἐπιστολῇ*[1]. Da es sich an der betreffenden Stelle um Beweisstellen für die *ἕνωσις* handelt, so kann Ephraim sehr wohl den Anfang unseres Traktats im Auge gehabt haben, wo er das *τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης, μία δύναμις, ἓν βάπτισμα* in seinem Sinn verwerten konnte. Diese einzige dogmatische Stelle unseres Traktats wird auch noch einmal in den Akten der Synode von Aachen (794) erwähnt in einem Brief Hadrians an Karl den Großen mit den Worten: item eiusdem S. Athanasii de virginitate inter cetera: et in spiritum sanctum qui in patre et filio existens a patre emittitur et per filium datur[2].

An diese Zeugenreihe Gregor von Nazianz — Hieronymus — Ephraim von Antiochien — Photius — Hadrian ad Carolum Magnum, die sich auf 4 Jahrhunderte und die verschiedensten Kirchenprovinzen verteilt, schließt sich die handschriftliche Überlieferung seit dem 10. Jahrhundert an, deren Untersuchung ergeben hat, daß unser Traktat nicht etwa, wie die älteren Editoren meinten, in der älteren Überlieferung fehlt, sondern gerade zu dem Grundstock von 21 Traktaten gehört, der in allen späteren Sammlungen wiederkehrt. Man wird nicht sagen dürfen, daß diese Argumente den athanasianischen Ursprung unseres Traktats zur zweifellosen Gewißheit erheben — aber es müssten sehr deutliche Kriterien sein, welche uns im Gegensatz zur genannten Tradition dazu bringen könnten, den Traktat dem Athanasius abzusprechen. Bei der dogmatischen Farblosigkeit der Schrift ist auch schlechterdings nicht einzusehen, warum man nachträglich auf den Namen des Athanasius gekommen sein sollte. Die Schrift bietet dazu keinerlei Anknüpfungspunkte und ein Pseudoathanasius hätte es nicht unterlassen, den Verfasser durch irgendeine Wendung als den alexandrinischen Bischof zu charakterisieren. Einige der von den alten Herausgebern geäußerten

---

1) Migne P. gr. 103 p. 969 ff, Ephraim Antioch. *περὶ τῶν ἱερῶν τῆς Ἀντιοχείας θεσμῶν, λόγος Γ.*

2) Migne P. l. 98, 2 p. 1249 u. S. S. Concilia ed. Phil. Labbei et Gabr. Cossartii tom. VII, Paris 1671, p. 916.

Bedenken, die sich gegen die bei Athanasius noch nicht wahrscheinlichen liturgischen Stellen wandten, sind erheblich abgeschwächt durch die auf Grund der älteren Zeugen festgestellte ursprüngliche Textgestalt. Wollte man trotzdem in cap. XX eine zu detaillierte liturgische Regel finden, so würde die Möglichkeit späterer Überarbeitung hier sehr nahe liegen. Aber die Grundbestandteile des klösterlichen Gebetsgottesdienstes dürften viel älter sein als gemeinhin angenommen wird. Es liegt m. E. keinerlei Grund vor, solche kurze liturgische Anweisungen dem Athanasius abzusprechen.

Schwerer wiegen die durch P. Batiffol erhobenen Bedenken gegen die Glaubensformel am Anfang unserer Schrift. Die Formel will in der Tat nicht zu der Lehre des Athanasius passen, sondern scheint auf die Theologie der Kappadocier (*τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης*) hinzuweisen. Haben wir hier einen ganz ursprünglichen Text, so würde das die Echtheit der ganzen Schrift verdächtigen. Die handschriftliche Überlieferung bietet uns keinen Anlaß, Interpolationen anzunehmen. Auch bezeugt das Citat bei Ephraim von Antiochien, daß schon im 6. Jahrhundert die Stelle ähnlich gelesen wurde. Wir haben jedoch im Syntagma didascaliae ein Beispiel, wie sehr solche Formeln im Lauf der Zeit kleinen Erweiterungen ausgesetzt waren. So läßt sich die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, daß an der Formel schon früh Erweiterungen vorgenommen worden sind. Dann ist aber zu beachten, daß jene verdächtigen trinitarischen Formeln die grammatische Construction des Satzes zerstören. Die Worte *πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης, μία δύναμις, ἓν βάπτισμα* (35, 10—11) sind Nominative, während, noch abhängig von *πίστευσον εἰς*, (35, 4) Accusative zu erwarten sind. Dem Satz, dessen Subject die Nominative sind, fehlt jede Fortsetzung und der folgende Satz *αὐτὸς γὰρ ὁ θεὸς* schließt sich bei Annahme der Interpolation viel besser an. Wir würden dann anzunehmen haben, daß die Worte schon früh, etwa Ende des vierten Jahrhunderts, eingefügt wurden, um die Formulierung vor Verdächtigungen sicher zu stellen. Zwingend ist die Annahme nicht und es würde selbst möglich sein, die Formel dem Athanasius zuzuschreiben, wenn wir in seinem sicher echten Traktat über Mth. 11, 27 (In illud omnia mihi tradita sunt, Migne P. g. XXV p. 220) lesen: *ἅγιος ἅγιος ἅγιος*

λέγουσα τὰς τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν und in der vielleicht echten Schrift: de incarnatione et contra Arianos, cap. 10, wo auch von dem dreimal heilig die Rede ist: *διὰ τοῦτο, ὥσπερ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ βαπτιζόμεθα, οὕτως καὶ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος· πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος σεβαώθ ἐστι· μία γὰρ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρίσιν ὑποστάσεσι.* Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Belege hinreichen, um unsere Formel zu decken — der zweite ist selbst verdächtig; jedenfalls kann die vorhergehende Formel: *παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποστελλόμενον καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ διδόμενον* (35, 9) als athanasianisch gelten, da wir Ep. I ad Serapionem lesen: *καὶ τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον .... ἐκ πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, παρὰ τοῦ λόγου καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται.* Die Flüssigkeit der Formeln gerade in den früheren Jahren des Athanasius ist groß genug, um für solche Variationen Spielraum zu lassen. Die Glaubensformel kann daher keinesfalls als durchschlagendes Argument gegen die Echtheit betrachtet werden, wenn alle übrigen Indicien für sie sprechen. — Am wenigsten darf der Ausdruck cap. III: *ἐγεννήθη ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας* (38, 21) befremden. Er ist gut athanasianisch und kann auch schon vor Athanasius nachgewiesen werden[1]. Die Stelle Oratio III c. Arianos, die schon von Cyrill herangezogen wird, kann geradezu als Beweis für die athanasianische Abfassung auch unserer Stelle verwendet werden (vgl. *δι' ἡμᾶς σάρκα λαβὼν ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας ἄνθρωπος γέγονε*).

Die vegetarischen Regeln (*πάντα ἁγνὰ ὅσα ἄψυχα*) und die Aufforderung *συνάξεις κατ' ἰδίαν* abzuhalten, welche P. Batiffol auf die eustathianische Secte deuten wollte, welche im Concil von Gangra 340[2] verurteilt wurde, haben wir längst als die unter den ägyptischen Asketen weit verbreiteten Lebensgrundsätze erkannt. Auch die Vorschrift, das ganze Jahr zu fasten,

---

1) Alexander episc. Alexandr. ep. de Ariana haer. cap. XII; Pierius' Schrift *περὶ θεοτόκου*, Athanasius c. Apollinarium I, 4. 12. 13. oratio c. Ar. III, 14. 29. 33; IV, 32; de incarn. et c. Arianos VIII, 22; Cyrill. Hieros. cat. X, 19, vgl. Harnack, Dogmeng. II p. 214 u. 325 Anm. 2. Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung, Stud. u. Krit. 1886 p. 32. Schon Cyrill beruft sich darauf, daß bereits Athanasius den terminus *θεότοκος* gebraucht habe (vgl. Cyrilli Ep. I, Migne P. g. LXXVII p. 13).

2) Vgl. Mansi, Conciliorum Collectio Tom. II (1759) p. 1095—1105.

wird man nicht so pressen dürfen, daß man darin einen Gegensatz gegen das kirchliche Fastenverbot am Sonntag finden dürfte. Was mit den im Concil von Gangra verurteilten Absonderlichkeiten in Kleidung und Haartracht übereinzustimmen scheint, ist in unserem Traktat so allgemein gehalten, daß wir eine besondere Beziehung zu jener Secte nicht anerkennen können, die über das hinausging, was nahezu allen asketischen Kreisen damals gemeinsam war. Es können also auch die von Batiffol erhobenen Bedenken nicht als durchschlagend betrachtet werden.

So bleibt denn nur die Frage übrig, ob der Stil und Charakter des Traktats, sowie die darin ausgesprochenen Gedanken einem Bischof wie Athanasius zuzutrauen sind. Die älteren Herausgeber (zuerst Erasmus) haben diese Frage verneint. Aber sie sind augenscheinlich viel zu sehr von dogmatischen Gesichtspunkten ausgegangen. Die Schriften, die wir zum Vergleich heranziehen müssen, sind nicht die dogmatischen Streitschriften, sondern die kleinen Traktate, Predigten und Briefe sowie die vita Antonii. Hier wird man die Möglichkeit der Identität des Verfassers nicht bestreiten können. Zumal jetzt, da die Echtheit der vita Antonii als anerkannt gelten darf, wird nicht nur die Verwandtschaft der geistlichen Gedankenwelt, die wir oben nachwiesen, sondern auch die der äußeren Terminologie ins Auge fallen. Ausdrücke der vita Antonii, wie *ὑποβάλλειν λογισμοὺς πονηροὺς, κατόρθωμα, ὑποπιάζειν τὸ σῶμα, μεθοδεῖαι τοῦ ἐχθροῦ, τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ, ὁδὸς τῆ ἀρετῆς, κοσμικὰ φρονεῖν, ἑκάστου τὴν ἄσκησιν καταμανθανέτω τις, πνευματικὴ τροφή, φεύγειν τὴν κενοδοξίαν, ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ, διανοιχθείσης αὐτοῦ τῆς διανοίας* sowie die bereits S. 66 f angeführten Parallelen beweisen zur Genüge die Möglichkeit, daß es sich um denselben Verfasser handelt. Andere Parallelen in der Terminologie finden sich in der Vita S. Syncleticae[1], in der Expositio in Ps. 106

1 Migne P. g. XXVIII p. 1483—1557 vgl. Wendungen wie cap. VII *εἰς μόνον τὸν οὐράνιον νύμφιον εἶχε τὸ νεῦμα*, cap. X *οὐκ ἀμέλει τοῦ κατὰ τὸ σῶμα σωτηρίου φαρμάκου· τήν τε γὰρ νηστείαν εἶχε φίλην*, cap. XXII *τεκνία πάντες καὶ πᾶσαι τὸ σωθῆναι οἴδαμεν* und die S. 69 f citierten Gedankenparallelen. Die Schrift wird von Nikephorus Kallistus in einem cod. Vaticanus 825 (nach einer Anmerkung des Holstenius zum Martyrologium Romanum) und in einer Handschrift im Eskurial dem Athanasius zugeschrieben. In einem andern alten Codex von Crypto-

(LXX)[1], in einem Fragment zu Mth. 7, 6, in der Predigt *περὶ ὑπομονῆς*[2], im Brief an Amun (vgl. S. 65, 68), in der Schrift de sententia Dionysii[3]. Besonders lehrreich ist aber ein Vergleich mit den Fragmenten der Festbriefe, die Athanasius eben zu der Zeit, als er bei den ägyptischen Asketen weilte, an seine Diöcesanen in Alexandrien schrieb. Wörtliche Parallelen lassen sich ja freilich nicht aufweisen, da wir nur einen syrischen Text besitzen, den F. Larsow uns ins Deutsche übersetzt hat (Leipzig 1852). Aus diesen Briefen lernen wir, wie Athanasius in derselben einfachen Sprache zur Askese mahnte, das Fasten empfiehlt (Larsow, p. 59), vor jeder *κενοδοξία* warnte, das Lesen der heiligen Schrift bei Tag und Nacht auf das Gewissen legte (Larsow, p. 62). Auch schließt er den ersten Festbrief mit der Mahnung zum Almosengeben und zur christlichen Gastfreundschaft. Er erinnert an das Doppelgebot der Liebe (ep. I), an 1. Cor. 2, 9, an Ps. 62, 1. 2 (ep. VII und XI, XX), an Herm. Mand. I, 1 (ep. XI). Er rät, zu fasten wie Daniel, um Mitternacht aufzustehen wie Moses, zu beten wie Paulus (ep. VII), er spricht vom überirdischen Speisesaal (Larsow, p. 94), vom Hinaufziehen nach Jerusalem, von der Teilnahme an der himmlischen Mahlzeit mit den Engeln und den vom Bräutigam geliebten Jungfrauen (ep. VII), er nennt Christus den Steuermann der Seele (ep. XIX) und braucht andere Wendungen mehr, die, soweit der deutsche Text es erkennen läßt, an unsern Traktat erinnern. Damit ist eines der wichtigsten Bedenken gegen die athanasianische Autorschaft unseres Traktats gehoben. Denn wir erkennen eben aus diesen Festbriefen, wie Athanasius nicht nur der asketischen Seite, sondern auch dem

---

ferrata wird ein Asket Polycarpus als Verfasser genannt. Auch ein Arsenius wird als Verf. bezeichnet. Die Frage bedarf noch näherer Untersuchung.

1) Expos. in Ps. 106 (LXX) [Migne P. g. XXVII p. 452] bezieht sich Athanasius wie *περὶ παρθ.* XVI auf den descensus ad inferos: *τὸν μέχρις ᾅδου σωτῆρος κάθοδον σημαίνει . αὐτὸς εἴρηκε τοῖς ἐν δεσμοῖς· ἐξέλθατε καὶ τοῖς ἐν τ. σκότει ἀνακαλύφθητε.* — Vgl. auch Ps. 30, a. a. O. p. 157. — *ἔστησας ἐν εὐρυχώρῳ τοὺς πόδας μου, ἀπήλλαξας με θλίψεως, κατέστασας ἐν ἀνέσει καὶ εὐρυχωρίᾳ*, vgl. *περὶ παρθ.* XVIII (54, 7).

2) Migne P. g. XXVI p. 1297 ff: *ἡ ἐπαγγελία τ. παρθενίας εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναφέρει· μετὰ ἀγγέλων χορεύειν αὐτὴν κατασκευάζει*, vgl. *περὶ παρθ.* XXIV.

3) In de sent. Dionysii wird Prov. XII, 7 *οἳ ἐὰν στραφῇ ὁ ἀσεβὴς ἀφανίζεται* in ähnlicher Weise citiert wie *π. παρθ.* XVIII (54, 8).

eschatologischen und mystischen Bedürfnis der populären Asketenkreise sich anzupassen gewußt hat, und daß auch die schroffe Gegenüberstellung von *δίκαιοι* (= Asketen) und *κοσμικοὶ* sowie die sinnliche Ausmalung des Jenseits ihm in einer solchen Erbauungsschrift wohl zuzutrauen sind, wofür auch Eichhorn a. a. O. schon Belegstellen gegeben hatte. Wenn er nirgends als Bischof, sondern überall nur als Seelsorger sich gibt, so mag das seinen Grund eben darin gehabt haben, daß er den Traktat zur Zeit seiner Entfernung vom Bischofssitz schrieb. Die Briefe an Amun, Dracontius u. a. beweisen ja zur Genüge, welch großes seelsorgerliches Interesse er an diesen Asketengemeinschaften nahm und wie hoch er die *παρθενία* als die *ἀγγελικὴ βίος* schätzte. Es steht darnach m. E. auch von Gesichtspunkten der innern Kritik aus nichts im Wege, der alten Tradition Glauben zu schenken, daß wir es mit einer echten Schrift des großen alexandrinischen Bischofs zu tun haben. Der Gegenbeweis fällt jedenfalls den Bestreitern der Echtheit zu. Auch steht zu hoffen, daß die weitere Untersuchung der athanasianischen Traktate neue Beweismomente für die Echtheit auch unseres Traktats liefern wird.

Über Ort und Zeit der Abfassung durch Athanasius etwas zu ermitteln, darauf muß ich beim Mangel jedes näheren Indiciums verzichten. Nur die Vermutung darf ausgesprochen werden, daß der Traktat in eine Zeit gehört, da Athanasius mit den Mönchen Ägyptens durch seinen Besuch in ihren Gemeinschaften in besonders reger Verbindung stand, also entweder schon früh (328 329) oder während seines dritten (356—362) oder vierten Exils (362—363). Für eine verhältnismäßig frühe Abfassung könnte das Fehlen jeder Anspielung auf die dogmatischen Streitigkeiten sprechen. Auch erinnern wir uns des Schweigens über klosterartige Einrichtungen. Das 2. oder 3. Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts dürfte die wahrscheinlichste Datierung sein.

Wichtiger als die Zeitbestimmung ist aber, daß nun durch unsern Traktat die Wirksamkeit des Athanasius als Seelsorger, Prediger und Katechet in ein neues Licht tritt, und daß auch die Traditionen aus älterer Zeit, die wir in unserm Traktat finden, einen höheren Wert gewinnen durch die bedeutende Persönlichkeit, die sie uns verbürgt. So sei denn am Schluß auf die Bedeutung unseres Traktats für die Geschichte des christlichen Lebens hingewiesen.

III. Die Bedeutung des Traktats für unsere Kenntnis der Geschichte des christlichen Lebens.

In dem Artikel über «Athanasius» in der neuen Auflage der theologischen Realencyclopädie hat Loofs mit Nachdruck auf die Bedeutung des Athanasius für die Geschichte des Mönchtums hingewiesen. Unsere Schrift gewährt uns nun einen näheren Einblick in diese Wirksamkeit. Der Bischof wendet sich an gottgeweihte Jungfrauen ganz in dem Geiste der Väter des ägyptischen Mönchtums und benutzt für den Traktat, den er im letzten Capitel einer bestimmten Jungfrau zueignet, eine Ansprache, die er vermutlich an Asketen Ägyptens gehalten hat. Damit stellt Athanasius sich mitten in die religiöse Bewegung, welche am Anfang des vierten Jahrhunderts in Ägypten weite Kreise ergriffen hatte und als eine «Erweckungsbewegung» charakterisiert werden darf. Die vorhergehende Zeit der Verfolgung hatte läuternd gewirkt — nicht nur weil sie vielen den Wert verborgenen und zurückgezogenen Lebens kennen zu lernen Gelegenheit gab — sie hatte viele Gemüter innerlicher und ernster gemacht. Die nun mit dem Siege Constantins anbrechende Zeit der Freiheit brachte alle im kirchlichen Leben schlummernden Kräfte zur freien Entfaltung — so auch das längst von ernsten Christen wertgeschätzte asketische Ideal. Asketen und gottgeweihte Jungfrauen hatte es seit dem ersten Jahrhundert gegeben, nun aber wurden weitere Kreise aus allen Ständen für diese Lebensweise gewonnen. Die Weltentsagung wurde zum Programm, zum religiösen Ideal größerer Gemeinschaften, zu einer Antwort in der Tat und in der Wahrheit auf die Frage, welche die Gemüter ernst beschäftigte: Wie kann ich selig werden und welche Art heiliger Lebensweise sichert mir die himmlische Herrlichkeit? Der Despotismus der kaiserlichen Verwaltung, die in den damaligen Kulturverhältnissen besonders häufigen Wechselfälle des Lebens, die Verweltlichung auch innerhalb der Kirche, auch die Unfähigkeit, innerlich zwischen der Bildung und Kultur einerseits und der christlichen Wahrheit andererseits zu vermitteln, trugen dazu bei, das neue Lebensideal zu empfehlen. Nicht nur in der Geschichte des Antonius, auch im Leben anderer berühmter Mönchsväter, eines Amun, des Räubers Moses, des älteren

Makarius, des Euagrius Ponticus läßt sich eine persönliche Erweckung und Bekehrung in Form einer plötzlichen Wendung zu ernst asketischem Christentum constatieren; ja bei keinem der großen Lehrer der Kirche im vierten Jahrhundert fehlt ein derartiger Zug ganz. Mag die Zahl von 20000 asketischen Jungfrauen und 10000 Mönchen in der ägyptischen Stadt Oxyrynchos, von denen die historia monachorum c. 5 zu berichten weiß, auch bei weitem übertrieben sein, die asketische Bewegung muß damals in Ägypten einen epidemischen Charakter angenommen haben. Es handelt sich ja auch nicht mehr nur um individuelle Lebensmethoden, sondern um ein religiöses Ideal, das mit einem starken Propagandatrieb verbunden war. Es war nicht nur eine «Erweckungsbewegung», sondern auch eine «Gemeinschaftsbewegung» von großer Kraft, die anfangs weit davon entfernt war, in wunderlichen Excentricitäten und asketischen Bravourstückchen aufzugehen.

Es handelte sich in der Tat, wie wir auch in der Schrift des Athanasius sehen, um ein ernstes christliches Streben, dem Herrn allein anzuhangen, Gott allein zu lieben, den Schlingen und Versuchungen des Teufels auf jede Weise zu entgehen. Die Askese war den Besten nur das Mittel, um der Leidenschaften Herr zu werden und mit dem Christentum Ernst zu machen. Es war nicht der Trieb der Werkgerechtigkeit, es war ursprünglich kein geistiger Hochmut und keine Ruhmsucht, sondern ernster Heiligungstrieb, der die Menschen in die Einsamkeit der sketischen und nitrischen Wüste führte. Je öder sich dort äußerlich das Leben gestaltete, desto mehr wurde die religiöse Phantasie angeregt, sich die Ruhe der Heiligen und die Herrlichkeit der himmlischen Schatzkammern auszumalen. In der Einsamkeit bildete sich aber von neuem ein Leben der Gemeinschaft aus, ein Verkehr zu gegenseitiger Seelsorge in nächtlichen Gesprächen, gemeinsame Mahlzeiten und Andachtsübungen; es wurden gemeinsame Gebetsstunden und Gottesdienste zur Gewohnheit, es entstanden endlich auch neue Gemeinschaftsordnungen und feste allgemein gültige Lebensregeln — eine neue Welt der Weltabgeschiedenen.

Karl Holl hat in seinem schon erwähnten Buch über «Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum» bereits darauf hingewiesen, wie in dieser durch die vita Antonii des Athanasius geistig charakterisierten Atmosphäre der ältesten

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ägyptischen Asketen der urchristliche Glaube an besondere *χαρίσματα* der Rede, der Prophetie, der Krankenheilung, der Sündenvergebung sich erhalten hatte, die mit den höchsten asketischen Leistungen verbunden waren. Der prophetische Ton der Makarismen in dem athanasianischen Traktat legt ein unmittelbares Zeugnis dafür ab; denn nicht als Bischof redet Athanasius so, sondern als geistlicher Vater und Seelsorger, als ein Mann, der kraft der Autorität seiner christlich-sittlichen Persönlichkeit im Namen Gottes reden durfte.

Dieser enthusiastische Zug ist aber nicht der einzige, der diese religiöse Gedankenwelt mit dem Urchristentum verbindet. Es ist auch nicht nur die interessante Übergangsform des asketischen Lebens, die in unserm Traktat uns die Entwicklung von dem alten individuellen Asketentum mitten in der Welt lebender «Jungfrauen» zu der Klostergemeinschaft repräsentiert, er gibt uns überhaupt ein sehr instructives Bild davon, wie jene ägyptischen Asketenkreise die Vermittler wertvoller urchristlicher Traditionen gewesen sind, und wie gerade ein Mann wie Athanasius tätig gewesen ist, um die hier bewahrten religiösen Schätze für die Gesamtheit der Kirche nutzbar zu machen. Indem er sich an die asketischen Kreise wendet, benutzt er das wertvolle Capital, das sie bewahrten, um seine Zinsen wieder für weitere Kreise nutzbar zu machen. Es ist der Vorzug seiner Rede an die Jungfrauen, daß wir in ihr solche Überlieferung urchristlicher Traditionen fast unberührt von den phantastischen und excentrischen Zügen eines Antonius kennen lernen. Die vita Antonii enthält genau dieselben Elemente, aber sie sind dort durchsetzt mit Zügen einer religiösen Phantasie, die wohl mehr die des Antonius als die des Athanasius war. Das hat jene vita so in Mißcredit gebracht und hat es verschuldet, daß die Bedeutung des ägyptischen Mönchtums für die Geschichte des christlichen Lebens jetzt erst erkannt wird. In dem *λόγος σωτηρίας* des Athanasius tun wir einen ungestörten Blick in diese religiöse Gedankenwelt, wie sie unberührt von dogmatischen Streitigkeiten und Formulierungen und frei von excentrischen Übertreibungen in dem Lebensideal christlicher Jungfrauen sich erhalten hatte.

Wir konnten zunächst einen Schriftgebrauch constatieren, der sich ganz freihält von dogmatischer Spitzfindigkeit und allegorischer Willkür, unter schlichter Benutzung biblischer Erzäh-

lung und Spruchweisheit mit einem unverkennbaren Interesse für die Worte des Herrn selbst. Auch die Verwendung von Psalmen und Liedern und die Mahnung zu eifriger täglicher Lectüre der heiligen Schrift zeigen uns die einfache praktisch-erbauliche Tendenz des religiösen Interesses. Auch Athanasius, der große Führer in den kirchlichen und dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit, kannte also diesen schlichten rein religiösen und ethischen Gebrauch der heiligen Schrift und er kann sich damit offenbar an Leute wenden, denen der fleißige Gebrauch der Schrift zum täglichen Leben gehörte. Es ist nicht umsonst, diese Tatsache eines schlichten, undogmatischen und von jeder künstlichen Allegorie verschonten Schriftgebrauchs in diesem Erbauungsbüchlein des Führers der Orthodoxie nachdrücklich hervorzuheben. Weit entfernt davon, die Echtheit des Traktats zu verdächtigen, ist diese Einfachheit gerade ein Zeichen, ein wie tief religiös angelegter und mit dem Geist der heiligen Schrift vertrauter Mann der Verfasser gewesen sein muß. Anders ist der stellenweise ganz urchristlich anmutende Ton des Traktats, der doch wieder deutliche Kennzeichen des vierten Jahrhunderts nicht verleugnet, nicht zu erklären. Die Kenntnis und Wertschätzung der Didache und des Hirten des Hermas bestätigt uns, was wir ja schon aus dem 39. Festbrief wissen, daß Athanasius in Ägypten den Gebrauch dieser Schriften vorausgesetzt hat. Erinnern wir uns nun, daß wir im *σύνταγμα διδασκαλίας* eine Bearbeitung der Didache aus derselben Zeit besitzen, daß die alte Gebetssammlung des Serapion jenen Kreisen entstammt, daß wir die in Oxyrynchos gefundenen «Sprüche Jesu» derselben Gegend verdanken, daß nach dem Bericht der historia lausiaca (cap. LX) eine Asketin, die 60 Jahre in der Einsamkeit gelebt, einen Commentar des Clemens Alexandrinus zum Propheten Amos hinterließ, so läßt sich schon in literarischer Beziehung beobachten, daß in den Kreisen der Asketen Ägyptens wichtige altchristliche Überlieferungen sich erhalten hatten, wie ja noch heute in pietistischen Kreisen ältere Erbauungsliteratur mit merkwürdiger Zähigkeit sich durch Jahrhunderte bewahrt. Es wäre daher wohl wünschenswert, daß gerade die griechische Erbauungsliteratur gründlicher auf ältere Bestandteile untersucht würde. Konnten wir doch z. B. schon darauf hinweisen, daß auch die Vita Syncleticae, die vielleicht mit Unrecht dem Athanasius abgesprochen

wird, Reminiscenzen an die Theklageschichte und ein Citat des Herrnworts «*γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*» enthält[1].

Diese Vermittlung altchristlichen Traditionen an die spätere mönchische Literatur tritt uns aber noch deutlicher vor Augen, wenn wir auf die Auswahl und Disposition des Stoffs in unserm *λόγος σωτηρίας* achten. Wir haben hier keine Bearbeitung der beiden Wege oder der Didache vor uns, wie im *σύνταγμα διδασκαλίας;* um so interessanter ist, daß in der Auswahl des Stoffs eine Analogie zu den ältesten christlichen Sittenkatechismen zu constatieren ist, welche beweist, daß Athanasius nicht völlig frei nach eigener Auswahl schreibt, sondern sich an eine bestimmte Lehrtradition anschließt, die in der Composition der Reden bei Matthäus, in der Didache, in den Geboten des Hermas und in einigen Ermahnungsreihen der paulinischen Briefe ihre ältesten Typen hat[2]. Reihenfolge und Detailausführung sind

---

1) Das Wort des Herrn ist sonst überliefert bei Clem. Alex. Strom. I, 28. 172; Apelles ap. Epiphan. haer. XLIV, 2 S. 382; Didask. II, 36; Pistis Sophia cap. 134 (ed. C. Schmidt 1905 p. 228, 11); Clem. Hom. II, 51; vgl. J. H. Ropes, Sprüche Jesu, Nr. 144.

2) In einer nicht veröffentlichten Probevorlesung vor der Berliner theol. Fakultät habe ich im Juli 1902 schon die Parallelen der katechetischen Stoffauswahl bei Math., Didache, Hermas und den Ermahnungsreihen der paulinischen Briefe nachzuweisen gesucht. Das Buch von A. Seeberg, «Der Katechismus der Urchristenheit», brachte mir die erfreuliche Bestätigung meiner Vermutungen — nur daß ich die Festlegung des urchristlichen Katechismusstoffes in festen Formeln für die ältere Zeit nicht zugeben kann. Versteht A. Seeberg, wie er in seinem neuen Buch (Das Evangelium Christi, Leipzig 1905, S. 103 Anm. 2) sagt, unter dem Wort Katechismus nur den katechetischen Stoff, so kann ich ihm in vielem nur zustimmen und bleibe dankbar für das, was er uns gelehrt hat. Wenn er aber glaubt, daß dieser Stoff für Sittenlehre und Glaubenslehre von vornherein formelhaften Charakter annahm und als feste Formel schon vor den paulinischen Briefen ausgeprägt vorlag, so muß ich meinen Widerspruch aufrecht erhalten. Die Freiheit und Variation des Ausdrucks für diesen Stoff ist in den ursprünglichen Schriften viel zu stark, um an den von A. Seeberg construierten Urkatechismus glauben zu können. Dagegen stimme ich P. Drews vollkommen zu, wenn er in einem Aufsatz in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (1904, 1 S. 53ff.) eine sachliche Parallele zwischen Didache und Col. 3, 5—4, 1 (= Eph. 4, 1—6, 8) constatiert und die Benutzung irgend einer Form der jüdischen «beiden Wege» bei Paulus voraussetzt. Daß Paulus freilich selbst einen christlichen Sittenkatechismus als Seitenstück der beiden Wege formu-

jedesmal verschieden, aber den Hauptthemen nach läßt sich dem λόγος des Athanasius das Grundschema eines christlichen Sittenkatechismus entnehmen. Vorangestellt ist den Geboten wie bei Hermas das πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς θεὸς mit einer Detailausführung über die Schöpfung von Himmel und allen Creaturen bis zum Menschen. Dann folgt mit der Einleitung τοῦτο δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ eine Aufzählung christlicher Tugenden, die in den Seligpreisungen Mth. 5 und Didache cap. 8 eine Parallele hat (ἐλεήμονα, πρᾶον, ἀνεξίκακον, ἡσύχιον εἶναι); sie werden an biblischen Beispielen illustriert. Dann wird die ταπεινοφροσύνη als Haupttugend an die Spitze gestellt und gesagt, daß die ὑπερηφανία noch schlimmer sei als μοιχεία, πορνεία und κλοπή. Die Sünden des Dekalogs werden also nur gestreift. An der Spitze des sechsten Capitels wird dann die alte Dreiheit: Fasten, Gebet, Almosen hervorgehoben, die auch den Ausführungen in Mth. 6 zugrunde liegt und an die sich auch die Didache im 7. Capitel anschließt. Die in den epistolischen Lasterkatalogen und in der Didache berücksichtigten Laster der φιλαργυρία, ξενοδοξία und ἀλαζονεία werden am Schluß der Fastenregeln besprochen. Der Abschnitt schließt mit dem Wort Mth. 7, 6, das in der Didache in dem Gebetsabschnitt herangezogen wird. Gemeinsam ist der Grundgedanke, daß die christliche Lebensweise in aller Stille und Verborgenheit eingehalten werden soll, ohne sie profanen Augen und Ohren preiszugeben.

In dem ausführlichen Abschnitt über das Gebetsleben geht unser Traktat seine eigenen Wege, berücksichtigt aber wie die Didache in erster Linie die Gebete bei der heiligen Mahlzeit. Nur für diese werden hier wie dort feste Texte dargeboten, die sich, wie wir sahen, in dem einen Brotgebet decken. Der Passus über das Bußgebet zur zwölften Stunde gibt dann unserm Verfasser Gelegenheit, eschatologische Gedankenreihen ein-

liert habe, scheint mir zu weit zu gehen. Aber daß im Anschluß an bereits vorhandene jüdische feste Formen eine christliche Tradition für die Auswahl des katechetischen Stoffs sich sehr frühe gebildet hat, scheint mir nach A. Seebergs und Drews' Ausführungen gesichert zu sein. Die Identität der Formeln und der Ausdrucksweisen hat sich, wie allein die starke Variation in den Tugend- und Lasterkatalogen beweist, erst sehr allmählich gebildet und ist, wie wir sehen, auch im vierten Jahrhundert noch nicht zum Abschluß gekommen.

zufügen. Das alte katechetische Schema berührt er nur einmal in cap. XVIII durch das Bild der beiden Wege, den Lebensweg und den Todesweg, das wir auch bei Matthäus finden und das in der jüdischen Grundschrift der Didache nähere Ausführung gefunden hat. Es sind aber diese ausführlichen Gedankenreihen gleichsam eine Parenthese in dem Abschnitt über das Gebetsleben, denn dieser findet erst in cap. XX seinen Abschluß. Hieran müßte sich nun nach dem cap. VI citierten jüdischen Schema (40, 1) eine Ermahnungsreihe über ἐλεημοσύνη anschließen. Dafür tritt aber der umfassendere Begriff der christlichen ἀγάπη ein, eingeführt durch das in der Bergpredigt, der Didache und sonst häufig verwendete Doppelgebot der Liebe. Mit dem Hinweis auf das ebenfalls der alten katechetischen Tradition angehörige Wort Eph. 4, 26 schließen sich πραότης, ὑπομονή, μακροθυμία und νηπιότης der ἀγάπη als Unterbegriffe an. Dem gegenüber steht die Warnung vor falscher λύπη, vor ὀργή, ὕβρις, κατάρα, κακολογία, Themata, die in keiner der älteren Sittenregeln fehlen. Nun erst kommt die φιλοξενία insbesondere gegen die heiligen Männer Gottes (δίκαιοι, ἄνθρωποι θεοῦ) zur Sprache und die Pflicht, auf ihre heiligen Worte zu hören (vgl. Did. XI—XII), nicht ohne eine Mahnung zur Vorsicht für die weiblichen Asketen. Die Schlußwendung des Abschnitts zeigt, daß die Erwähnung der φιλοξενία und der ἐλεημοσύνη an dieser Stelle eine weitere Ausführung nach der Tradition hätte erfahren können (vgl. Did. XI—XIII). Sehr kurz gehalten sind auch die Vorschriften für das Verhalten in der Gemeindeversammlung (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ). Aber sie fehlen nicht und bilden eine Parallele zu Did. XIV und XV. Den Schluß bildet, wie Did. XVI, die Erinnerung an das Kommen des Herrn, dessen Stunde unbestimmt sei, so daß man immer bereit sein und die Lampen brennen lassen müsse. Die Zueignung an die Leserin vergißt auch nicht die Mahnung, weder rechts noch links (vgl. Did. XII, 1 δεξιὰν καὶ ἀριστερὰν) von diesem Pfade abzuweichen und dem Hören auch das Tun folgen zu lassen (vgl. Mth. 7; Did. [lat.] 6, 4). Sehen wir also von den speciellen Vorschriften für die Jungfrauen ab, welche Athanasius seiner Rede einflicht, so haben wir das deutliche Schema eines altchristlichen Sittenkatechismus vor uns, der in den zusammenhängenden Reden des ersten Evangeliums (Mth. 5—7, 10, 18, 23—24), in

der Didache und in den Mandata des Hirten seine deutlichsten Parallelen hat. Es würde zu kühn sein, die Fragmente eines altchristlichen Katechismus aus der Rede des Athanasius im Wortlaut zusammenstellen zu wollen, obwohl man oft dazu versucht ist. Aber nach Anlage und Stoffauswahl ist eine derartige katechetische Grundlage für unsern Traktat nicht zu verkennen.

Wir haben nun bereits oben darauf hingewiesen, wie die christliche Tugend- und Lasterlehre bereits bei Euagrius Ponticus in ein System gebracht wurde, und so finden wir denn auch in allen älteren Mönchsregeln, von denen des Basilius und Pachomius an bis weit in das Mittelalter hinein, die Grundzüge des christlichen Sittenkatechismus wieder, wie er uns in dem aufgezeigten Schema repräsentiert ist. Man mag die regulae fusius tractatae des Basilius oder die Regeln Benedikts (vgl. cap. IV instrum. bonorum operum), die von Jos. Schlecht[1] mitgeteilte Bonifatiuspredigt (ed. vulg., sermo XV), die Taufpredigt Pirmins von Reichenau oder die gleichfalls von ihm angezogene doctrina Severini episcopi (Severian v. Gabala ?) vergleichen, überall wird man Spuren des altchristlichen Sittenkatechismus finden. Insbesondere ist die Tugend- und Lasterlehre ein Gemeingut der mittelalterlichen katechetischen Tradition geworden. Die Rede des Athanasius bietet den Schlüssel für diese Erscheinung. Die ägyptischen Asketen waren es, die heilige Überlieferungen christlicher Unterweisung zunächst als persönliche Lebensrichtschnur, dann auch als Grundlage für ihre Gemeinschaftsregeln festhielten und bewahrten und so die Vermittler wurden, um wertvolle bis ins Judentum und bis auf den Herrn selbst zurückreichende Spruchweisheit späteren Generationen zu übermitteln. Abseits vom Hauptstrom der dogmatischen Entwicklung und der kirchlichen Streitigkeiten geht hier ein Nebenstrom christlicher Überlieferung, der für die Geschichte christlicher Frömmigkeit von nicht geringer Bedeutung ist. Nicht nur die syrische Kirche, wie jüngst von F. C. Burkitt[2] trefflich entwickelt wurde, sondern auch die ägyptische Kirche hat der Nachwelt einfache ur-

1) Joseph Schlecht, Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche, Freiburg 1901 S. 75ff, S. 124ff.

2) Vgl. F. C. Burkitt, Early eastern christianity, St. Margarets lectures, London 1904, bes. Lect. III und IV.

christliche Schätze bewahrt, die neben der großen dogmengeschichtlichen Entwicklung zu sehr unbeachtet geblieben sind.

Verbunden mit diesen Grundbestandteilen des altchristlichen Sittenkatechismus finden wir nun bei Athanasius auch Vorschriften über Kleidung, Fasten und Gebetsstunden, die bei ihm noch als seelsorgerliche Ratschläge gemeint sind, aber bald darauf zu Gesetzen mönchischer Gemeinschaftsordnung wurden. So illustriert uns dieser *λόγος σωτηρίας* auch den Übergang der Regeln privater Hausaskese und strengerer christlicher Haussitte in die Mönchsregeln späterer Zeit. Die Verbindung von Sittengebot und Askese ist darin nicht neu, aber die wichtigsten Grundzüge der seelsorgerlichen Ermahnungen, die bereits geübte Sitten codificieren, werden der Kristallisationspunkt für die genauere Ausgestaltung der Klosterordnungen. Auch nach dieser Richtung bildet der athanasianische Traktat ein Mittelglied zwischen den älteren Traktaten eines Clemens v. Al., Tertullian und Cyprian zu den für die gesamte Geschichte des Mönchtums grundlegenden Regeln des Basilius von Caesarea, des Caesarius von Arles und des Benedikt von Nursia.

Dafür sind z. B. die Anweisungen über die Kleidung besonders charakteristisch — sie sind viel detaillierter als bei Tertullian (vgl. besonders das Abschneiden der Haare und die Waschvorschriften), aber sie sind noch nicht im Sinne pedantischer Vorschrift einer Standestracht gegeben, sondern nur im Sinne des Rates zu möglichster Einfachheit im Gegensatz zu den *νεωτερικὰ σχήματα*. Auch die Fastenregeln sind bei aller Strenge des vegetarischen Princips noch so elastisch, daß sie im Vergleich zu späteren Klostervorschriften als sehr frei gelten müssen. Die Clausur der weiblichen Asketen ist nur in der milden Form angeraten: *οὐκ ἔστι καλὸν προέρχεσθαί σε χωρὶς μεγάλης ἀνάγκης· τὴν ἡσυχίαν ἀγάπα, ὅσον δύνασαι* (cap. XXII, 57, 9f). Die Gebetsstunden sind die auch schon früher üblichen, aber neu ist die detaillierte Anweisung insbesondere für das Gebet um Mitternacht, schon ein sehr deutlicher Ansatz zur späteren Klosterregel. Von der Zwölfzahl der Gebete ist aber nicht die Rede — sie tritt erst in der Regel des Pachomius auf. Genug — schon der früher von uns angestellte Vergleich unserer Schrift mit den späteren Berichten der historia lausiaca und dem Rufinschen Reisebericht hat die Mittelstellung der hier gegebenen Regeln

erwiesen. Was das aber nicht nur für das Morgenland, sondern für das Mönchtum der gesamten christlichen Kirche für Bedeutung hatte, ersieht man aus dem Bericht des Hieronymus, der uns erzählt, daß die Römerin Marcella durch den in Rom weilenden Athanasius zuerst von Antonius und Pachomius und von der disciplina virginum ac viduarum gehört habe (vgl. epist. 127 ad Principiam).

Der bedeutsamste Beweis für diese Übermittlung altchristlicher Haussitten an die späteren Klosterordnungen sind die mitgeteilten Gebete. Ehe wir aber auf diese interessanteste Partie der Regeln eingehen, seien noch einige Bemerkungen über den homiletischen Charakter unseres *λόγος* gestattet. So wie er sich uns jetzt darbietet, handelt es sich freilich um einen Traktat, nicht um eine Rede. Aber der Anfang des zweiten und der Schluß des vorletzten Capitels, sowie einige Partien in der Ausführung tragen so ausgesprochen rhetorischen Charakter, daß selbst wenn eine wirklich gehaltene Rede nicht zugrunde liegen sollte, doch die von Athanasius gewählte Form als indirectes Zeugnis für seine Redekunst gelten müßte.

Die Reste der altchristlichen Predigtliteratur vor der Blütezeit griechischer kirchlicher Beredsamkeit in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sind ja leider nicht allzu zahlreich. Zumal, wenn wir von den glossatorisch-exegetisch gehaltenen Homilien absehen, so ist der Typus eines *λόγος*, der ohne bestimmten Schrifttext ein bestimmtes Thema behandelt, noch nicht sehr häufig. Nur einzelne Traktate des Clemens Alexandrinus, des Cyprian und des Pseudocyprian wird man als *λόγοι* ansehen dürfen. Hier lernen wir einen *λόγος σωτηρίας* kennen als eine speciell paränetische Ansprache, wie sie unter den Asketen Ägyptens üblich war.

Wir werden als den Anfang dieses *λόγος* das zweite Capitel anzusehen haben, obwohl auch die Schilderung der Schöpfung in Cap. I des rhetorischen Charakters nicht entbehrt. Das erste Capitel würde wie das letzte von Athanasius bei der Übersendung des Traktats hinzugefügt worden sein. Aber auch wenn Cap. I zum ursprünglichen Redeganzen gehört, liegt im Anfang des zweiten Capitels: *ἄκουε, δούλη τοῦ Χριστοῦ καὶ πάντες ὅσοι θέλουσι σωθῆναι, καὶ ἐνωτίζου τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου καὶ καταδεξάσθωσαν τὰ ὠτά σου θεοπνεύστους λόγους* ein

höchst wirkungsvoller rhetorischer Appell. Im Anschluß an Paulus wird dann gleichsam als Grundgedanke ausgeführt, wie die enge Verbindung von Mann und Weib kraft des Schlusses a minori ad maius (*πόσῳ μᾶλλον*) ein Urbild der noch viel engeren Verbindung zwischen der Jungfrau und dem himmlischen Bräutigam ist. Das wird biblisch begründet und so der Ausgangspunkt für die weiteren Ausführungen in dem Satz erreicht: *Ἡ δὲ συναπτομένη τῷ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ τὸ θέλημα τοῦ νυμφίου αὐτῆς κατεργάζεται.* Der nächste Satz *τοῦτο δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ* bildet dann die Überschrift zu allen folgenden Ermahnungen. Zu diesem Ausgangspunkt kehrt die Rede in cap. XXII zurück: *ἐὰν φυλάξῃς ταῦτα, καταξιωθήσῃ τοῦ νυμφῶνος τοῦ βασιλικοῦ* (58, 17) .... *μνημόνευε τίνι σε δεῖ παραστῆναι* (59, 3), um mit einem panegyrischen Lobpreis der *ἐγκράτεια* und *παρθενία* zu schließen, der zahlreiche Parallelen in der spätern christlichen Rhetorik hat. Man beachte vor allem einen Ausdruck wie *μεγάλα ἐγκώμια* (ein term. technicus der Rhetorik) *τῆς παρθενίας* (59, 11) und dann die dichterischen Thesen und Antithesen:

ὦ παρθενία πλοῦτος ἀκατάληπτος. ὦ παρθενία στέφανος ἀμαράντινος
ὦ παρθενία ναὸς θεοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος οἰκητήριον
ὦ παρθενία μαργαρῖτα τίμιε παρὰ πολλοῖς ἀφανὴς. ὀλίγοις δὲ μόνοις εὑρισκομένη
ὦ ἐγκράτεια φίλη θεοῦ καὶ παρὰ ἁγίοις ἐγκωμιαζομένη
ὦ ἐγκράτεια παρὰ πολλοῖς μισουμένη, τοῖς δὲ ἀξίοις σου γνωριζομένη
ὦ ἐγκράτεια θάνατον καὶ ᾅδην ἀποφεύγουσα καὶ ὑπὸ ἀθανασίας κατεχομένη
ὦ ἐγκράτεια παρὰ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καύχημα
ὦ ἐγκράτεια ἀγγέλων βίος καὶ ἁγίων ἀνθρώπων στέφανος.

Dann folgt ein Schlußmakarismus, der aber eine Parallele schon am Schluß des Abschnittes über das Fasten hat, wo es heißt (cap. X, 43, 20 f):

ὦ μακαρία ψυχὴ ἡ ἀκούσασα τούτους τοὺς λόγους (τοὺς γεγραμμένους ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ) καὶ ποιοῦσα

μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ ἀκούοντι τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ ποιοῦντι, ὅτι τὸ ὄνομα αὐτοῦ γραφήσεται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς καὶ ἐν τῷ τρίτῳ τάγματι τῶν ἀγγέλων εὑρεθήσεται (etwa die Mitte des *λόγος*).

Dem entspricht hier der Schluß (59, 20 ff):

μακάριος ὁ κατέχων σε, μακάριος ὁ προσκαρτερῶν σου τῇ ὑπομονῇ ὅτι ὀλίγον κοπιάσας πολὺ χαρήσεται ἐν σοί,
μακάριος ὁ νηστεύσας ὅλον τὸν χρόνον τοῦτον, ὅτι ἐν τῇ ἄνω Ἱερουσαλὴμ κατοικήσας μετὰ ἀγγέλων χορεύσει καὶ μετὰ ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων ἀναπαύσεται.

Außerdem finden sich noch einige kurze Makarismen in die Ermahnungsrede eingestreut, um ihr ein lebhafteres Colorit zu geben; so cap. XII (46, 4) *μακάριος ὁ ἀκούων ταῦτα καὶ ποιῶν αὐτά·* cap. XIV (48, 15) *μακαρία ψυχὴ ἡ φυλάσσουσα ταῦτα — μακαρία παρθένος ἡ οὖσα ὑπὸ κανόνα·* cap. XVI (51, 7) *μακάρια τὰ ὦτα τὰ δεχόμενα τοὺς λόγους τούτους.* Zu dem rhetorischen Schmuck der Rede sind weiter zu rechnen Sätze wie *μέγα φάρμακόν ἐστι σωτηρίας ἡ ταπεινοφροσύνη* (cap. V, 39, 16): *ἀγαπήσωμεν σφόδρα τὴν νηστείαν· μέγα γὰρ φυλακτήριόν ἐστι ἡ νηστεία κ. τ. λ.* (cap. VI, 39, 27); *μεγάλη δύναμις νηστεία καὶ μεγάλα κατορθώματα γίνεται δι' αὐτῆς* (cap. VII, 41, 17): *μεγάλη ἀρετή ἐστι τὸ δάκρυον καὶ μέγα κατόρθωμα* (cap. XVII, 51, 26); *μεγάλη ἀρετὴ ἐγκράτεια, μέγα καύχημά ἐστιν ἁγνεία, μεγάλα ἐγκώμια τῆς παρθενίας* (cap. XXIV, 59, 10). Im übrigen wechseln kurze Sentenzen, Ermahnungen im conj. plur. 1 Pers. und Imperative im Singular. Längere Perioden fehlen ganz und sehr geschickt sind kurze biblische Erzählungen im cap. III, VI, VII, XVII eingefügt. Die Einführung der Nutzanwendung geschieht mit einer rhetorischen Steigerung in cap. III, dem Aufruf *μίμησον τὸν δεσπότην σου* (38, 11) und dem Ausdruck lebhaften Entsetzens über die menschliche Torheit: *ὦ πολλῆς ἀνοίας καὶ ἀφροσύνης μεγάλης!* (38, 15); in cap. VII mit der Wendung *ὁρᾷς τί ποιεῖ ἡ νηστεία* (41, 3), in cap. XVII *ὁρᾷς τὸ φάρμακον τῶν δακρύων. ἐθεάσω, οἵαν ἀνομίαν ἐξήλειψε .... ὁρᾷς ἡλίκην δύναμιν ἔχουσι τὰ δάκρυα* (52, 5 ff). Alle solche rhetorischen Sätze sind wohl verteilt und der Redner versteht es ausgezeichnet, bald ruhig und gleichmäßig fortzufahren, bald die Gewissen zu fassen (cap. XVIII) oder die religiöse Phantasie

durch die Schilderung der jenseitigen Welt in ihren Gegensätzen (cap. XVII) anzuregen. Auch Anreden wie *σὺ δὲ ὦ παρθένε, σὺ οὖν δούλη τοῦ Χριστοῦ, τί λέγεις ἄνθρωπε* beleben die Rede, fingierte Gespräche veranschaulichen die Gefahren der Versuchung zur Lässigkeit und zum Hochmut (cap. IV), der Übertreibung (cap. XII). Auch die dramatische Formulierung der Rede des Hades (cap. XVI) wird nicht nur der Quelle des Athanasius zuzuweisen sein. Auf allerlei Möglichkeiten praktischer Erfahrung wird eingegangen (Sätze mit *ἐὰν δὲ* und der 2 Pers. conj. aor.) und die Mahnungen vermeiden alle ungesunde Übertreibung und Excentricität. So begeistert der Redner von der *παρθενία* spricht, so ernst warnt er vor jeder Überhebung. Eine genaue Disposition bis ins Detail hinein ist nicht eingehalten — in der Hauptsache hält sich der Redner, wie wir gesehen haben, an die übliche katechetische Tradition. Aber er beherrscht sie und fällt nirgends in geistloses Nachsprechen oder ins Schematische. Was uns sonst von Homilien des Athanasius erhalten ist, harrt noch der Untersuchung. Am ähnlichsten ist unserm *λόγος* die der vita Antonii eingefügte Rede und und vor allem die Festbriefe. Es würde aber zu gewagt sein, auf so schmaler Basis ein Urteil über die Predigtweise des Bischofs überhaupt aufzubauen — soviel läßt sich jedoch sagen, daß unser *λόγος* nach seinem homiletischen Charakter des großen Alexandriners würdig ist, und daß er als interessantes Beispiel dafür gelten kann, bis zu welchem Grade sich die paränetische Redekunst bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts entwickelt hatte, ehe die in den griechischen Rhetorenschulen gebildeten großen Kappadocier und dann der große Antiochener sie zu der höchsten Blüte entwickelten, die sie im Altertum erreicht hat. Auch in dieser Beziehung steht der *λόγος σωτηρίας* des Athanasius in der Mitte zwischen den Leistungen der Redner des zweiten und dritten Jahrhunderts und denen, welche die weitere Entfaltung maßgebend bestimmt haben.

Nun kommen wir endlich zu den interessantesten Stücken unserer Schrift, den mitgeteilten alten Tischgebeten, deren Untersuchung für mich den Ausgangspunkt meiner Studien über den Traktat gebildet hat[1], wie denn überhaupt die hier vorliegende

1) Näheres findet sich in der gleichzeitig erscheinenden Abhandlung:

Wiederholung des Brotgebets der Didache erst wieder die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf diese „pseudoathanasianische" Schrift lenkte. Eine klare Anschauung über diesen Teil unsrer Schrift war aber schon deshalb bisher nicht zu gewinnen, weil der überlieferte Text der Druckausgaben ganz in Unordnung war durch die Mischung des Textes von B und G. Lassen wir jetzt den secundären Text von MGT ganz bei Seite, so haben wir folgenden klaren Tatbestand: Nach der *σύναξις* der neunten Stunde sollen die in einem Hause zusammenwohnenden Jungfrauen die Mahlzeit halten, die einzige am Tage. Ehe sie sich zu Tische setzen soll über Tische das Gebet gesprochen werden:

εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητός μου κ. τ. λ. (cap. XII.)

Wenn sie sich dann zu Tische gesetzt haben, so sollen sie das Brot brechen, dreimal das Kreuzeszeichen darüber machen und das zweite Gebet sagen

εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου. κ. τ. λ. (cap. XIII.)

Ein entsprechendes Gebet über den Wein fehlt aus dem einfachen Grunde, weil die Jungfrauen bei ihren Mahlzeiten nur Wasser, aber keinen Wein trinken sollten. Es folgen daher gleich die Did. 9. 5 entsprechenden Sätze über den Ausschluß der Ungläubigen und der Katechumenen von der Gebetsgemeinschaft, weil die Person der Jungfrau dem Herrn heilig sei und weil ihre Speise und ihr Trank durch die Gebete und die heiligen Worte(!) geheiligt seien. Auch die Doxologien sollen nicht vergessen werden; damit sind jedenfalls die nun folgenden Formeln gemeint: Wenn die Jungfrauen vom Tische aufstehen, sollen sie nämlich dreimal sagen:

Ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων ὁ κύριος, τροφὴν ἔδωκε τοῖς φοβουμένοις αὐτόν. δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.

um dann mit dem Schlußgebet zu schließen:

Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ αἰνοῦμέν σε ὅτι κ. τ. λ. (cap. XIV.)

Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und griechischen Kirche; ich gehe hier nur noch soweit auf diese Gebete ein, als es der Abschluß dieser ersten Abhandlung erfordert.

Es handelt sich in den vorstehenden Gebeten um sehr einfache häusliche Tischgebete: eines vor dem Niedersetzen zur Mahlzeit, eines beim Brotbrechen und eines beim Schluße der Mahlzeit. Daß Athanasius diese Gebete nicht frei erfunden hat, sondern sie der Praxis entnommen, darüber könnte schon an sich kein Zweifel sein. Sollte unsere Vermutung, daß er einen älteren Sittenkatechismus benutzt hat, richtig sein, so können diese Gebete sehr wohl diesem alten Katechismus, einem Seitenstück zur Didache, entnommen sein. Von denen der Didache weicht dieser Tischritus in folgenden Punkten ab:

1. Es fehlt in der Didache das Gebet: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ τρέφων με* beim Niedersetzen. Dagegen finden wir dieses Gebet wieder als *εὐχὴ ἐπ' ἀρίστῳ* in den apostolischen Constitutionen VII, 49 und in der 55. (resp. 56.) Homilie des Chrysostomus zu Matthäus (Migne P. g. LVIII p. 545 ff.), wo ein vollständiger Kommentar zu dem Gebet geboten wird, das Chrysostomus als Schlußgebet nach der Mahlzeit in syrischen Klöstern kennen gelernt hatte. Dagegen scheint es im VII. Buch der Apost. Const. wie in unserer Schrift als Anfangsgebet aufgefaßt zu sein.

2. Nach dem Niedersetzen erfolgt das Brechen und *σφραγίζειν* des Brotes. Der Brotsegen hat eine etwas veränderte Form angenommen. In der Didache heißt es: *ὑπὲρ ζωῆς καὶ γνώσεως*, bei Athanasius *ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου*. Der Relativsatz ist aufgelöst und in einen Satz mit *γάρ* verwandelt, vor allem aber sind die Berge verschwunden (Ägypten) und dafür *ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης* eingesetzt, Änderungen, die im Text des Serapiongebets nicht zu beobachten sind.

3. Das Schlußdankgebet weicht völlig ab von dem Gebet in der Didache, nur findet sich hier wie dort eine Beziehung auf den heiligen Namen Gottes und an den Dank für die irdische Speise ist die Bitte um die himmlische Speise angeknüpft. Auch die Schlußformel *διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου* erinnert an die Formel der Didache. Vorangestellt ist diesem Gebet bei Athanasius ein dreimaliger Gesang von Ps. 110, 4 mit einer trinitarischen Doxologie, wie wir es ähnlich in einem späteren Ritus griechischer Klostermahlzeiten finden.

Darnach ist offenkundig, daß die specifisch eucharistischen Gedanken hier noch stärker zurückgetreten sind, wie in der Didache. Schon für diese hat P. Drews in dem oben schon erwähnten

Aufsatz Zeitschr. f. neutestl. Wissenschaft 1904. 1) wahrscheinlich gemacht, daß sie sich nicht auf die feierliche Sonntagseucharistie der ganzen Gemeinde beziehen, sondern auf eine in den Privathäusern neben der gottesdienstlichen Feier weiterbestehende eucharistische Sitte. Wir konnten oben schon constatieren, daß sich solche häuslichen Eucharistiefeiern unter den Asketen Ägyptens noch erhalten hatten. Was liegt näher als die Annahme, daß auch Athanasius hier noch solche häusliche Feiern voraussetzte, welche alte eucharistische Formen noch beibehalten hatten, obwohl die gleichen Gebete auch in dem kirchlichen Eucharistie-Opferkultus fortwirkten (vgl. das Brotgebet in der Präfatio des Serapion[1]). Nicht nur das Brechen und *σφραγίζειν* des Brotes, auch der Hauptinhalt des Brotsegens mit der Bitte um Sammlung der Kirche und die Bitte um die himmlische Nahrung und um die Kraft des Gehorsams gehen über die Gedankensphäre des einfachen Dankes bei Tisch hinaus — sie gehören der christlichen Abendmahlsfeier an. Wir sehen daher in den Athanasiusgebeten eine Bestätigung für die Drews'sche These, daß es sich auch in der Didache cap. 9. 10 um eine häusliche Eucharistiefeier handelte, die sich verbunden mit der einzigen täglichen Mahlzeit mit eucharistischem Charakter in den asketischen Kreisen Ägyptens erhalten hatte. Man hat über das Verhältnis zur kirchlichen Sonntagsfeier nicht viel reflectiert. Beides galt als heilkräftige Eucharistie, als *κοινωνία* mit dem Herrn. Im Vergleich zu den Gebeten der Didache ist aber zu constatieren, daß die Reminiscenz an den ursprünglichen specifisch christlichen Gedanken der Abendmahlsfeier bei Athanasius noch stärker verblaßt ist.

Unsere gesamte Auffassung der athanasianischen Rede gewinnt grade durch diese Gebetsanordnungen ihre kräftigste Bestätigung. Aus mündlicher Überlieferung oder aus einem älteren Katechismus übermittelt uns Athanasius urchristliche Sitten und Überlieferungen, die in der weiteren Entwicklung die Grundlage für die Klosterordnungen des Mittelalters werden. Jünger wie die Didache, aber älter wie Chrysostomus repräsentiert diese Quelle das Übergangsstadium, in dem sich das kirchliche Leben am Anfang des vierten Jahrhunderts befand. Die familienhaften

1) Vgl. G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (T. U., N. F. II, 3b) S. 5, 25 ff.

Lebensformen wirken noch nach, die Formen freier gesellschaftlicher Association sind in der Bildung begriffen und die gesetzlichen Bindungen kündigen sich an, die Freiheit und individuelle Mannigfaltigkeit christlicher Sittlichkeit steht noch hoch im Werte, die Askese ist noch nicht als Selbstzweck oder als Verdienst aufgefaßt, aber sie beginnt damit, sich als die heiligere, ernstere und vollkommenere Durchführung des Christentums, als ein engelgleiches Leben hier auf Erden zu empfehlen. Die Einsamkeit und Weltflucht gilt als Ideal, aber eine gesetzliche Clausur ist noch unbekannt. Nur zur ἡσυχία und εὐλαβεία werden die Frauen ermahnt. Die Intensivität und Energie der religiösen Empfindung der Gemeinschaft mit Christus wird erkauft durch eine völlige Resignation auf die Sorgen und Aufgaben dieser Welt, aber was dem Christen in dieser Welt abgeht, wird ihm durch eine doppelt lebendige Hoffnung auf die Herrlichkeiten jener Welt ersetzt — der Drang schon hier auf Erden herrschen und Königskleider tragen zu wollen, ist dem Bischof von Alexandrien noch unbekannt. Die heilige Schrift bestimmt noch das christliche Leben allein — aber autoritativ formulierte Sentenzen, Verheißungen und Drohungen bereiten die Zeit schon vor, da die canones et decreta der Synoden und Konzilien die Autorität der heiligen Schrift verdrängen werden.

Die christliche Lebensauffassung der alten Kirche der ersten Jahrhunderte und die Regeln und Institutionen des griechischen Mönchtums begegnen sich in dieser Rede. Das darf ihr ein warmes Interesse verschaffen für jeden, der den Wurzeln christlichen Lebens nachgehen will, das erheischt die Aufmerksamkeit des Historikers, der auch die Verdunkelungen studiert, welche das Evangelium durch menschliche Einseitigkeit und Beschränktheit erfahren hat.

Register.

(Die Ziffern nach dem : bezeichnen die Seitenzahlen dieser Arbeit.)

1. Alttestamentliche Citate.

Gen. 1, 26: 36. 71. 86.
2, 7-8. 21-24: 36. 86.
Exod. 20, 7: 50. 87.
Deut. 10, 17: 55. 87.
Jes. 14, 14: 39. 86.
45, 2: 108 f.
Jerem. 4, 22: 33. 39. 86.
Dan. 1, 12 ff: 40. 70. 86.
3, 52 ff: 112.
3, 57. 58: 34. 56. 86.
3, 51: 50.
Ps. 15 (16), 11: 111.
21 (22), 23: 111.
50 (51): 55. 86. 112.
62 (63), 1. 2: 56. 86. 112. 121.
106 (107), 16: 51. 87. 108.
110 (111), 4. 5: 49. 85. 137.
118 (119), 62. 137: 55. 86.
118 (119), 62: 112.
Ps. 135 (136), 25: 46. 85.
Prov. 4, 27: 60. 87. 95.
12, 7: 54. 87. 94. 121.
Judith 9, 11: 90.
Sap. Salom. 18, 15: 55. 87.
Sirach 13, 1: 48. 87. 94.
15, 16: 53. 87.
Tob. 13, 14 (Symm.): 59.
IV Makk. 16, 13: 108.

2. Neutestamentliche Citate.

Mth. 6, 4. 6. 18: 43. 91. 129.
7, 6: 43. 91. 95. 99. 128. 129.
7, 21: 50. 91.
10, 16: 39. 89.
10, 40: 57. 92.
17, 18-20. 21: 41. 90.
18, 3: 56. 92.
18, 20: 44. 91.
20, 26 f: 39. 89.
22, 37. 40: 56. 87. 92.
25, 30: 52. 93.
26, 34: 33.
26, 72: 52. 92.
Mc. 9, 29: 41. 90.
10, 43: 90.
12, 30: 56. 92.
Luc. 2, 14: 56. 92. 112.
10, 18: 87.
22, 61: 52. 91.
Joh. 12, 31: 87.
Joh. 13, 35: 56. 92.
15, 1 f: 48. 91.
18, 23: 38. 89.
Act. 2, 15: 102.
3, 1: 104.
10, 9: 103.
Rom. 8, 18: 59. 93.
I Cor. 2, 9: 54. 94. 95. 121.
3, 19. 18: 39. 93.
7, 4. 34: 37. 93.
10, 11: 52.
10, 27: 57.
14, 20: 39. 93.
II Cor. 7, 10: 57. 93.
8, 9: 38. 93.
9, 8: 46.
Gal. 3, 28: 44. 93.
I Thess. 5, 23: 9. 12.
Eph. 4, 1-6, 8: 127.
4, 26: 56. 94. 95. 129.
5, 24: 37. 93.
5, 32: 36. 71. 93.
Phil. 2, 9: 49.
3, 18-20: 50. 93.
Col. 3, 5-4, 1: 127.
I Tim. 5, 3. 5. 6. 9-12: 44. 93.
5, 23: 45.
6, 10: 42. 93. 95.
II Tim. 2, 19: 50. 94.
2, 24: 57.
Tit. 2, 14: 56.
I Petr. 2, 21: 38. 93.
3, 9: 95.
5, 5: 90.
5, 8: 39.
I Joh. 3, 16: 56. 93.
4, 8. 19: 56. 93.
5, 3: 58.
Hebr. 6, 7: 49. 91.
Jac. 2, 19. 20: 50. 93.
4, 6: 90.
5, 7: 49. 91.
Apoc. Joh. 12, 9: 87.

3. Patristische Citate.

Acta Johannis cap. 94. 95: 111.
Alexander episc. Alexandr. ep. de Ariana haer. cap. XII: 119.
Athanasius 1, Aufzählung von Schriften: 6 f. 9 f. 15. 16. 21. 23 f.
vita Antonii c. 3: 81.
c. 5. 30: 66.
c. 35: 67. 99.
c. 55: 66 f. 92.
c. 72: 67.
vita S. Syncleticae c. 8: 71. 120.
c. 21: 96.
c. 22: 69. 120.
c. 23: 66.
c. 49: 87. 99.
c. 63: 94.
c. 87. 100: 70.
de incarnatione verbi I 3: 97. 119.
ep. ad Amunem (Migne P. g. XXVI p. 1073): 65. 68. 69. 121.
epistula festalis XI 4 (Migne P. g. XXVI col. 1406): 97.
epistula festalis XXXIX: 5. 68. 126.
Festbriefe (ed. Larsow): 121.
epistula ad Afros episc. V (Migne P. g. XXVI col. 1037): 97.
oratio contra Arianos III, 14. 29. 33; IV, 32; X: 23. 119.
contra Apollinarium I, 4. 12. 13: 119.
Ep. I ad Serapionem: 23. 119.
Traktat über Mth. 11, 27 (Migne P. g. XXV p. 220): 118 f.
ep. ad Dracontium: 67 f.
Fragment zu Mth. 7, 6: 121.
Predigt *περὶ ὑπομονῆς* (Migne P. g. XXVI p. 1297 ff): 121.
Expositio in Ps. 106 (LXX) (Migne P. g. XXVII p. 452): 120 f.
Syntagma didascaliae
c. II, 1: 68. 100. 101.
c. II, 16: 97. 99.
c. V, 1: 97. 99.
c. VI, 1: 100. 101.
Athanasius, Syntagma did. c. VIII, 4. 5. 10: 98. 105. 113.
Syntagma de sententia Dionysii: 121.
λόγος διακριτικός: 68.
vita des (Migne XXV col. 185—211): 23.
Canones c. 14: 106.
c. 18: 113.
c. 57: 103.
Barnabas, ep. 11, 4: 108.
Benedict, instrum. bonorum operum: 130.
Bonifatius (ed. vulg. sermo XV): 130.
Canones Basilii c. 28: 103 f. 105. 112.
c. 30: 99.
Hippolyti c. 1, 1: 97. 100.
c. 17: 113.
c. 25, 2: 102. 103 f. 106.
c. 27, 1: 101. 102. 113.
c. 27, 2: 110.
c. 27, 9: 100 f.
c. 33, 2: 105.
c. 37. 38: 98 f. 112.
Cassianus, Joh., de canonico diurn. III, 3: 109.
Cassiodor, Expos. in Ps. XV, 11: 111.
Chrysostomus, homil. in Ps. 118: 104. 55. (resp. 56.) Homilie zu Mth. (Migne P. g. LVIII p. 545 ff): 137.
Clemens Alexandrinus, Stromata I, 28. 172: 127.
Strom. V, 5: 94.
Protrept. XI, 33: 111.
Paedag. II. III: 100.
Clemens Rom. ep. I, 20, 9: 95.
ep. I, 33, 2-5: 86. 95. 97.
ep. I, 34, 8: 94.
ep. II, 6, 4: 93.
Clementin. Homilien II, 51: 127.
Constitutiones apostolici: V, 53. VII, 28. VII, 32: 94 ff.
VI, 9: 82.

Constitutiones apostolicae
VII, 49: 137.
VIII, 31: 102.
VIII, 33: 99. 100. 103f. 105.
Cyprian, de oratione c. 34. 35. 36: 96. 102. 103f. 106.
de habitu virginum: 100.
Cyrilli Hieros. cat. X, 19: 119.
Cyrilli Alexandr. ep. I (Migne P. g. LXXVII p. 13): 119.
Didache 3, 5. 7. 8: 95. 127ff. 137ff.
6, 1: 94.
6, 4 (lat.): 129.
9, 3-5: 94. 95. 136.
12, 1: 129.
16, 1: 113.
Didaskalia II, 36: 127.
Epiphanius, haer. XLIV, 2: 127.
homil. II: 108.
Ephraim von Antiochien c. Severianos: 117.
Euagrius Ponticus, sententiae ad virgines (*στιχηρὰ πρὸς τὴν παρθένον*): 73f.
Schrift von den acht Lastergedanken: 73.
Euseb von Alexandrien, Predigt (Migne P. g. LXXVI p. 403f): 109.
Evangelium Nicodemi: 108.
Gregorius von Nazianz, oratio 21 (Migne P. g. XXXV p. 1088): 67. 115.
Hadrian, ep. ad Carolum Magnum: 117.
Hermas Mand. I, 1: 95. 97. 121.
XII, 4: 95.
Sim. V, 1, 2-5. 3, 5-7: 95. 98.
Hieronymus, epist. 127 ad Principiam: 132.
epist. 147 (Migne P. l. XXII col. 119): 85.
de viris illustribus c. 87: 115.
Irenaeus adv. haer. V, 21, 2: 96.
Kirchenordnung, ägyptische (ed. Achelis): 102ff.
c. 48. 49: 105.
Makarius (magnus) Hom. I, 10. II, 5. IV, 12. 15. X, 12. XV. XXVII, 17. XLIV, 5: 71.
Makarius (Magnus), Hom. VI. XI, 11. XLIV, 7: 72.
περὶ ἀγάπης c. 14: 71.
Origenes, *περὶ ἀρχῶν* I, 3, 3: 97.
Comm. in Ev. Joh. XXXII, 16. 19: 97.
Comm. in Jerem. IV, 20, 2: 97.
Palladius, Historia lausiaca (ed. Butler) c. XXX: 75. 83.
c. XXIX bis XXXI: 81. 85.
c. XL: 126.
Photius (Brief des Ph. an seinen Bruder Tarasius, Migne P. g. XXV, Proleg. p. 278): 14.
Bibliothek Cod. CCXXIX (Ephraim von Antiochien): 116f.
Pierius *περὶ θεοτόκου*: 119.
Pistis Sophia c. 134: 127.
Polycarp, ep. ad Philipp. 1, 2: 94 (24).
2, 2. 4, 1: 93. 95.
8, 2. 12, 1: 95.
Rufin. Historia monachorum: 75. 81.
I, 55: 63.
II, 7: 83.
VIII, 50. 55: 83.
VIII, 58: 82.
XIII, 6: 83.
XV, 8: 80.
XVII, 2: 83.
XXIV, 2: 64.
Synesius von Cyrene (J. F. Boissonade Poet. graec. sylloge XV p. 157): 109.
Tertullian, Apol. 39: 105.
de ieiunio 10: 96. 106.
de oratione 25: 96. 102f. 104. 106.
de cultu feminarum: 100.
Testamentum D. N. J. Chr. (ed. Rahmani) I, 18: 98f.
I, 22: 100.
I, 28: 107. 110.
I, 31: 99ff.
I, 32: 110.
I, 40: 100. 113.
I, 42: 107.

Testamentum D. N. J. Chr. (ed. Rahmani) II, 4. 22: 100.
II, 13: 105.
II, 24: 104f. 110.

Theodoret Historia ecclesiastica lib. II (Migne P. g. LXXXII col. 1028): 116.

4. Handschriften.

Athos, Lawra (Athanasius-Hss.): 6f.
Lawra 149: 33.
Watopedi *ἀριθμ.* 7. *Τόμος Γ'* (= W¹): 14f.
« *ἀριθμ.* 5. *τόμος Α* (= W²): 14f.
« *ἀριθμ.* 6. *τόμος Β* (= W²): 14f.
Basel, Universitätsbibliothek A III, 4 (gr. 32) (= B): 3. 5. 8f. 11. 29f. 31.
Berlin, Kgl. Bibliothek Syr. Handschr. Sachau 302: 73.
Cambridge, Trinity College (B 9. 7) (= C [= A]): 3. 4. 13. 14. 20.
« « (B 9. 8) (= T): 4. 17. 20. 27f.
Genf, Bibliothèque nationale mg. 29 (Cod. Felckmann) II (= G): 3. 17. 19. 27f.
« « « « I: 6.
« « « « III: 23.
London, British Museum Burney 46 (= L): 17. 18. 28.
« « Cod. Goblerianus Harl. 5579: 6.
Madrid, Scurial. *Ω.* III, 15: 6.
« *X.* II, 11: 6.
München, Staatsbibliothek Cod. gr. 26 (= M): 19f. 27f.
Neapel, Cod. Borbonicus XVII (II A 17): 5. 23.
Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Roc 29 (= O): 4. 12. 31.
Paris, Bibliothèque nationale Coisl. 45 (früher 133) (= S): 5. 15. 17.
« « graec. 474 (fr. Reg. 2284) (= R): 4. 5. 9. 11. 16. 17.
« 475: 6.
Patmos, *Στοιχεῖον Α' κώδηξ Γ'* (= P): 5. 6. 20. 22. 32f.
« *Δ*: 18.
Rom, Vatikan Cod. Ottobonianus 223: 5. 23.
« « « 403: 5. 25.
« « « 456: 6. 14. 23.
« « Pii P. P. II No. 2: 5. 23.
« « (graec. 658 membr.) (*λόγος διακριτικός*): 68.
Turin, Codex B IV, 22 (früher B III, 11 Cat. Pasini No. CC): 4. 13.
Venedig, Bibliotheca Marciana cod. XLIX (jetzt 351) (= E): 5. 15f. 29f.
« « cod. L (jetzt 369) (= D): 5. 22. 32f.
Wien, Staatsbibliothek, Cod. Mss. Gr. No. II (Nessel), olim 57 (Lambeccii) (= V): 4. 11.
Cod. Vindob. CCCVI und CCCVII: 13.

Berichtigungen.

S. 48, 8. 87. 94 Anm. 1 lies Sirach 13. 1 statt Eccl. 13. 1.
S. 55. 9 lies Ps. 118 (119), 137 statt Ps. 118, 37.
S. 86, 1 lies Ps. 118 (119), 62. 137 statt Ps. 118, 62. 37.
S. 94 Anm. lies 39. statt 38. Festbrief.
S. 106 Anm. 2 lies de ieiunio statt de ieiuniis.
S. 106 Anm. 2, dritter Absatz, lies Can. Hipp. XXV, 2 statt 236.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

(Fortsetzung von der zweiten Umschlagseite.)

Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —

Resch, A., Der Paulinismus u. die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. VIII, 656 S. 1904. (NF. XII. Bd.) M. 20 —

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6 —

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** NF. V, 4) M. 5 —

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.80

Sickenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4 —

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. **Schmidt**)

Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50

Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13 —

Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —

Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** NF. II, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.50

Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380 —
Zweite Reihe (13 Bände bis jetzt vollständig). M. 336 —

In gute Halbfranz-Bibliotheksbde. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 14 Bde.) zu je M. 2.50 geb. vorrätig

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — VIERZEHNTER BAND HEFT 2a

DER GANZEN REIHE XXIX, 2a

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

TISCHGEBETE

UND

ABENDMAHLSGEBETE

IN DER ALTCHRISTLICHEN

UND IN DER GRIECHISCHEN KIRCHE

VON

LIC. **EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ**

PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII, XIV, 3:

Neueste Hefte:

Leipoldt, J., Didymus der Blinde von Alexandria. III. 148 S. 1905. (NF. XIV, 3) M. 5 —

Harnack, A., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. — **Schultze, K.**, Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 11 S. — **Augar, F.**, Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im röm. Staat. 82 S. 1905. (NF. XIII, 4) M. 4.50

Resch, G., Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (NF. XIII, 3) M. 5.50

Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. — **Harnack, A.**, Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. — **Klostermann, E.**, Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. 1905. (NF. XIII, 2) M. 3 —

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (NF. XIII, 1) M. 3.50

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. 1897. (NF. I, 2) M. 3 —

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**)

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50

Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.50

Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. nach e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50

Goetz, K. G., D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —

Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50

Harnack, A., D. pseudocypr. Trakt. de singularitate cleric. e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann, u. Bonwetsch**, NF. VIII, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschgn. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8 —

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**)

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12 —

Janssen, R., D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einzeln*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. 28 S. 1902. (s. o. **Harnack**)

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6 —

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (NF. XI, 2) M. 7 —

Leipoldt, J., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. NF. X, 1) M. 7 —

— Saïd. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2 —

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

TISCHGEBETE

UND

ABENDMAHLSGEBETE

IN DER ALTCHRISTLICHEN

UND IN DER GRIECHISCHEN KIRCHE

VON

LIC. **EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ**

PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE. XIV. BAND, HEFT 2b

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorbemerkung.

Zur nachfolgenden Untersuchung sind außer früher gedrucktem Material einige Handschriftenfragmente aus der Kubbet von Damaskus benutzt, deren Untersuchung mir D. von Soden freundlichst gestattete.

Im Übrigen schließt sich die Abhandlung an die gleichzeitig als gesondertes Heft der Texte und Untersuchungen (NF. XIV, 2a) erscheinende Arbeit an: *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate), eine echte Schrift des Athanasius.

Berlin, im Oktober 1905.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

I. Der Ursprung der christlichen Abendmahls- und Tischgebete 5

1. Die jüdischen Gebräuche und Gebete bei gemeinsamen Mahlzeiten 5

2. Das heilige Mahl im apostolischen Zeitalter 13

II. Die Spuren des Tischsegens in den Gebräuchen und Gebeten der eucharistischen Liturgie der griechischen Kirche 18

III. Die Spuren der Eucharistiefeier in griechischen Tischgebeten 31

1. Häusliche Eucharistiefeiern und Agapen 31

2. Einzelne Tischgebete in griechischen Klöstern 37

3. Die mit dem Ritus des Brotbrechens verbundenen Gebräuche in griechischen Klöstern 50

1. *ἀρτοκλασία* 51

2. *ἀκολουθία τῆς τραπέζης* 53

3. *ὕψωσις τῆς παναγίας* 57

Register.

1. Bibelcitate 66

2. Patristische Citate 66

3. Liturgische Citate 67

4. Handschriften 67

I. Der Ursprung der christlichen Abendmahls- und Tischgebete.

Als der Herr mit seinen Jüngern zum letzten Mal zu Tische saß und ihnen mit bedeutsamen, seiner Gemeinde unvergeßlichen Worten Brot und Wein darreichte zu bleibendem Gedächtnis seiner Lebenshingabe und zum dauernden Unterpfand seiner Liebe, da hat er, äußerlich betrachtet, die Pflichten des jüdischen Hausvaters bei jeder feierlichen Tischgenossenschaft erfüllt, indem er nach der Väter Sitte zum Beginn der Mahlzeit den Brotsegen und Weinsegen (oder umgekehrt), am Schluß das große Dankgebet gesprochen. Wir setzen dabei mit vielen anderen Gelehrten voraus, daß es sich wahrscheinlich nicht um eine eigentliche Passahmahlzeit gehandelt hat, sondern um eine Vorfeiertagsmahlzeit[1]. Jedenfalls hat Jesus äußerlich an bestehende Sitten und Formen angeknüpft, und welches auch der Sinn und die Bedeutung seiner Handlung und seiner Worte war, die jüdischen Mahlzeitsgebräuche sind es gewesen, welche ihm den Anknüpfungspunkt und die äußere Form darboten für die mit seinem Geist und seiner Liebe durchdrungene Handlung. Für die äußere Geschichte der Abendmahlsgebete und Abendmahlssitten ist deshalb von vornherein die Kenntnis der jüdischen Haussitte notwendig.

1. Die jüdischen Gebräuche und Gebete bei gemeinsamen Mahlzeiten.

Vergegenwärtigen wir uns daher zuerst so gut wie möglich die jüdischen Mahlzeitsgebete, wie sie noch heute in jüdischen

1) Vgl. E. Haupt, über die ursprüngliche Bedeutung und Form der Abendmahlsworte 1894; Rietschel, Liturgik p. 232; K. Goetz, die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1904 p. 124—136, wo die näheren Erörterungen zu finden sind.

Gebetbüchern beschrieben sind und wie sie in den wesentlichen Grundzügen schon zur Zeit der Entstehung des Christentums vorausgesetzt werden dürfen, denn die im Traktat B'rakhoth erörterten und vorausgesetzten Segenssprüche und Gebete sind die noch heute gebrauchten. Das gilt freilich nur von dem Grundschema der Handlung und dem Grundcharakter der wichtigsten Gebete, während alle Einzelheiten unsicher bleiben. Die fachwissenschaftliche Grundlage müßte hier erst von Thalmudisten geschaffen werden. Soll man darauf warten? Ich glaube, daß für unsern Zweck, solange wir nichts Besseres haben, die zugänglichen Thalmudstellen, die Beschreibungen der Tischsitten der Juden in Deutschland und die Benutzung eines jüdischen Gebetbuchs genügen, um uns die uralten Sitten und Formeln zu vergegenwärtigen, die zum Vergleich mit altchristlichen Formen auffordern[1]. Machen wir uns danach ein Bild von einer jüdischen Mahlzeit, wie sie ein jüdischer Hausvater in größerem Kreise hielt.

Bei wenigstens drei, nach anderen 10 Tischgenossen kam folgendes Ritual in Anwendung: Nachdem der Tisch bereitet und zwei Brote, Salz und Wein (dieser nicht immer nötig), auf den Tisch gesetzt sind und alle sich gehörig die Hände gewaschen haben, tritt der Hausvater an den Tisch, macht einen Schnitt in das Brot und spricht den Brotsegen: Gelobet seiest Du Herr unser Gott, Du König der Welt, der das Brot aus der Erde hervorbringt. Dann bricht er das Brot, legt ein Stück bis zum Schluß der Mahlzeit zurück, und

1) Ich benutzte den babylon. Thalmud in der Übersetzung von Goldschmidt I (Tr. Berakhoth) 1899 und die Übersetzung von Aug. Wünsche I 1886: der bab. Thalmud in seinen haggadischen Bestandteilen; M. Schwab, Traité des berakoth du Talmud de Jerusalem I. Paris 1871; Precationes hebraicae quibus in sollemnioribus festis iudaei cum mensae accumbant adhuc hodie utuntur per Paulum Fagium Isnae 1542; Birchat ha Mazon. Basel 1600. Birchat ha Mazon, Gebete bei der Mahlzeit mit Kommentar von Natan Spira. Venedig 1603; Buxtorf, de synagoga Judaica cap. XII. Frankfurt 1738. P. Chr. Kirchner, Jüdisches Ceremonial. 2. Aufl. von Jungendres. Nürnberg 1726. J. Chr. G. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden. Erlangen 1748. Tischgebet und Schema, Wilna 1877. Dav. Cassel, die Pesach-Haggada. Berlin 1897. H. Arnheim, vollständiges Gebetbuch für das ganze Jahr. Glogau 1839. Mich. Sachs, Gebetbuch der Israeliten. Prag 1898; J. Lewy, Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends. Breslau 1904 (Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars).

teilt das übrige den Tischgenossen aus. Wenn Wein vorhanden ist, nimmt er darauf den Wein und spricht den Weinsegen: Gelobet seiest Du Herr unser Gott, Du König der Welt, der Du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast; darauf trinkt er und gibt den Becher weiter. Hat jeder seinen eigenen Becher, so spricht jeder den Weinsegen für sich. Über die Reihenfolge der beiden Segenssprüche gab es eine Meinungsverschiedenheit. Schammaj stellte den Weinsegen, Hillel den Brotsegen an erste Stelle. Solche Segenssprüche wie über Brot und Wein wurden dann von dem Einzelnen auch über die einzelnen Speisen je nach ihrer Beschaffenheit gesprochen: Gelobt sei der Herr, der die Bodenfrucht erschaffen — der die Baumfrucht erschaffen — der wohlriechendes Öl erschaffen — alles entsteht durch sein Wort u. a. Ein Gast konnte auch einen Segensspruch für den Hausherrn und seine Angehörigen hinzufügen. Es gab das ein reiches Feld für die Kasuistik, welche Segenssprüche bei der verschiedenen Zusammensetzung der Speisen anzuwenden seien. Das braucht uns hier nicht zu kümmern. Das für uns Wichtige ist, daß Brot (und eventuell Wein) zu Beginn jeder Mahlzeit mit einem Segensspruch gesegnet wurde, dagegen das eigentliche Tischgebet in ausführlicher Weise erst nach der Mahlzeit erfolgte.

Der Segen am Anfang der 3 Sabbathmahlzeiten und an den Mahlzeiten am Vorabend großer Feste ist nur eine etwas ausführlichere Gestaltung desselben Segensritus. Von diesen Besonderheiten ist für uns von Interesse, daß schon in der dem Beginn des Feiertages vorhergehenden gottesdienstlichen Feier ein Becher mit Wein durch den Weinsegen gesegnet wurde; dann beginnt der Hausvater im Hause nach Begrüßung der als anwesend gedachten Engel Gottes und dem Händewaschen mit dem Weinsegen und knüpft daran den Sabbath- oder Feiertagssegen an, in welchem Gott für das Geschenk des betr. Sabbaths oder Feiertags gedankt wird. Bei dem sich anschließenden Brotsegen hebt der Hausvater eines der Brote in die Höhe, macht mit dem einen Brot ein Zeichen über das andere, legt beide Hände über beide Brote (eine Symbolik auf den «großen Namen[1]»), spricht dann den Segen, bricht und teilt

1) In dem Tetragramm יהוה ist י das Messer, ו der Kuchen, die beiden ה sind die aufgelegten Hände, vgl. Bodenschatz a. a. O. II. S. 148.

aus. Ähnlich wiederholt es sich bei der zweiten und dritten Sabbathmahlzeit.

Der Ritus der Passahmahlzeit ist noch etwas complicierter, weil hier der Gesang von Ps. 113. 114 und die Pesach-Haggada zwischen Wein- und Brotsegen eingeschoben wird. Sonst ist das Grundschema dasselbe. Vor dem Beginn der eigentlichen Mahlzeit werden zwei Becher herumgereicht, der erste nach dem Weinsegen und dem Feiertagssegen, noch vor dem Händewaschen, der zweite zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Pesach-Haggada.

Nach den Segenssprüchen beginnt die eigentliche Mahlzeit, bei der alle fröhlich sein sollen und der Armen gedenken. Wenn alle gesättigt sind, sollen die Brocken für die Armen gesammelt werden, daß nichts umkomme.

Nach beendigter Mahlzeit erst wird der große Tischsegen gesprochen[1]. Fremde, Frauen, Sklaven und Minderjährige sollen zur Gemeinschaft des Tischsegens nicht zugelassen werden. Sind wenigstens drei Tischgenossen versammelt, so beginnt der Hausvater, einen Becher mit Wein in der rechten Hand haltend, mit dem großen Tischsegen:

Hausvater: Meine Herren, wir wollen den Segen sprechen (oder: mit Erlaubnis der Herren, der Rabbiner).

Antwort der Tischgenossen: Der Name des Herrn sei gelobet von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Hv.: Lasset uns preisen den Herrn für das, was wir gegessen haben, das ihm gehört.

Tg.: Gepriesen sei der Herr für das, was wir gegessen haben, und daß wir leben von seiner Güte.

Die ausführlichste Form dieses Lobspruches lautet:

Tr. B'rakhoth VII, 2 (ed. Goldschmidt): Wir wollen den Herrn unsern Gott, den Gott Israels, den Gott der Heerscharen, der über den Cherubim thront, benedeien für die Speise, welche wir genossen haben.

Antw.: Gepriesen sei der Herr unser Gott, der Gott Israels, der Gott der Heerscharen, der über den Cherubim thront, für die Speise, die wir genossen haben.

1) Ich hebe die Worte durch Sperrdruck hervor, die nach der folgenden Untersuchung zum Vergleich mit christlichen Formeln besonders auffordern.

Auf diese Präfatio folgt ein viergliedriges Gebet, dessen einzelne Teile im Tr. B'rakhoth VII, 1. 2. nach ihren Stichworten benannt sind.

1. Der Segen, «der da ernährt».

Gelobt seist du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der da ernährt die ganze Welt mit seiner Güte, in Huld, Gnade und Barmherzigkeit. Er gibt Brod allem Fleisch.

Resp.: Denn ewig währet seine Huld.

In seiner großen Güte hat er uns noch nie Mangel leiden lassen.

Nie wird uns fehlen Speise von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Resp.: Um seines großen Namens willen.

Denn er ernähret und verpfleget alles und erweiset Güte allen und bereitet Nahrung allen seinen Geschöpfen, die er ins Leben gerufen.

Resp.: Gepriesen seist du Gott, der du alles speisest[1].

2. Der Landsegen.

Wir danken dir Ewiger, unser Gott, daß du unsern Vätern zum Besitz gegeben hast ein köstliches, schönes und geräumiges Land.

Und daß du Ewiger, unser Gott, uns herausgeführt hast aus dem Lande Ägypten und uns befreiet hast aus dem Sklavenhause.

Für deinen Bund, den du eingezeichnet hast unserm Fleisch. für deine Thorah, die du uns gelehret hast und für deine Satzungen, die du uns verkündet, für das Leben, das du aus Gnade und Barmherzigkeit uns geschenkt hast.

Und für den Genuß der Speise, womit du uns speisest und ernährest beständig, an jedem Tage, zu jeder Zeit und Stunde.

(An Festtagen werden hier noch besondere Danksagungen eingeschaltet.)

3. Der Segen für Jerusalem.

Erbarme dich, Ewiger, unser Gott, über Israel, dein Volk

---

1) Daß die Schlußsätze als ein von den Tischgenossen zu sprechendes Responsorium aufzufassen sind, scheint mir auf der Hand zu liegen.

aus. Ähnlich wiederholt es sich bei der zweiten und dritten Sabbathmahlzeit.

Der Ritus der Passahmahlzeit ist noch etwas complicierter, weil hier der Gesang von Ps. 113. 114 und die Pesach-Haggada zwischen Wein- und Brotsegen eingeschoben wird. Sonst ist das Grundschema dasselbe. Vor dem Beginn der eigentlichen Mahlzeit werden zwei Becher herumgereicht, der erste nach dem Weinsegen und dem Feiertagssegen, noch vor dem Händewaschen, der zweite zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Pesach-Haggada.

Nach den Segenssprüchen beginnt die eigentliche Mahlzeit, bei der alle fröhlich sein sollen und der Armen gedenken. Wenn alle gesättigt sind, sollen die Brocken für die Armen gesammelt werden, daß nichts umkomme.

Nach beendigter Mahlzeit erst wird der große Tischsegen gesprochen[1]. Fremde, Frauen, Sklaven und Minderjährige sollen zur Gemeinschaft des Tischsegens nicht zugelassen werden. Sind wenigstens drei Tischgenossen versammelt, so beginnt der Hausvater, einen Becher mit Wein in der rechten Hand haltend, mit dem großen Tischsegen:

Hausvater: Meine Herren, wir wollen den Segen sprechen (oder: mit Erlaubnis der Herren, der Rabbiner).

Antwort der Tischgenossen: Der Name des Herrn sei gelobet von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Hv.: Lasset uns preisen den Herrn für das, was wir gegessen haben, das ihm gehört.

Tg.: Gepriesen sei der Herr für das, was wir gegessen haben, und daß wir leben von seiner Güte.

Die ausführlichste Form dieses Lobspruches lautet:

Tr. B'rakhoth VII, 2 (ed. Goldschmidt): Wir wollen den Herrn unsern Gott, den Gott Israels, den Gott der Heerscharen, der über den Cherubim thront, benedeien für die Speise, welche wir genossen haben.

Antw.: Gepriesen sei der Herr unser Gott, der Gott Israels, der Gott der Heerscharen, der über den Cherubim thront, für die Speise, die wir genossen haben.

1) Ich hebe die Worte durch Sperrdruck hervor, die nach der folgenden Untersuchung zum Vergleich mit christlichen Formeln besonders auffordern.

Auf diese Präfatio folgt ein viergliedriges Gebet, dessen einzelne Teile im Tr. B'rakhoth VII, 1. 2. nach ihren Stichworten benannt sind.

1. Der Segen, «der da ernährt».

Gelobt seist du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der da ernährt die ganze Welt mit seiner Güte, in Huld, Gnade und Barmherzigkeit. Er gibt Brod allem Fleisch.

Resp.: Denn ewig währet seine Huld.

In seiner großen Güte hat er uns noch nie Mangel leiden lassen.

Nie wird uns fehlen Speise von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Resp.: Um seines großen Namens willen.

Denn er ernähret und verpfleget alles und erweiset Güte allen und bereitet Nahrung allen seinen Geschöpfen, die er ins Leben gerufen.

Resp.: Gepriesen seist du Gott, der du alles speisest[1].

2. Der Landsegen.

Wir danken dir Ewiger, unser Gott, daß du unsern Vätern zum Besitz gegeben hast ein köstliches, schönes und geräumiges Land.

Und daß du Ewiger, unser Gott, uns herausgeführt hast aus dem Lande Ägypten und uns befreiet hast aus dem Sklavenhause.

Für deinen Bund, den du eingezeichnet hast unserm Fleisch. für deine Thorah, die du uns gelehret hast und für deine Satzungen, die du uns verkündet, für das Leben, das du aus Gnade und Barmherzigkeit uns geschenkt hast.

Und für den Genuß der Speise, womit du uns speisest und ernährest beständig, an jedem Tage, zu jeder Zeit und Stunde.

(An Festtagen werden hier noch besondere Danksagungen eingeschaltet.)

3. Der Segen für Jerusalem.

Erbarme dich, Ewiger, unser Gott, über Israel, dein Volk

---

1) Daß die Schlußsätze als ein von den Tischgenossen zu sprechendes Responsorium aufzufassen sind, scheint mir auf der Hand zu liegen.

und über Jerusalem, deine Stadt und über Zion, die Stätte deiner Herrlichkeit, über das Reich des Hauses Davids, deines Gesalbten, und über das große heilige Haus, darüber dein Name genannt ist.

Unser Gott, unser Vater, weide uns, speise uns und ernähre uns, erhalte uns und gewähre uns Behagen und schaffe uns Raum von all unsern Drangsalen.

Jahweh, unser Gott, verkaufe uns nicht in die Hände von sterblichem Fleisch und Blut und nicht in die Hände ihres Darlehens (?), sondern in deine Hand, die volle, offene, heilige und segenerfüllte Hand, daß wir nicht zu Schanden werden und uns nie schämen immer und ewig.

(Hier wird am Sabbath und an Festtagen ein Gebet eingeschoben zum Gedächtnis der heiligen Väter.)

Erbaue die Stadt Jerusalem bald in unsern Tagen.

Resp.: Gepriesen seiest du Ewiger, der du aus Barmherzigkeit Jerusalem erbaust. (Die Erklärung im Tr. B'rakhoth VII bemerkt hierzu: Denn es heißt, der Herr erbaut Jerusalem und die Verstoßenen Israels wird er sammeln.)

4. Der Segen «der Gute und Wohltätige» (*ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος*)[1].

Gepriesen seist du Jahweh, unser Gott, König der Welt, o Gott, unser Vater, unser König, unser Gewaltiger, unser Schöpfer, Erlöser und Bildner, Heiliger Jakobs, unser Hirte, der Israel weidet, der König, der Gute und Wohltätige, der allen wohltut.

Der uns wohlgetan hat, wohltut und wohltun wird in alle Ewigkeit, in Gnade, Huld, Barmherzigkeit und Fülle. Er schenke uns Schutz, Glück, Segen, Heil und Trost, Nahrung, Unterhalt, Leben, Frieden und jegliches Gut. Er lasse es uns an keinem Gute fehlen.

Der Barmherzige walte über uns als König immer und ewig!

Der Barmherzige werde gepriesen im Himmel und auf Erden.

Der Barmherzige werde gelobt in allen Geschlechtern und

1) Dr. J. Lewy nimmt an, das diese Sätze meist aus späterer Zeit stammen (a. a. O. S. 20). Jedoch ist der Anfang und Schluß der Formel sicher alt und wird schon im Tr. B'rakhoth vorausgesetzt.

verherrlicht durch uns in jeder Zeitdauer und hochgepriesen durch uns für immer und ewig.

Der Barmherzige gewähre uns eine ehrenvolle Nahrung. Der Barmherzige breche unser Joch vom Nacken und führe uns aufrecht in unser Land.

Der Barmherzige sende uns reichen Segen in dieses Haus und auf diesen Tisch, an dem wir gegessen.

Der Barmherzige sende uns den Propheten Elijahu, der uns bringe Botschaft des Glücks, des Heils und des Trostes.

Der Barmherzige segne meinen Herrn Vater, den Hauswirt, und meine Frau Mutter, die Hauswirtin: sie, ihr Haus und ihre Nachkommen und alles, was zu ihnen gehört, so wie unsere Väter Abraham, Isaak und Jakob mit allem gesegnet worden sind, so segne er uns allzumal mit vollem Segen.

Darauf lasset uns sprechen Amen.

In des Himmels Höhen möge für uns alles zum Segen sprechen, das uns zu dauerndem Segensbesitz beschieden werde und wir mögen Segen davon tragen von dem Ewigen und Gnade von dem Gott unseres Heils und Gunst und Wohlgefallen finden in den Augen Gottes und der Menschen. (Folgen noch einige Segenswünsche für einzelne Feste jedesmal anfangend: Der Barmherzige schenke uns etc.)

Der Barmherzige würdige uns der Tage des Messiah und des künftigen Lebens.

Er, der verleihet großes Heil seinem Könige und erweiset Liebe seinem Gesalbten David und seinem Samen in Ewigkeit, der Frieden schaffet in seinen Höhen, der schaffe Frieden bei uns und in ganz Israel; sprechet Amen.

Nun folgen zum Schluß noch einige Psalmverse, die jedenfalls im Wechselgesang von Hausvater und Tischgenossen gesungen wurden:

Ps. 34, 10: Fürchtet den Ewigen, ihr seine Heiligen,
denn keinen Mangel haben seine Verehrer.

Ps. 34, 11: Junge Löwen darben und hungern,
Aber die den Ewigen suchen, ermangeln
keines Gutes.

Ps. 118, 29: Danket dem Herrn, denn er ist gütig,
Und ewig währet seine Huld.
Ps. 145, 16: Du öffnest deine Hand und sättigest alles,
was da lebet, mit Wohlgefallen.
Jer. 17, 7: Gesegnet ist der Mann, der sich auf den Ewigen
Dessen Zuversicht der Ewige ist. [verläßt,
[Ps. 37, 25: Ein Knabe bin ich gewesen und auch alt geworden
Und habe nicht gesehen einen Gerechten
verlassen und seinen Samen Brot suchen.]
Ps. 29, 11: Der Ewige gibt Macht seinem Volk,
Der Ewige segnet sein Volk mit Frieden.

Eine abgekürzte Form des großen Tischgebets bei Maimonides enthält am Schluß nur die drei erstgenannten Psalmstellen.

Es ist nun freilich sehr gewagt, diese Gebete in dieser Form und Ausdehnung schon zur Zeit Jesu voraussetzen zu wollen. Aber die Grundform dürfte allerdings schon in die vorchristliche Zeit zurückgehen, weil sie im Traktat B'rakhoth schon vorausgesetzt ist. Darnach hätten wir also eine Art von Tischliturgie am Schluß der Mahlzeit, die mit einer Präfation eingeleitet wurde, um dann in vier Absätzen den Lobpreis, für Speise und Ernährung, für die Erlösung aus Ägypten und das Gesetz auszusprechen, um die Bitte für Jerusalem, die Stadt Gottes und für seinen heiligen Namen, um Segen für Volk und Land und Haus anzuknüpfen. Den Schluß machte eine eschatologische Bitte und einige Responsorien, deren letztes den Gedanken des Friedens zum Ausdruck bringt.

Daß diese Liturgie bei jeder Mahlzeit gebraucht wurde, ist nicht anzunehmen. Bei täglichen Mahlzeiten in kleinem Kreise wird man sich mit dem Segen beim Brotbrechen (ev. auch Weinsegen) am Anfang und mit einem kurzen Dankgebet am Schluß begnügt haben. Dagegen wird die feierliche Form bei den Mahlzeiten am Vorabend der Feiertage und bei den Sabbath- und Feiertagsmahlzeiten (mit Zusätzen) überall gebraucht worden sein, wo die nötige Anzahl von Tischgenossen sich zusammen fand. — Bei der Passahmahlzeit erfolgt nach dem Wein- und dem Festtagssegen, dem Segnen der ersten beiden Becher, der Haggada und dem Brot-, Kräuter- und Osterlammsegen, das eigentliche Mahl, eingeleitet durch Händewaschen und kurzes

Dankgebet und Verteilung der zweiten Mazzahälfte an die Tischgenossen. Hier schließt sich die Segnung des dritten Bechers an mit dem Gesang von Ps. 115—118. Der vierte Becher wird gesegnet mit Ps. 145, 10—11. Der fünfte Becher mit Ps. 136 ist freiwillig. Am Schluß steht noch eine Bitte um den Bau des Tempels; die übrigen Besonderheiten der Passahmahlzeit können hier außer Betracht bleiben, weil sie keinesfalls Anknüpfungspunkte für christliche Gebräuche geboten haben. Dagegen ist noch eine Ceremonie in der Synagoge nach der dritten Sabbathmahlzeit bemerkenswert. Der Vorsteher spricht das Abendgebet, dann den Weinsegen, den Wein in der rechten Hand, einen Becher mit Gewürz in der linken haltend, ein Knabe aber muß dem Vorsager ein doppeltes Licht entgegenhalten. Nach dem Segen über den Wein macht er einen Segen über das Gewürz, endlich spricht er den Lichtsegen: Gelobet seist du Herr, unser Gott, du König der Welt, der du geschaffen hast ein leuchtendes Licht. Zum Schluß schüttet der Vorsänger ein wenig Wein auf die Erde und gibt von dem Rest den Kindern zu trinken. Dieser Gebrauch entspricht einer ähnlichen Ceremonie beim Lichteranzünden am Morgen.

2. Das heilige Mahl im apostolischen Zeitalter.

Es ist nicht die Absicht dieser Untersuchung, hier von neuem die Abendmahlsberichte des Neuen Testaments kritisch zu erörtern. Wir haben unser Augenmerk nur auf die Gebräuche und Gebete der Feier gerichtet, und da läßt sich lediglich sagen, daß die Berichte des Paulus und der Evangelisten einen ähnlichen Hergang wie den soeben beschriebenen für die letzte Mahlzeit Jesu durchaus vermuten lassen. Der Unterschied der Reihenfolge von Brot und Wein in 1. Cor. 10 und 1. Cor. 11 erklärt sich nur daraus, daß 1. Cor. 10 Paulus an den Anfangssegen, 1. Cor. 11 an die Austeilung und Schlußeucharistie denkt. Ebenso scheint mir, wie ich das früher schon ausgesprochen [1], der Lukas-

1) Vgl. meine Schrift: Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901, S. 215f und neuerdings K. Goetz, die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung S. 235f, wo diese Dinge ausführlich erörtert sind. Da ich im wesentlichen mit Goetz übereinstimme, unterlasse ich hier ein näheres Eingehen auf diese oft verhandelten Dinge.

text (Luc. 22, 17. 18) noch zu verraten, daß es sich zunächst um einen Eingangssegen über Wein und Brot, dann um Austeilung von Brot und Wein handelte, oder daß, wie Goetz will, die symbolische Handlung Jesu an den großen Schlußtischsegen anknüpfte, in welchem der Dank für Brot und Wein gemeinsam ausgesprochen wurde unter Austeilung des zu Anfang reservierten Brotstücks und eines ceremoniellen letzten Weinbechers. Um hier Gewißheit über Einzelheiten zu erlangen, dazu sind die uns überlieferten Berichte zu knapp und die Berichterstatter für den äußern Hergang zu wenig interessiert. Jedenfalls knüpften Worte und Handlung des Herrn unmittelbar an die bei der Mahlzeit gebrauchten Gebete und Gebräuche an.

Wir können es weiter als gesichert betrachten, daß die feierliche Tischgenossenschaft der Jüngerfamilie zu Jerusalem von dem letzten Mahle des Herrn ihren dauernden geistigen Gehalt bekommen hatte, ohne daß äußerlich die von den Vätern ererbten Gebetsformen sich zunächst wesentlich geändert hätten. Jedoch mußte allein die Überzeugung, den Messias und sein Heil nicht von der Zukunft zu erwarten, sondern in Jesu erhalten zu haben, Änderungen auch im Ausdruck herbeiführen, mit denen man zur Zeit Jesu noch nicht so ängstlich war, wie bei den späteren Juden. — Neben dieser feierlichen Tischgenossenschaft gab es dann nach wie vor gewöhnliche Mahlzeiten in kleinerem Kreise, bei denen Wein gar nicht regelmäßig gebraucht wurde und bei denen die Ceremonie sich auf das Brechen und Segnen des Brotes am Anfang und ein kurzes Schlußdankgebet beschränkte. Auch in dieser einfacheren Form hatte Jesus oft mit den Jüngern Mahlzeit gehalten und die Art, wie er das Brot brach, hatte ihnen bleibenden Eindruck gemacht; die Speisungsgeschichte (z. B. Mt. 14, 15; Mc. 6, 41 *ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησε καὶ κλάσας ἔδωκε*) und die Erzählung von den Jüngern zu Emmaus (Luk. 24, 30 *λαβὼν εὐλόγησε — κλάσας—ἐπεδίδου αὐτοῖς*) sind dafür charakteristisch. Auch Paulus folgt nach Act. 27, 35 diesem einfachen Gebrauch (*λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησε τῷ θεῷ .... καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν*).

Wir haben demnach von vornherein in der Entwicklung eine doppelte Gelegenheit für das Brotbrechen: die feierliche Mahlzeit mit dem Anfangssegen und der liturgisch ausgestalteten Schlußfeier am Sabbath, an Festtagen und Festtagsvorabenden.

und das einfache häusliche Tischgebet in kleinerem Kreise. Für die Entwicklung der eigentlichen Eucharistiefeier ist nur die erste Form von Bedeutung; andererseits ist offenbar, daß die Fortdauer der einfachen häuslichen Sitte jederzeit Gelegenheit gab, die feierliche Form anzuschließen, da der Anfangssegen und das Brotbrechen hier wie dort dasselbe war. Es kann auch m. E. nicht bezweifelt werden, daß es sich in den Eucharistiefeiern des ersten Jahrhunderts stets um eine wirkliche Mahlzeit gehandelt hat, die von Anfang bis zu Ende den Charakter des heiligen Mahles haben sollte[1]. Sie begann wie jede Mahlzeit mit der Segnung von Brot und Wein (resp. Wein und Brot). Sie schloß mit einer feierlichen *εὐχαριστία*, die schon liturgisch ausgestaltet war und mit der eine Austeilung des reservierten Bechers (ursprünglich «Becher des Elias» [?]) und des reservierten Brotes verbunden war. Hatte schon in dem jüdischen Tischritus das Schwergewicht auf diesem feierlichen Abschluß gelegen, hatte auch Jesus seine symbolische Handlung und sein Vermächtnis mit diesem Schluß verknüpft, so bildete dieser auch den Kristallisationspunkt für die christlich-liturgische Ausgestaltung der Feier. Hier faßten die neuen christlichen Gedanken Wurzel: die Gedanken vom Opfer, vom Gedächtnis und der Aneignung des Todes Jesu, von seiner lebendigen Gegenwart, von der mystischen Gemeinschaft mit ihm, von seinem unsichtbaren Kommen, von der Sendung des heiligen Geistes und von der Erwartung seiner Wiederkunft. So lange aber das heilige Mahl noch eine wirkliche Mahlzeit war, blieb nach altem Herkommen die Segnung von Wein und Brot am Anfang stehen. Alles, was genossen wurde, galt als geheiligt und die gesamte Feier war mit dem Gedächtnis Jesu Christi verbunden. Wenn beim jüdischen Passah sowohl wie bei anderen Feiertagsmahlzeiten nach dem Anfangssegen und eingeschoben in die Mahlzeit die Haggada der Heilstaten Gottes, deren im Feste gedacht wurde, üblich war, so läßt sich wohl denken, daß das *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* (1. Cor. 11, 26) in den paulinischen Gemeinden in einer entsprechenden Haggada Ausdruck fand, die mit der Zeit stereotype Formen annahm. Die Einsetzungsberichte wären als Stücke der

1) Vgl. Rietschel, Spitta, Drews u. a., besonders: K. Goetz, die Abendmahlsfrage S. 225ff.

christlichen Festmahlszeithaggada aufzufassen, die nach dem Anfangssegen über Wein und Brot, aber vor dem Schlußdankgebet und der Austeilung des reservierten Brotes und des reservierten Bechers ihren Platz hatten. Daß aber auch jene Anfangssegenssprüche über Wein und Brot eine christianisierte Form annahmen, sehen wir aus dem uns erhaltenen Beispiel in der Didache[1]. Auch die dort an die Segenssprüche anknüpfende Bitte hat eine Analogie in den fürbittenden Segenssprüchen, die sich nach der jüdischen Haussitte anschließen durften. Ebenso enthält das Schlußdankgebet in Didache X offenbare Anklänge an den jüdischen Tischsegen. Besonders sei auf die Wendung ‚um seines Namens willen', auf die Parallelisierung der irdischen und der geistigen Gaben, auf die Bitte um Erlösung aus aller Drangsal und um das Kommen des Reiches hingewiesen. Die liturgischen Schlußsätze sind m. E. nur kurze Andeutungen der sich hier anschließenden Hymnen und Gebetsrufe, von denen die wichtigsten das Hosiannah (später: *κύριε βοήθει ἡμῖν*) und das Maranatha (*ἔρχου κύριε*) waren. Auch sie haben eine geschichtliche Analogie im Schluß des jüdischen Tischsegens (sende uns Elias — lasse uns sehen die Tage des Messias — schaffe uns Frieden; vgl. auch das Hallel). Daß auch trotz der vorhergehenden wirklichen Sättigung hier noch eine Austeilung des reservierten Stücks des gesegneten Brotes und des dazu reservierten Bechers stattfand, ist gewiß anzunehmen — um so gewisser, als einerseits die jüdische Haussitte ein solches Austeilen des reservierten Brotes und des «Bechers des Elias» gekannt zu haben scheint[2], andererseits nach der gesamten liturgischen Tradition die Communion den Abschluß der Feier bildete. Der einheitlich heilige Charakter des ganzen Mahles war dadurch gegeben, daß die zu Anfang gesegneten Speisen genossen wurden, daß aber mit dem zusammenfassenden Schlußdankgebet eine feierliche Austeilung eines reservierten *κλάσμα* und eines reservierten *ποτήριον* stattfand, so daß der Anfangssegen bis zum letzten Schluß nachwirkte.

P. Drews[3] hat nun freilich die Vermutung aufgestellt, daß

1) Für die nähere Besprechung der Didachegebete darf ich auf meine Schrift über „das Gebet in der ältesten Christenheit" S. 207—220 verweisen; vgl. auch K. Goetz a. a. O. S. 287—292.

2) Vgl. Buxtorf, Synagoga iudaica p. 239.

3) Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, S. 34—79.

die Didachegebete einer häuslichen Eucharistiefeier angehören, die sich im zweiten Jahrhundert noch neben der kirchlichen (Did. XIV: θυσία) erhalten hatte. Das ist durchaus annehmbar, denn es hat ein solches Nebeneinander feierlicher Tischgenossenschaft und kleinerer Privateucharistien immer bestanden. Aber die Hypothese ändert nichts daran, daß die Did. IX und X mitgeteilten Gebete uns zeigen, wie die urchristliche Feier sich im Anschluß an die jüdische Haussitte eigene Segenssprüche und Schlußgebete geschaffen hatte, die jedenfalls noch dem apostolischen Zeitalter angehören und die Einheit einer heiligen Mahlzeit voraussetzen.

Schon in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts muß sich dann an vielen Orten die bedeutsame Änderung vollzogen haben, daß die aus dem jüdischen Schlußtischsegen entstandene liturgisch gestaltete feierliche εὐχαριστία in der Regel mit dem Wortgottesdienst verbunden wurde und fortan als religiöse Hauptfeier der Christen ohne wirkliche Mahlzeit eine selbständige Bedeutung gewann, in der nicht mehr die Gedanken des Dankes für empfangene leibliche und geistige Gabe vorherrschen, sondern die Ideen des Opfercultus immer mehr die Oberhand gewannen.

Gemeinsame Mahlzeiten der Christen wurden damit nicht überflüssig. — Einmal erhielt sich das Bedürfnis der Eucharistiefeiern in kleinerem häuslichen Kreise. Hier blieben die alten Gebräuche mit Anfangssegen und ausgedehnterem liturgischen Schluß maßgebend. Sie wurden auch fernerhin als vollgültiger Ersatz für die kirchliche Eucharistie betrachtet, ohne daß man sie ängstlich davon unterschied. Erst die kirchliche Gesetzgebung im vierten Jahrhundert ist dem nachdrücklich entgegengetreten (vgl. das Concil von Laodicea can. 2. 14). — Dann erforderte die mit der kirchlichen Mahlzeit ursprünglich verknüpfte Armenfürsorge die Beibehaltung der Agape — nur daß später eine Armenspeisung daraus wurde, bei der allein der Bischof oder Diakon die ursprünglich teilnehmende Gruppe der gebenden Gemeindeglieder vertrat. Für diese Agapen erhielten sich die Segenssprüche über die Speisen und ein kurzes Dankgebet am Schluß. Selbstverständlich hat sich auch die einfachste Sitte des Brotbrechens ohne Eucharistie und Agape noch länger erhalten. P. Drews hat uns in seinem Aufsatz über die Eulo-

gien in der alten Kirche (Ztschr. f. prakt. Theologie XX, S. 18ff) gezeigt, wie lange diese Sitte noch fortgewirkt hat.

Das wäre etwa in Kürze das Resultat der zahlreichen neueren Untersuchungen über die urchristliche Abendmahlsfeier. Um den Beweis für solche Auffassung des Sachverhalts zu bestärken, gilt es eine doppelte Weiterführung der Untersuchung. Haben sowohl die eucharistischen Liturgien wie die Formen des christlichen Tischsegens ihren gemeinsamen Ursprung in den Formen des heiligen Mahles im apostolischen Zeitalter, dessen Gestaltung selbst wieder an die jüdische Haussitte anknüpft, so müssen sich in beiden Entwicklungslinien Elemente erhalten haben, die auf jene ursprüngliche Identität von Eucharistie und heiliger Mahlzeit hinweisen. Die Abendmahlsgebete also müssen auf Spuren des Tischsegens, die Tischgebete auf Spuren eucharistischer Gedanken geprüft werden. Das sei die Aufgabe dieser Untersuchung.

II. Die Spuren des Tischsegens in den Gebräuchen und Gebeten der eucharistischen Liturgie der griechischen Kirche.

Bei der Verbindung der *εὐχαριστία* mit dem Wortgottesdienst fielen mit der Mahlzeit auch die zu ihrer Einsegnung üblichen Segnungsgebete fort. Da aber der Genuß von heiligem Brot und heiligem Wein am Schluß der Feier ein wesentlicher Bestandteil war, so konnte auch ihre Segnung nicht völlig verschwinden. So lange die Sitte der Darbringung von Brot und Wein seitens der Gemeinde beibehalten wurde, wurde der Segnungsact damit verbunden — es konnte aber auch das große Schlußdankgebet, welches nun an der Spitze der Liturgie stand, als das weihende und heiligende Gebet aufgefaßt werden. An beiden Stellen hat sich eine Erinnerung an den Einsegnungsact der Mahlzeit erhalten. Der feierliche Schlußtischsegen der Juden wirkte in dem eucharistischen Hauptgebet nach; außerdem boten die kurzen, der Communion voraufgehenden und nachfolgenden Gebete Gelegenheit, alte Gedanken der Bitte um unschädlichen Genuß und des Dankes für die bescherten Gaben festzuhalten.

An diesen Stellen der eucharistischen Liturgien, die uns in ihrer heute erhaltenen Form höchstens bis in das vierte Jahr-

hundert hinaufführen, werden wir also noch Spuren der alten Mahlzeitsgebete zu suchen haben[1].

Beginnen wir mit den Stücken, welche die Eucharistiefeier nach Entlassung der Katechumenen einleitete, so begegnet uns bei Cyrill von Jerusalem (Brightman p. 464) zuerst der Ritus des Händewaschens des Priesters und der Diakonen, das Gleiche in der Liturgie der abessynischen Jakobiten. Im byzantinischen Ritus (Br. p. 356) und in der Liturgie der koptischen Jakobiten (Br. p. 145) findet das Händewaschen am Anfang des Vorbereitungsactes (der προθεσις) statt. Ob bei der Häufigkeit derartiger Ceremonien in der Cultusgeschichte auf diese Analogie mit der jüdischen Tischsitte großer Wert gelegt werden darf, bleibe aber dahingestellt.

Bedeutsamer ist der Darbringungsact, mit dem die eucharistische Feier älterer Zeit eingeleitet wurde. Die Gemeinde selbst brachte Brot und Wein, sowie andere Nahrungsmittel wie Öl, Milch und Honig mit. Es scheint sich bei der Darbringung ein Segen über die Gabe und die Geber noch lange erhalten zu haben, auch da wo der eigentliche sacramentale Act erst später erfolgte. So heißt es in der syrischen Didaskalia (ed. Achelis-Flemming, S. 69, 34), daß man einen fremden Bischof, der bei einer Gemeinde zu Gaste weile, anbieten solle, das Opfer darzubringen. Wenn dieser dies höflich ablehne, so solle er wenigstens «über dem Becher reden». Auch das Präfationsgebet in der Sammlung des Serapion scheint vorauszusetzen, daß ein Act der προς φορὰ (προσηνέγκαμεν) von Brot und Wein seitens der Gemeinde bereits vorhergegangen war[2].

---

1) Zum Vergleich kommen in Betracht: das Präfationsgebet des Serapion (T. U., N. F. II, 3b), die clementinische Liturgie (Apost. Const. VIII) der syrische Ritus (Cyrill von Jerusalem — Chrysostomus, Schriften — Jakobusliturgie) der alexandrinische Ritus (Markusliturgie), der byzantinische Ritus (Chrysostomus, Schriften — Chrysostomus und Basiliusliturgie). Ich citiere nach der Sammlung von Brightman, Liturgies eastern and western I, Cambridge 1896, welche außer dem Gebet des Serapion alles Material vollständig enthält.

2) Ich möchte dahin meine in meinem Buch „Gebet in der ältesten Christenheit" geäußerte Ansicht (S. 227) verbessern, daß mir das Oblationsgebet nur zurückzuweisen scheint auf einen vielleicht am Eingang der Feier noch erhaltenen kurzen Segensspruch über Brot und Wein, der bei der Darbringung gesprochen worden war.

Deutlich liegt dieser Sachverhalt vor in der Jakobusliturgie (Br. p. 41), nach welcher der Priester beim Hereinbringen von Wein und Brot folgendes Gebet[1] spricht:

Ὁ ἱερεύς: Ὁ θεὸς, ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον, τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν κύριον (Berol. *καὶ θεὸν*) *ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, ἐξαποστείλας σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν καὶ εὐεργέτην εὐλογοῦντα καὶ ἁγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον· μνημόνευσον ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προσήγαγον καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου μυστηρίων. ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. —*

Unterdessen singen die Anagnosten den cherubinischen Lobgesang. Dann sagt der Priester: *εἰρήνη πᾶσιν,* das Volk: *καὶ τῷ πνεύματί σου,* der Diakon: *κύριε εὐλόγησον,* der Priester: *Εὐλογητὸς ὁ θεός, ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων πάντας ἡμᾶς ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν θείων καὶ ἀχράντων μυστηρίων καὶ τὰς μακαρίας ψυχὰς ἀναπαύων μετὰ ἁγίων καὶ δικαίων νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Lassen wir in diesen Formeln die spätere Beziehung auf die hierurgische Darbringung der Mysterien auf dem Altar fort, so erhalten wir ein altes Segnungsgebet, dem wir bei den Tischgebeten wieder begegnen werden.

Auch die Markusliturgie enthält vor der Anaphora ein Gebet *ὑπὲρ τῶν προσφερόντων* (Br. p. 124), in welchem es heißt:

Κύριε φιλάνθρωπε, ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα (!) *ἃ ἡ παναγία τράπεζα ὑποδέχεται κ. τ. λ.* Die Liturgie des Basilius begann im neunten Jahrhundert (Br. p. 309) mit jenem soeben aus der

1) Im Cod. Berol. qu. 45 steht das Gebet an erster Stelle (als Anfang der Basiliusliturgie) mit der oben vermerkten Variante, ebenso am Anfang der Chrysostomusliturgie, nur noch durch eine *εὐχὴ τοῦ θυμιάματος* eingeleitet. Mit dem Berliner Cod. stimmt auch der Cod. Monacensis 607, saec. XII, eine schön erhaltene Pergamentrolle, welche die Chrysostomusliturgie enthält und mit diesem Prothesisgebet anfängt.

Jakobusliturgie mitgeteilten Prothesisgebet[1] und auch die alte antiochenische Liturgie, wie wir sie nach den Werken des Chrysostomus reconstruieren können, begann mit einer durch den Friedensgruß eingeleiteten *εὐλογία* (Br. p. 473). In der heute gültigen Chrysostomusliturgie bildet das alte Prothesisgebet den Höhepunkt und Abschluß des umständlichen Vorbereitungsactes, in dem Priester und Diakon sich selbst und die eucharistischen Elemente auf die eigentliche *εὐχαριστία* vorbereiten[2]. Gehen wir auf die letzte Wurzel dieser Entwicklungslinie zurück, so kann kein Zweifel sein, daß diese Segnung (*εὐλογία*) von Brot und Wein am Beginn der jüdischen Mahlzeit den Ausgangspunkt bildet. Diese *εὐλογία* über Speise und Trank galt als *ἁγιάζουσα* nach dem von Athanasius in seiner Schrift *περὶ παρθενίας* cap. XIII ausgesprochenen Gedanken: *τὸ βρῶμά σου καὶ τὸ πόμα σου ἡγιασμένον ἐστί· διὰ γὰρ τῶν προσευχῶν καὶ τῶν ἁγίων ῥημάτων ἁγιάζεται.* Alles Brot, aller Wein, alle Früchte und Gaben, über denen heilige Gebetsworte gesprochen waren, galten als gesegnet, konnten also als *εὐλογίαι* bezeichnet werden, also auch die Brot- und Weinteile, die im weiteren Verlauf consecriert wurden. Es kann deshalb nicht Wunder nehmen, wenn Cyrill von Alexandrien sie als *εὐλογία* oder *μυστικὴ εὐλογία* bezeichnet, ein Sprachgebrauch, für den Drews[3] auch eine Belegstelle aus Cyrill von Ierusalem (Cat. XIII, 6. Migne P. g. XXXIII,

1) Es ist im Cod. Barberini nicht bezeichnet als *εὐχὴ τῆς προθέσεως* sondern als *εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποδιδομένου τοῦ ἄρτου ἐν τῷ δίσκῳ*, vgl. Swainson, Greek Liturgies, Cambridge 1884, p. 76. Den Kern des Gebets finden wir bei Goar p. 716, 1 wieder.

2) In der Petrusliturgie, einer Combination der byzantinischen und der römischen Form lautet nach einer Pariser Handschrift das Gebet der Prothesis:

Εὐλόγησον, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ παράσχου τοῖς δούλοις σου καρδίαν καθαρὰν καὶ λογισμὸν ἀνεπαίσχυντον, ὅπως ἄξιοι εὑρεθῶμεν [προσελθεῖν καὶ προσψαῦσαι τοῦ σοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος ἀκατακρίτους ἡμᾶς ποίησον παραστῆναι] ἐνώπιόν σου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ φοβερᾷ, δωρούμενος ἡμῖν δί αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον· ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ἅγιον ὄνομά σου, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Läßt man die Worte *προσελθεῖν* bis *παραστῆναι* fort, die eine entschieden spätere Terminologie verraten, so haben wir ein Gebet vor uns, das sehr wohl als ein uralter Tischsegen gelten kann (vgl. Swainson, The Greek Liturgies, p. 192).

3) Drews, Ztschr. f. pr. Theologie XX (1898) p. 21.

col. 780) beibringt. Aber nicht alle εὐλογίαι wurden Leib und Blut des Herrn — das wurden nur die dafür reservierten Teile durch die spätere Bitte um Herabsendung des heiligen Geistes. Die Abendmahlselemente konnten also als εὐλογίαι bezeichnet werden — denn sie waren alle beim Anfang der Feier schon gesegnet — aber nicht alles gesegnete Brot wurde zur Eucharistie selbst gebraucht. Die Eulogien, welche nicht zur Communion bestimmt waren, konnten den Nichtteilnehmenden als relativer Ersatz für die κοινωνία gesandt werden, sie konnten als Liebesgabe fremden Gemeinden geschickt werden oder sie konnten nach der Feier, wie der Rest der Mazza, an die Teilnehmenden verteilt werden[1], um dann zu Hause zu Beginn einer Mahlzeit genossen zu werden. — Später galten sie dann als ἀντίδωρα für einen halben Ersatz für die Hostie — so werden sie heute noch den Teilnehmern der Eucharistiefeier, auch den nicht orthodoxen Christen, mitgegeben. Ich habe auf dem Athos unzählige Mal dieses ἀντίδωρον nach der Eucharistie erhalten. So wirkt bis zur Gegenwart noch der Eröffnungssegnungsact der jüdischen und urchristlichen Mahlzeit nach. (Näheres bei Drews, Zeitschr. f. prakt. Theologie, XX, S. 16—39.)

Daß eine ähnliche Segnung auch mit allen anderen Gaben außer Brot und Wein geschah, welche von der Gemeinde, sei es vor Beginn der Eucharistie zusammen mit Brot und Wein, oder am Schluß der Feier für die Versorgung der Armen dargebracht wurden, geht aus der ägyptischen Kirchenordnung und aus den Fürbitten ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων in allen Liturgien hervor. Der Zeitpunkt dieser Darbringung der Erstlinge und der anderen Gaben seitens der Gemeinde ist nicht völlig klar. Die ursprüngliche Stellung war jedenfalls der Beginn der Feier[2]. Die dadurch entstehende große Unruhe mag aber bald Veranlassung gegeben haben, nur die zur Eucharistie zu verwendenden Naturalien, Brot und Wein, am Anfang, die übrigen Gaben nach

1 Bodenschatz, a. a. O. II, 3 p. 301 § 35.

2 In griechischen Landgemeinden hat sich die Sitte bis heute erhalten, daß auch die für die Eucharistie bestimmten Elemente von den Gemeindegliedern mitgebracht werden. Bei den syrischen Nestorianern sind es heute noch die auf den Feldern liegen gebliebenen Körner, die zum Bereiten des Abendmahlsbrotes benutzt werden (vgl. Did. IX!).

Schluß der Feier darzubringen. Die Bestimmungen der Canones Hippolyti hierüber stehen zunächst in unmittelbarem Anschluß an die Beschreibung der Eucharistie:

III, 27ff (ed. Achelis p. 51ff) postea autem dicat orationem et perficiat missam.

Quodsi adest oleum, oret super illud hoc modo; sin autem solummodo illas particulas.

Si adsunt primitiae quaedam comestibilium allatae, oret super eas et benedicat fructibus, qui ipsi allati sunt pro oratione sua, et singulae orationes dicantur super singulis rebus et in fine singularum orationum dicatur: Gloria tibi patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen.

XXXVI, 189 (ed. Achelis p. 112) wird die Anordnung wiederholt, die dargebrachten Erstlinge in der Kirche zu segnen. Sacerdos autem qui illa recipit ante omnia super illis gratias agat, Deo. Sacerdos autem sic dicat:

Gratias agimus tibi, omnipotens domine Deus, quia nos fecistis dignos (*κατηξίωσας*), qui hos fructus videamus, quos terra hoc anno perduxit.

Benedic eos o Domine sicut coronam anni (*στέφανος τοῦ ἐνιαυτοῦ*) tui secundum benignitatem tuam sintque ad satietatem pauperibus populi tui.

Benedic servum tuum N. qui haec obtulit ex opibus quia timet te.

Benedic eum de coelo sacro tuo una cum domo et filiis eius et effunde super eos misericordiam et gratiam tuam sacram ut sciat voluntatem tuam in omnibus rebus et fac ut haereditate accipiat id, quod est in coelis

per dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum dilectum et spiritum sanctum in saecula saeculorum amen.

Lassen wir die christliche Schlußformel weg, so haben wir ein Darbringungsgebet, das auf eine jüdische Formel zurückgehen wird, da sowohl die Art des Aufbaus wie die Gedanken dem jüdischen Gebetsstil entsprechen. Die Bitte für die Familie erinnert daran, daß an die Segenssprüche zu Anfang der Mahlzeit gern Segenswünsche für den Hausvater und die Hausmutter angeschlossen wurden[1]. Die Canones Hipp. fügen dann

1) Eine im Euchologium von Goar p. 655, 2 sich findende griechische Formel werden wir später kennen lernen.

noch hinzu: Et omnia legumina terrae omniaque poma arborum et omnes fructus terrae cucumerariorum, benedic ea atque etiam eos, qui afferunt illa, benedic. Die Ägyptische K. O. führt das noch weiter aus, indem sie in fast thalmudischer Weise die Früchte aufzählt, welche gesegnet werden dürfen und die, welche nicht gesegnet werden sollen. Derartige Darbringungsgebete sind uns auch aus späterer Zeit in nicht geringer Zahl erhalten. Eines der ältesten ist das Apost. Const. VII, 2, 27 für das heilige *μῦρον* erhaltene Segnungsgebet, welches den Anfangssegenssprüchen der Didache analog formuliert ist:

Εὐχαριστοῦμέν σοι θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος, οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ιησοῦ τοῦ παιδός σου, ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Außerdem ist beachtenswert das Segnungsgebet über die Erstlinge Apost. Const. VIII 40 (ed. Achelis p. 113).

Εὐχαριστοῦμέν σοι κύριε παντοκράτωρ, δημιουργὲ τῶν ὅλων καὶ προνοητά, διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπὶ ταῖς προσενεχθείσαις σοι ἀπαρχαῖς οὐχ ὅσον ὀφείλομεν ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα (eine häufig wiederkehrende Formel). *τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπαξίως εὐχαριστῆσαί σοι δύναται ὑπὲρ ὧν δέδωκας αὐτοῖς εἰς μετάληψιν: ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων ὁ πάντα τελεσφορήσας διὰ τοῦ λόγου σου* (vgl. die jüdische Formel: «Alles entsteht durch dein Wort») *καὶ κελεύσας τῇ γῇ παντοδαπὸς ἐκφῦσαι καρπούς* (vgl. die jüdische Formel: «Der allerlei Frucht aus der Erde hervorbringt») *εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν*[1], *ὁ δοὺς τοῖς νωθεστέροις καὶ βληχωδέσι χιλὸν, ποηφάγοις χλόην, καὶ τοῖς μὲν κρέα. τοῖς δὲ σπέρματα, ἡμῖν δὲ σῖτον τὴν πρόσφορον καὶ κατάλληλον τροφὴν, καὶ ἕτερα διάφορα, τὰ μὲν πρὸς χρῆσιν τὰ δὲ πρὸς ὑγιείαν, τὰ δε πρὸς τέρψιν. ἐπὶ τούτοις οὖν ἅπασι ὑμνητὸς ὑπάρχεις τῆς εἰσ ἅπαντας εὐεργεσίας διὰ χριστοῦ, μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.*

Es fällt dies Gebet zwar aus dem Charakter eines Bestandteils der Eucharistiefeier heraus, aber es zeigt uns doch die Grund-

1) Vgl. das bei Goar p. 655, 2 mitgeteilte, von uns später anzuführende Tischgebet.

gedanken der Danksagung, die bei der Darbringung üblich war. Eine kürzere Form desselben Gebets findet sich im Testamentum D. N. (ed Rahmani I, p. 139). Andere Formeln enthält die Serapionsammlung Nr. V und VI (für Wasser und Öl). Endlich finden sich viele Segnungsformeln im großen griechischen Euchologion, für Wein, Käse, Milch, Honig, Salz etc. (ed. Goar p. 655 ff, 714 ff). Sie gehören aber nicht zu den eucharistischen Gebeten und bleiben hier zunächst außer Betracht. Aus dem mitgeteilten Material geht schon zur Genüge hervor, daß Spuren des alten Anfangssegens sich sowohl in der Prothesis wie in den Dankgebeten bei der Darbringung erhalten haben.

Die eigentliche Anaphora, die Darbringung des eucharistischen Opfers (wohl zu unterscheiden von der Darbringung der Gaben der Gemeinde!) und die Cermonien der Communion haben ihren geschichtlichen Anknüpfungspunkt nicht in den kurzen Segenssprüchen zu Anfang der heiligen Mahlzeit, sondern in dem großen Tischsegen, welcher ursprünglich der Mahlzeit folgte; das Brechen des Brotes, das Mischen des Kelches sowie das Essen und Trinken wurden nun mit dieser feierlichen *εὐχαριστία* verbunden. Hier findet sich denn auch die Ceremonie, das Brot in die Höhe zu heben, die zweifellos auf den jüdischen Gebrauch zurückgeht.

Je mehr dieser Act zu einer Opferhandlung[1] ausgestaltet wurde, desto mehr traten die Reminiscenzen an den ursprünglichen Zusammenhang mit der Mahlzeit in den Hintergrund. Dennoch lassen sich noch einige Reste der alten Feier kennzeichnen.

Zu den ältesten Bestandteilen der Eucharistie gehört die feierliche Aufforderung zum Dankgebet, die sog. Präfation. Sie lehnt sich ganz offenbar an die Responsorien zur Einleitung des Tischsegens an: «Laßt uns den Segen sprechen — der Name des Herrn sei gelobt — Lasset uns preisen den Herrn». Dann ist auch der Inhalt des großen Dankgebets, auf seine Gedankenfolge gesehen, eine deutliche Parallele, nur daß das das alte Schema im christlichen Gottesdienst mit neuem Inhalt gefüllt ist.

---

1) Die mir wohl bekannten Einflüsse, die von dem antiken Mysterienwesen auf die Entwicklung des eucharistischen Cultus eingewirkt haben, bleiben mit Absicht in diesem Zusammenhange außer Betracht.

Die Juden danken für Ernährung und Erhaltung — die Christen für Schöpfung und Erlösung[1].

Die Juden danken für alle Heilstaten Gottes in ihrer Heilsgeschichte, insbesondere für die Erlösung aus dem Sclavenhause — die Christen nehmen diese Gedankenreihen auf, setzen aber als Schlußpunkt die Erlösung durch Jesus Christus.

Die Juden bitten für die Erbauung Jerusalems und die Sammlung der Zerstreuten — die Christen für die Kirche und die Sammlung der Gläubigen (vgl. die Fürbitten in allen Liturgien).

Die Juden bitten für ihr Volk und für ihre Familie — die Christen für alle Menschen.

Die Juden bitten: sende uns Elias — die Christen bitten: Herr komme! oder sie bitten um Sendung des heiligen Geistes.

Die Juden bitten um das Kommen des Messias — die Christen um die Wiederkunft des Herrn.

In den Formeln des eucharistischen Dankgebets hat sich im einzelnen freilich kaum eine Spur des jüdischen Tischsegens erhalten, aber die einheitliche schon von Justin bezeugte Tradition, daß in diesem Dankgebet im ersten Teil für die Schöpfung und die alttestamentlichen Heilstaten, im zweiten Teil für die Erlösung gedankt wird und daß sich dann Bitten für die allgemeine Wohlfahrt und die Kirche anschließen, hat ihre deutlich erkennbare Grundlage im großen Tischsegen der Juden. Und wenn auch die Beziehung auf Jes. 6, die Engel und Seraphim am Throne Gottes, die das dreimal Heilig singen nach 1. Clem. 36, 4 als ein Bestandteil schon des urchristlichen Abendmahlsgebets angesehen werden kann, so wird daran erinnert werden dürfen, daß schon in einer alten thalmudischen Form der Einleitung des großen Tischsegens aufgefordert wird: Wir wollen den Herrn unsern Gott, den Gott Israels, den Gott Zebaoth, der über den Cherubim thronet, für die Speise, welche wir genossen haben, benedeien (Tr. B'rakhoth VII, 3).

Im übrigen sind die schon bei der jüdischen Passahmahlzeit verwendeten Psalmen 134 (135) und 135 (136), 117 (118) von Einfluß auf das eucharistische Dankgebet gewesen. Be-

1) Schon bei Justin läßt sich deutlich erkennen, daß das eucharistische Dankgebet auf Schöpfung und Erlösung Bezug nahm vgl. Apol. I, 13. Dial. c. Tr. 41, 117.

sonders der letztgenannte Psalm 117 (118) hat mit seinem *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* entweder im eucharistischen Dankgebet (Jakobusliturgie) oder in einem Lobgesang bei der Elevation (Clemensliturgie) seine Stelle gefunden. Ps. 135 (136), der Psalm des fünften Passahbechers, ist in seinem Lobpreis der Schöpfung und Erhaltung ein Prototyp des langen Dankgebets in den Apost. Const. VIII, 12. Es kann in der Tat die Verwendung dieser Psalmen beim dritten und vierten und fünften Becher der Passahmahlzeit von Einfluß gewesen sein — jedoch liegt kein ausreichender Grund vor, deshalb die Grundlage der Messe allein im jüdischen Passah zu finden, wie Bickell[1] nachweisen wollte; die Psalmen werden überhaupt bei feierlichen Mahlzeiten Verwendung gefunden haben, wenigstens steht nicht fest, daß die Psalmen 115—118, 135—136 nur beim Passah gebraucht worden sind.

In der Anamnese, die natürlich ganz christlichen Charakter hat, sind noch die Formeln von Interesse, mit denen die Austeilung durch Jesus beschrieben wird. Sie spiegeln offenbar in prägnanter Kürze den im vierten Jahrhundert üblichen Gebrauch wieder:

Apost. Const. VIII (Br. p. 20): *λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶν καὶ ἀναβλέψας ... καὶ κλάσας ἔδωκε*

ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδωκε.

Lit. Jacobi (Br. p. 52): *λαβὼν ... ἀναβλέψας ... ἀναδείξας, εὐχαριστήσας, ἁγιάσας κλάσας, ἔδωκε*

λαβὼν .... καὶ κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἀναβλέψας ... ἀναδείξας, εὐχαριστήσας, ἁγιάσας, εὐλογήσας, πλήσας πνεύματος ἁγίου ἔδωκε, ebenso in der

Basilius-Liturgie IX saec. (Br. p. 327) unter Weglassung des *πλήσας πνεύματος ἁγίου.*

Diese Formeln zeigen uns ebenfalls, daß ein *εὐλογεῖν* und *ἁγιάζειν* dem eigentlichen sacramentalen *πλήσας πνεύματος ἁγίου* vorherging.

Deutlichere Spuren finden sich wieder da, wo der Opfergedanke etwas zurücktritt, in den dem eucharistischen Dank-

1) Bickell, Messe und Pascha 1872.

gebet sich anschließenden Bittgebeten. Wir finden hier nicht nur im allgemeinen eine Parallele der Fürbitten für das Volk, das Land und die allgemeine Wohlfahrt, die im jüdischen Tischsegen vorkommen, sondern es ist uns in der Markusliturgie (Br. p. 127, 31 ff) noch eine Formel erhalten, die auch dem ursprünglichen Wortlaut nach in die Zeit der Identität von Eucharistie und heiliger Mahlzeit zu gehören scheint. Sie lautet:

Εὐλόγησον καὶ νῦν, κύριε, τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ (vgl. coronam anni, im Darbringungsgebet der Canones Hippolyti, S. 158) *τῆς χρηστότητός σου διὰ τοὺς πτωχοὺς τοῦ λαοῦ σου, διὰ τὴν χήραν καὶ διὰ τὸν ὀρφανόν, διὰ τὸν ξένον καὶ τὸν προσήλυτον, δι' ἡμᾶς πάντας τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ σὲ καὶ ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον. οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σὲ ἐλπίζουσι καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ· ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκί, πλήρωσον χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν, ἵνα πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.*

Hat schon der Anfang mit seiner Fürbitte für Arme, Witwen, Waisen, Fremdlinge und Proselyten einen jüdischen Charakter, so ist die Wendung *οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων* bis *εὐκαιρίᾳ* Ps. 145 (144), 15 aus demselben Context wie der vierte Schlußspruch des jüdischen Tischsegens Ps. 145, 16 — der ganze Schluß aber *ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκὶ* etc. erinnert nicht nur lebhaft an den ersten Abschnitt des jüdischen Tischsegens, sondern findet sich auch wörtlich am Schluß des Tischgebets in den Apost. Const. VII, 49, Athanasius *περὶ παρθ.* XII, bei Chrysostomus und im Tischgebet des griechischen *ὡρολόγιον*.

Es stammt also dieser Teil des eucharistischen Intercessionsgebets der Markusliturgie direct aus einem Tischgebet, das in seinen Grundbestandteilen jüdischer Herkunft ist.

Nicht ganz so deutlich sind einige Wendungen in den der Communion voraufgehenden Bitten um würdigen und gesegneten Genuß der heiligen Elemente. In diesem Gebet, das in allen Liturgien wiederkehrt, pflegen die Formeln zu lauten:

καταξίωσον . . . μεταλαμβάνειν ἀκατακρίτως . . . . καθαροὺς ἀπὸ μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος γενομένους . . . . εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον.

Dieselben Bitten um heilbringenden Genuß der Speise finden wir aber naturgemäß auch in den Tischgebeten, wo es z. B. heißt *καταξίωσον ἡμᾶς μεταλαβεῖν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ ὑγιείαν καὶ σωτηρίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων.* (Berlin, kgl. Bibl. Ms. gr. qu. 45 fol. 83 v.) oder *εὐλόγησον τὴν βρῶσιν ἡμῶν καὶ τὴν πόσιν καὶ ἀκατακρίτως ἡμᾶς ἐξ αὐτῶν μεταλαβεῖν καταξίωσον* (ebenda fol. 83 r. = Goar p. 716, 1). Darauf sei jetzt schon hingewiesen, um die Entstehung der Bitte um gesegneten Genuß aus dem ursprünglichen Mahlzeitscharakter deutlich zu machen [1]. Eine der ältesten Formulierungen dieser Bitte ist jedenfalls die in den Apost. Const. VIII (Br. p. 24), die auch in der ägyptischen Kirchenordnung sich wiederfindet:

Ὁ θεὸς, ὁ μέγας καὶ μεγαλώνυμος, ὁ μέγας τῇ βουλῇ καὶ κραταιὸς τοῖς ἔργοις, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ, τοῦ σωτῆρος ἡμῶν· ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸ ποίμνιόν σου, ὃ δι' αὐτοῦ ἐξελέξω εἰς δόξαν τοῦ ὀνόματός σου καὶ ἁγιάσας ἡμῶν τὰ σώματα καὶ τὴν ψυχὴν, καταξίωσον καθαροὺς γενομένους ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος τυχεῖν τῶν προκειμένων ἀγαθῶν καὶ μηδένα ἡμῶν ἀνάξιον κρίνῃς ἀλλὰ βοηθὸς ἡμῶν γενοῦ[2], *ἀντιλήπτωρ, ὑπερασπιστὴς διὰ τοῦ χριστοῦ σου μεθ' οὗ σοι δόξα κ. τ. λ.*

Will man die ehrwürdige Einfachheit dieses Gebets empfinden, so vergleiche man es nur mit der ausführlichen Formulierung in der Basiliusliturgie des IX. Jahrhunderts (Br. p. 338). Die Formel *τῶν προκειμένων ἀγαθῶν* (vgl. auch Markusliturgie Br. p. 137, 11) muß besonders auffallen — es handelt sich eben

1) Es hängt die ständige Wiederkehr dieser Bitte um den ungeschädigten Genuß gewiß auch zusammen mit der Befürchtung, daß entweder Speise und Trank oder die heiligen Elemente von Dämonen vergiftet oder unheilbringend gemacht sein könnten. Daher die häufige Wiederholung auch in den später mitzuteilenden Tischgebeten. Höchst charakteristisch hierfür ist das Gebet, welches Johannes nach der Erzählung der Acta Johannis cap. 9 spricht, als er vor Domitian aus dem vergifteten Becher trinkt: *Ἐν τῷ ὀνόματί σου, Ἰησοῦ Χριστὲ υἱὲ τοῦ θεοῦ, πίνω τὸ ποτήριον, ὃ σὺ γλυκανεῖς, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ φάρμακον τῷ ἁγίῳ σου πνεύματι συγκέρασον καὶ ποίησον αὐτὸ πόμα ζωῆς καὶ σωτηρίας γενέσθαι εἰς ἴασιν ψυχῆς καὶ πνεύματος, εἰς πέψιν, εἰς ἀβλαβῆ διοίκησιν, εἰς πίστιν ἀμετανόητον, εἰς ἀνεξάρνητον μαρτύριον τοῦ θανάτου ὡς ποτήριον εὐχαριστίας.*

2) Vgl. das später zu erörternde *κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει ἡμῖν* in der *ὕψωσις τῆς παναγίας.*

ursprünglich um eine Mahlzeit — später wird immer *τῶν ἁγίων σου μυστηρίων* (Lit. Jac. p. 61) oder *τῶν ἀχράντων σου μυστηρίων* (Lit. Jac. p. 63) dafür eingesetzt; das *βοηθὸς ἡμῶν γενοῦ* erinnert an das alte Hosiannah. Die Prädicate *ἀντιλήπτωρ* und *ὑπερασπιστής* gehören der jüdischen Gebetsterminologie an.

Ganz ähnliche Beobachtungen lassen sich bei dem Schlußdankgebet nach der Communion machen. Auch hier kehrt stets die Formel wieder *κατηξίωσας ἡμᾶς ... μεταλαβεῖν ἀκατακρίτως .... εἰς ὠφελείαν ψυχῆς καὶ σώματος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον* und es wird gebetet, Gott möge die, welche das Mahl genossen haben, vor allem Schaden (*ἀκατακρίτους*) bewahren. Wir werden auch für diese Wendungen in den Tischgebeten Parallelen finden. Hier sei nur auf die interessante Formulierung in der Liturgie des Jakobus (Br. p. 64—65) hingewiesen: *Εὐχαριστοῦμέν σοι, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, ὅτι ἠξίωσας ἡμᾶς μετασχεῖν τοῦ σώματος καὶ αἵματός σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον· ἀκατακρίτους ἡμᾶς φύλαξον, δεόμεθα, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος* (der Gute und Wohltätige, vgl. 4. Abschnitt des jüdischen Tischsegens). Andere ältere Schlußdankgebete finden sich in der Serapionsammlung Nr. IV, Apost. Const. VIII (Br. p. 25ff), Jakobusliturgie (Br. p. 65, 25ff *κατηξίωσας ἡμᾶς μετασχεῖν ταύτης τῆς ἐπουρανίου σου τραπέζης*) und in der Markusliturgie (Br. p. 141, 11ff: *εὐχαριστοῦμέν σοι, δέσποτα, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐπὶ τῇ μεταλήψει τῶν ἁγίων ἀχράντων, ἀθανάτων καὶ ἐπουρανίων σου μυστηρίων, ὧν ἔδωκας ἡμῖν ἐπὶ εὐεργεσίᾳ καὶ ἁγιασμῷ καὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν*).

Endlich haben wir noch auf die Psalmstellen zu achten, welche während der Communion zur Verwendung kamen. Es waren dies in der syrischen Liturgie (Apost. Const. VIII, bei Cyrill und in der Jakobusliturgie) Ps. 34, in der Markusliturgie Ps. 150, in Antiochien Ps. 145. Von diesen finden wir Ps. 34 und 145 schon am Schluß des jüdischen Tischsegens und diese beiden haben ihrem Inhalte[1] nach so unmittelbare Beziehung auf

1) Ps. 34, 9 *Γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος κ.τ.λ.* das folgende: *πλήρωσον τὸ στόμα ἡμῶν αἰνέσεως κύριε καὶ χαρᾶς ἔμπλησον τὰ χείλη ἡμῶν, ὅπως ἀνυμνήσωμεν τὴν δόξαν σου* stammt aus Ps. 70, 8 außerdem vgl. das noch heute übliche Tischgebet Ps. 145, 15. 16.

das Tischgebet, daß an ihrer ursprünglichen Herkunft aus den Mahlzeitsgebräuchen nicht gezweifelt werden kann.

Endlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Schluß des jüdischen Tischsegens die Bitte um den Frieden des Herrn enthält, und daß alle christlichen Liturgien mit dem Friedenswunsche schließen.

Das wären die Spuren des Tischgebets, die ich glaube in der eucharistischen Liturgie noch aufzeigen zu können. Auf das Ganze gesehen, sind sie nicht allzu zahlreich — das darf aber nicht Wunder nehmen, da ja alle unsere liturgischen Quellen erst dem vierten oder späteren Jahrhunderten angehören. Damals war der Tischgebetscharakter der Eucharistie bereits völlig verwischt. Es war ein cultischer Opferact daraus geworden und man kann von Glück sagen, daß man überhaupt noch etwas von der ursprünglichen Farbe erkennen kann. Es wird das noch in ein deutlicheres Licht treten, wenn wir nun den uns noch aufbewahrten Tischgebeten näher treten.

III. Die Spuren der Eucharistiefeier in griechischen Tischgebeten.

Handelte es sich in der Entwicklung der eucharistischen Opferfeier um einen durchgreifenden Umwandlungsproceß, der aus den einfachen Gebräuchen einer heiligen Mahlzeit ein compliciertes gottesdienstliches Ritual machte, so hatten die nach Ausscheidung der Eucharistie auch ferner mit der Mahlzeit verbundenen Segnungen und Danksagungen eine eingreifende geschichtliche Weiterentwicklung nicht vor sich. Es ist daher wohl erklärlich, daß sich in ihnen deutlichere Spuren der ursprünglichen Verbindung erhalten haben als in den der fortwährenden Umgestaltung ausgesetzten eucharistischen Gebeten.

1. Häusliche Eucharistiefeiern und Agapen.

Es kommen zunächst häusliche Eucharistiefeiern in Betracht, die neben der gottesdienstlichen Gemeindefeier als *δεῖπνα κυριακά* in kleinerem Kreise sich erhielten, ohne daß in ihnen der Gedanke der öffentlichen *θυσία* sich umgestaltend geltend machte. P. Drews[1] hat gewichtige Gründe dafür geltend gemacht, daß schon die Didachegebete von dem Verfasser der

1) Vgl. Zeitschriften für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 1 S. 38.

Apostellehre für solche Zwecke dargeboten wurden. Weil augenscheinlich noch eine wirkliche Mahlzeit zur Sättigung von diesen Gebeten eingeleitet und beschlossen wurde und weil andererseits die Beziehung auf das Abendmahl so deutlich ist, daß an eine Agape ohne Eucharistie nicht zu denken ist, so bleibt nur der Weg übrig, in der Didache IX und X eine häusliche Eucharistiefeier, in cap. XIV einen Gemeindegottesdienst mit öffentlicher *θυσία* anzunehmen. Die häusliche Feier ist dann als tägliche zu denken und es kann darauf hingewiesen werden, daß die tägliche Eucharistiefeier noch lange verbreitet war (vgl. Drews Art. Eucharistie in RE^3, V p. 561), wobei es als wahrscheinlich zu gelten hat, daß es sich um die mit der Eucharistie verbundenen Mahlzeiten der Kleriker in erster Linie handelte (vgl. Cyprian, Ep. 63, 16), nicht um eine tägliche Eucharistiefeier der ganzen Gemeinde. Auch die in den apokryphen Apostelacten bezeugten Eucharistiefeiern mit Wasser und Brot haben trotz ihrer Ähnlichkeit mit den Agapen nicht als solche zu gelten, sondern als häusliche Feier des Abendmahls[1].

Das wichtigste kirchliche Zeugnis für diese späterhin verbotenen häuslichen Eucharistiefeiern haben wir in der Schrift des Athanasius von Alexandrien *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον*

1) Den Text der interessantesten Gebete habe ich in dem Anhang zu meinem Buch über das Gebet in der ältesten Christenheit p. 350—353 zusammengestellt. Der eucharistische Charakter der Gebete ist zweifellos. Ich hebe hier nur noch einmal einige für unsern Zweck interessante Wendungen hervor:

Acta Thomae cap. 27 (ed. Bonnet Suppl. Cod. Apocr. I p. 20, 30—32): *αὔγους δὲ γενομένου καὶ διαφαύσαντος κλάσας ἄρτον κοινωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ, ἔχαιρον δὲ καὶ ἠγαλλιῶντο.*

Acta Thomae 46 (ed. Bonnet a. a. O. p. 36, 10 ff): *ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ, ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, καὶ τῇ ἀγάπῃ, ἣ συνήγμεθα ἐπὶ τῇ κλήσει σου· καὶ εἰπὼν ταῦτα διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρὸν καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδόναι.*

Acta Thomae 133 (ed. Bonnet a. a. O. p. 73, 22 ff): *βαπτισθέντων δὲ καὶ ἐνδυσαμένων, ἄρτον καταθεὶς ἐπὶ τὴν τράπεζαν εἶπεν εὐλογῶν· ἄρτον τοῦτον ζωῆς ποίησον ὃν οἱ ἐσθίοντες ἄφθαρτοι διαμείνωσιν· ὁ ταύτην τὴν δωρεὰν καταξιώσας δέξασθαι τούτους καταξίωσον καὶ μετόχους τῆς αὐτοῦ βασιλείας γενέσθαι καὶ ἀεὶ ἀμιάντους ἐν τῷδε τῷ βίῳ διαμένειν, ἵνα οὕτως διαμένοντες τῶν ἀθανάτων ἐκείνων καὶ μεγάλων σου τύχωσι ἀγαθῶν· καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκε.* Vgl. auch das Gebet Acta Johannis 109 (ed. Bonnet, Acta Apost. apocr. II, 1 p. 207—208).

(*περὶ παρθ.* cap. XII—XIV). Es handelt sich hier um die einmalige tägliche Mahlzeit der Asketinnen nach den Gebeten der neunten Stunde. Athanasius verrät mit keinem Wort, daß er selbst diese Feiern als gültigen Ersatz für die Eucharistiefeier ansehe, sagt aber auch nichts dagegen. Die von ihm mitgeteilten Gebete beweisen jedoch den ursprünglich eucharistischen Sinn des Tischsegens, mag nun Athanasius ihn noch so aufgefaßt haben oder nicht (vgl. die erste Abhandlung T. U. XIV, 2a S. 83ff, 136ff).

Das erste der Gebete, welches vor dem Niedersetzen zu Tische gesprochen werden soll[1], geht freilich über den Charakter des Tischgebets nicht hinaus. Es erinnert an das erste Gebet des jüdischen Segens nach Tisch und hat später, wie wir sehen werden, allgemeine Verbreitung als Gebet nach der Mahlzeit in den Klöstern gefunden. Um so sicherer ist das zweite Gebet als ein eucharistisches zu bezeichnen. Wenn die Jungfrau sich zu Tische gesetzt hat, soll sie das Brot brechen, das Kreuzeszeichen dreimal darüber machen und dankend (*εὐχαριστοῦσα*) sprechen:

Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου· διὰ γὰρ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ἐγνώρισας ἡμῖν αὐτὴν καὶ καθὼς ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ὑπάρχει ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἕν, οὕτως ἐπισυναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Allein die Übereinstimmung mit dem Brotsegen der Didache vermag hier die ursprünglich eucharistische Bedeutung dieses Gebets zu beweisen. Auch die Änderung *ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεως* statt *ὑπὲρ ζωῆς καὶ γνώσεως* kann den eucharistischen Sinn nur bestätigen, denn noch Cyrill von Alexandrien sagt: *ὅτι γὰρ ἡ κοινωνία τῆς μυστικῆς εὐλογίας ὁμολογία τίς ἐστι τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ* (in Joh. 12—opp. Paris 1638 IV, 1104; vgl. Drews, Zeitschr. f. prakt. Theologie XX p. 20)[2]. Die Bitte

1) *Εὐλογητὸς ὁ θεός, ὁ τρέφων με ἐκ νεότητός μου, ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκὶ, πλήρωσον χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὴν καρδίαν μου, ἵνα πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμή, κράτος σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

2) Vgl. auch im Gebet Acta Johannis 109: *δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διὰ σοῦ ἀνάστασιν* (a. a. O. S. 207, 12).

für die Kirche gehört zu den am meisten gesicherten Bestandteilen der alten Eucharistiefeier.

Noch viel stärker machen sich die Abendmahlsgedanken in dem von jüngeren Handschriften an Stelle des Didachegebets mitgeteilten Texte[1] geltend, der wohl einer alten Überlieferung der Praxis in einem griechischen Kloster entnommen sein kann. Es ist bereits die völlig entwickelte Verwandlungslehre, welche diesem als Tischgebet benutzten Abendmahlsgebet zugrunde liegt und es zeigt in seiner Schlußwendung *ἀξίως μεταλαμβάνειν ἡμᾶς ἀξίωσον*, daß es in der eucharistischen Liturgie die Stelle der Bitte um gesegneten Genuß vor der Communion eingenommen hat. Unter diesen Umständen erscheint es sehr unwahrscheinlich, daß es sich hier wirklich um ein altes Tischgebet handelt, das sich noch eucharistischen Charakter bewahrt hat. Vielmehr dürfte es ein versprengtes Fragment einer entwickelten eucharistischen Liturgie sein, das in das Tischritual hinübergenommen wurde. Nur der Umstand, daß es von dem Abschreiber der alten Athanasiusschrift als ein in seinem Kloster gebrauchtes Tischgebet benutzt wird, hat für uns Interesse, denn es muß in den Tischsitten jenes Klosters doch Anknüpfungspunkte gegeben haben, um ein eucharistisches Gebet in diesen Zusammenhang zu stellen.

Sehr alt dagegen dürfte wiederum das von Athanasius selbst bezeugte Schlußdankgebet sein. Ihm geht ein dreimaliges *Ἐλε-*

---

1) Es lautet nach den Handschriften von *περὶ παρθενίας* zu München, Genf und Cambridge (M. G, T.): *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου σαρκώσεως τοῦ υἱοῦ σου Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ἣν ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, ἣν ἡμεῖς κατὰ τὴν θείαν ἐκείνου ἐπαγγελίαν καθ' ἡμέρας ἐσθίοντες εὐφραινόμεθα.* (? fehlt *ἐπίβλεψον* oder dgl.) *εἰς τοντονὶ τὸν αἰσθητὸν ἄρτον μεταβάλλων αὐτὴν διὰ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν τῇ αὐτοῦ χρηστότητι· καὶ ὅτι δι' ἐκείνου σε ἔγνωμεν τὸν ἀληθινὸν θεὸν καὶ πατέρα ἡμῶν καὶ τὸ πανάγιον πνεῦμά σου, τὸ φωτίζον ἡμᾶς καὶ παρηγορὸν καὶ πρὸς τὴν σὴν ἐπίγνωσιν ὁδηγόν· ὅθεν παρακαλοῦμέν σε ἁρμόδιον τοῦτον γενέσθαι καὶ εὐφραντικὸν τῇ ἡμετέρᾳ οὐσίᾳ τοῦ σώματος καὶ μηδέποτε αὐτὸν ὑστερούμενον διὰ τὴν ἡμῶν ἀναξιότητα ἀλλὰ κἀκεῖνον τὸν νοούμενον τὸν ζωοποιὸν καὶ πανάγιον τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ σαρκοφόρον ἄρτον ἀξίως μεταλαμβάνειν ἡμᾶς ἀξίωσον διὰ τὴν σὴν ἀγαθότητα.* Der Schreiber bemerkt dazu, dieses Gebet sprächen sie beim Brotbrechen am Beginn der Mahlzeit, beim Niederlegen des Brotes auf den Tisch (vgl. das *ἀποτιθεμένου τοῦ ἄρτου ἐν τῷ δίσκῳ* Brightm. p. 309, 6 beim Prothesisgebet der Basiliusliturgie).

ἡμων καὶ οἰκτίρμων ὁ κύριος, τροφὴν ἔδωκε τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν (Ps. 110, 4) voran, das mit der kurzen Doxologie: *δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι* abgeschlossen wird. Dann folgt folgende altertümliche Formel:

Ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα[1],

εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ αἰνοῦμέν σε, ὅτι κατηξίωσας ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγαθῶν τῶν σῶν, τῶν σαρκικῶν τροφῶν. δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, κύριε, ἵνα καὶ τὰς ἐπουρανίους τροφὰς ἡμῖν δωρήσῃ,

καὶ δὸς ἡμῖν τρέμειν καὶ φοβεῖσθαι τὸ φρικτὸν καὶ ἔντιμον ὄνομά σου καὶ μὴ παρακούειν τῶν ἐντολῶν σου· τὸν νόμον σου καὶ τὰ δικαιώματά σου ἐγκατάθου ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν· ἁγίασον δὲ ἡμῶν τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ σοι πρέπει δόξα, τιμή, κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Die Formel *κατηξίωσας ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγαθῶν τῶν σῶν* ist die des alten ägyptischen Schlußdankgebets der Eucharistie (vgl. äg. KO. und Ap. Const. VIII bei Achelis, Can. Hipp. p. 59) Die Gegenüberstellung der leiblichen und der geistlichen Speise ist dieselbe wie im Dankgebet der Didache cap. X. Das Zittern vor dem heiligen Namen klingt wie eine Wendung aus ursprünglich jüdischer Empfindung und die Bitte um Gehorsam gegen die *ἐντολαί*, um Einpflanzung des *νόμος* und der *δικαιώματα* in die Herzen erinnert in diesem Zusammenhang an die Wendung im jüdischen Tischsegen, Abschnitt 2: «für deine Thorah, die du uns gelehrt hast, für deine Satzungen, die du uns verkündet, für das Leben, das du uns aus Gnade und Barmherzigkeit geschenkt hast» (vgl. S. 9). Die Worte *ἐγκατάθου ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* lassen, wie überhaupt der ganze Passus, an Did. X *ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* denken. Zu den Worten *ἁγίασον δὲ ἡμῶν τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα* vergleiche in dem angeführten Schlußdankgebet der ägyptischen K. O.: «Möge

1) Die Wendung (vgl. Phil. 2, 9) findet sich wieder in dem Taufgebet Acta Thomae cap. 27 (ed. Bonnet p. 20. 21): *ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα.*

es uns gereichen zur Erneuerung der Seele, des Fleisches und des Geistes» (*εἰς ὠφελείαν ψυχῆς καὶ σώματος* Apost. Const. VIII, 13). Die Formel *διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδός* ist bekanntlich auch eine sehr alte. Nach alledem haben wir es hier offenbar mit einem Schlußdankgebet einer eucharistischen Mahlzeit zu tun, das sich in der Praxis der Asketen Ägyptens noch erhalten hatte. Muß der Charakter des Tischgebets und der des Abendmahlsgebets hier gleichzeitig constatiert werden, so ist auch offenbar, daß wir Reste der häuslichen Eucharistie vor uns haben, aus einer Zeit, da sie noch eine wirkliche Mahlzeit war. Es kann freilich nicht mit Sicherheit behauptet werden, daß auch Athanasius sie noch als eucharistische angesehen hat, aber die volkstümliche Praxis der Asketen hat zu seiner Zeit die häusliche Eucharistiefeier noch gekannt. Dafür haben wir auch ein directes Zeugnis im 63. Brief des Basilius von Caesarea. Um zu beweisen, daß die Eucharistie in Verfolgungszeiten auch ohne Priester gefeiert werden dürfe, beruft sich Basilius auf die einer alten Gewohnheit (*μακρὰ συνήθεια*) folgende Sitte der Asketen, nach der alle *κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες, ἔνθα μή ἐστιν ἱερεύς, κοινωνίαν οἴκοι κατέχοντες ἀφ' ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσι.* In Alexandrien und Ägypten könne sogar jeder aus dem Volke eine *κοινωνία* in seinem Hause und wann er wolle halten und die Eucharistie selber nehmen, indem er ein Brot aus der Kirche mitnehme, von dem er dann täglich ein Stück nehme bei seiner häuslichen Feier. Führe er doch auch in der Kirche nur ein Stück des geweihten Ganzen zum Munde, so könne er auch viele Teile zugleich zu Hause nehmen. Über die Berichte der hist. lausiaca vgl. meine Untersuchung T. U. XIV, 2a S. 83. Auch die syrische Didaskalia scheint eine eucharistische Mahlzeit in der Osternacht vorauszusetzen, wenn sie sagt: Es ziemt Euch Vorlesen der Schriften und Psalmen, Gebet und Flehen ... bis zur dritten Stunde der Nacht, die auf den Sonnabend folgt. Und dann bringet Eure Opfergaben dar und nun esset und seid guter Dinge, freuet Euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unserer Auferstehung ist Christus auferstanden (ed. Achelis-Flemming 112, 23ff).

Neben solchen häuslichen Eucharistiefeiern in kleinem Kreise erhielten sich die Sitten des urchristlichen Herrenmahls auch in den Agapen, den um der Liebestätigkeit willen beibehaltenen

Gemeindemahlzeiten, an denen ursprünglich alle Gemeindeglieder, später vorzüglich die Witwen, die Armen, die Spender des Mahls, sowie der Bischof oder sein Diakon teilnahmen. Tertullian (Apol. 39) erwähnt ein Eingangsgebet und ein Schlußgebet solcher Mahlzeit, das Händewaschen und Lichteranzünden und die gemeinsame Erbauung durch Lieder, geht aber auf Einzelheiten nicht ein. Die Canones Hippolyti und die ägyptische Kirchenordnung geben etwas genauere Angaben. Aus ihnen geht hervor, daß der Leiter der Agape am Anfang das Brot brechen und segnen und jedem einen Bissen vorher reichen mußte. Nur wenn kein Geistlicher anwesend ist, soll jeder allein über seiner Speise den Segen sprechen. Es soll auch gebetet werden für die Teilnehmer und für den Gastgeber, und ehe man auseinander geht, sollen Psalmen gesungen werden. Wenn dazu die ägyptische Kirchenordnung ausdrücklich bemerkt, es sei das vom Bischof am Eingang des Liebesmahls gesegnete Brot keine *εὐχαριστία*, sondern nur eine *εὐλογία*, und wenn das Concil von Laodicea (can. 27. 28) sowohl die Privat-Eucharistiefeiern als auch das Abhalten der Agape in den Kirchen verbot, so sehen wir, wie sehr man auch im vierten Jahrhundert noch geneigt war, nach der volkstümlichen Tradition die Agape ohne strenge Unterscheidung mit einer wirklichen Eucharistiefeier zu verwechseln[2]. Das hing wesentlich damit zusammen, daß die bei der Agape gebrauchten Gebete noch die des alten Herrenmahls waren. Erhalten sind uns solche Agapegebete nicht mehr. Wir brauchen aber nicht daran zu zweifeln, daß sie denen der Didache oder denen des Athanasius sehr ähnlich waren.

2. Einzelne Tischgebete in griechischen Klöstern.

Meine über die athanasianische Schrift *περὶ παρθενίας* angestellte Untersuchung hat gezeigt, wie die Asketenkreise die Vermittler altchristlicher Haussitten an die späteren Klöster

1) Näheres vgl. bei J. F. Keating, the Agape and the Eucharist in the early church. London 1901, wo allerdings für die ältere Zeit zwischen Agape und häuslicher Eucharistie zu streng geschieden wird.

2) Etwas anders ist es, wenn die Mysterienfeier vor einer Totenmahlzeit abgehalten wird. Da tritt die alte Schlußeucharistie vor die Mahlzeit. Es hat diese Aneinanderfügung nichts mit der Tradition der ursprünglichen Einheit zu tun.

waren. In den Klöstern aber haben sich bis heute alte Gebete und Gebetssitten mit ungeheurer Zähigkeit erhalten, sodaß uns hier eine Quelle auch für sehr alte Traditionen zu Gebote steht. Es gilt nur nach Möglichkeit die Mittelglieder zu finden, um einen sichern Anhalt für die Überlieferungsgeschichte zu bekommen.

Haben wir nun in den von Athanasius mitgeteilten Gebeten die geschichtliche Anknüpfung an die Gebetssitten des zweiten Jahrhunderts gefunden, so finden wir in einer Predigt des Chrysostomus (hom. LV (LVI) in Math., Migne P. g. LVIII col. 545 ff.) eine Gebetssitte, die sich mit der athanasianischen berührt und doch derjenigen der späteren Klöster um einen Grad näher steht. Chrysostomus will seiner Gemeinde die Sitte des Tischgebets empfehlen und erzählt deshalb von den bewundernswerten Sitten der Mönche in der Wüste. Sie pflegten *μετὰ τὸ ἀριστοποιήσασθαι* oder vielmehr, so verbessert sich Chrysostomus, *μετὰ τὸ δεῖπνον* — denn sie kannten nur eine tägliche Mahlzeit — einen Dankhymnus anzustimmen (*εὐχαριστηρίους ὕμνους.*) Zur Nacheiferung teilt Chrysostomus diese heilige Ode, wie er das Gebet nennt, mit. Sie besteht aus dem von Athanasius empfohlenen Gebet *εὐλογητός ὁ θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητος μου κ. τ. λ* bis *σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν* und folgendem Zusatz: *Δόξα σοι, κύριε, δόξα σοι, ἅγιε, δόξα σοι, βασιλεῦ, ὅτι ἔδωκας ἡμῖν βρώματα εἰς εὐφροσύνην· πλῆσον ἡμᾶς πνεύματος ἁγίου, ἵνα εὑρεθῶμεν ἐνώπιον σου εὐαρεστήσαντες, μὴ αἰσχυνόμενοι, ὅτε ἀποδίδως ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*[1]. Chrysostomus erklärt dann seinen Zuhörern das ganze Gebet; ihm ist es selbst aufgefallen, daß hinter der das erste Gebet abschließenden Doxologie und dem Amen noch wieder eine neue Doxologie anfängt. Er begründet das damit, daß auch der Apostel oft mit einer Doxologie beginne, mit einer solchen schließe, um dann nach dieser doch die Rede weiter zu führen (so Gal. 1, 4; Röm. 1, 25). Da wir nun aber aus Athanasius das erste Gebet als Gebet vor der Mahlzeit kennen gelernt

1) Zu diesem Schluß vgl. den Schluß des Prothesisgebets der Petrusliturgie: *παράσχου . . . λόγον ἀνεπαίσχυντον, ὅπως ἄξιοι εὑρεθῶμεν . . . . . ἐνώπιόν σου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ φοβερᾷ* — grade auf diesen Gedanken der Verantwortung vor dem Richterstuhl Christi, auf das *μὴ αἰσχύνεσθαι* legt Chrysostomus auch in der Ausführung seiner Predigtgedanken besonderes Gewicht.

haben, so werden wir das als die ursprüngliche Sitte anzunehmen haben, die auch den von Chrysostomus mitgeteilten Gebräuchen früher zu Grunde lag.

Dann erhalten wir auch in dem hier mitgeteilten Text ein einfaches Eingangsgebet und ein Schlußdankgebet, letzteres wie bei Athanasius durch eine doxologische Formel eingeleitet, für die wir in dem eucharistischen Gebet in den Acta Joh. 109 (ed. Bonnet a. a. O. p. 207) eine gewisse Analogie finden, eine deutliche Parallele aber in der Jacobusliturgie (Br. p. 65) wo das Schlußdankgebet nach der Communion eingeleitet wird mit dem Ruf: *δόξα σοι, δόξα σοι, δόξα σοι, Χριστὲ βασιλεῦ, μονογενὲς λόγε τοῦ πατρὸς κ. τ. λ.* Auch nach der Marcusliturgie (Br. p. 140) folgte ein Lobhymnus des Volkes an dieser Stelle; in der Chrysostomusliturgie singt der Chor am Schluß vor dem letzten Dankgebet (Br. p. 396, 25): *Ὁ ἐπιφανεὶς Χριστὲ ὁ θεὸς καὶ τὸν κόσμον φωτίσας, δόξα σοι.*

Wir haben also auch in diesem dreimaligen *δόξα σοι* im Dankgebet des Chrysostomus eine Spur der eucharistischen Feier, die noch interessanter wird durch die Bitte *πλῆσον ἡμᾶς πνεύματος ἁγίου*, weil diese Bitte um den heiligen Geist in der eucharistischen Feier consecrative Bedeutung erhielt. Endlich klingt die Bitte *ἵνα εὑρεθῶμεν εὐαρεστήσαντες μὴ αἰσχυνόμενοι* an zwei Stellen im jüdischen Tischsegen an, nämlich Abs. 4 «daß wir Wohlgefallen finden mögen in den Augen Gottes und der Menschen» (S. 10) und Absatz 3: «daß wir nicht zu Schanden werden und uns nie schämen» (S. 10). Wir werden also auch in diesem Tischgebet alte eucharistische Gebetsformeln zu sehen haben. Die Anfangseulogie: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς* etc. ging nicht mit in die eucharistische Tradition über. Sie erhielt sich aber im Tischsegen der Asketen, bei Athanasius noch an ursprünglicher Stelle, bei Chrysostomus am Schluß. Es ist nicht ausgeschlossen, daß letzterer nur literarische Kenntnis von den Formeln hatte und dieselben einem alten Euchologion entnahm, wo beide Formeln unmittelbar nach einander aufgezeichnet waren, ohne doch so gebraucht worden zu sein. Die Auffassung des Chrysostomus ist aber die herrschende geblieben; denn in den späteren griechischen Gebetbüchern wie nach dem Zeugnis der jüngsten Handschriften der Athanasiusschrift wird das Gebet *εὐλογητὸς ὁ θεός ὁ τρέφων με κ. τ. λ.* stets am Schlusse der

Mahlzeit gebraucht. Die Möglichkeit, daß die Schuld der Differenz bei Athanasius liegt, kann also nicht ausgeschlossen werden.

Aus späterer Zeit fehlt es dann an Mitteilungen von Tischgebetstexten in den Werken asketischer Schriftsteller. Auch bei Johannes Cassianus finden sich nur die allgemeinen Angaben über Psalmen und Gebete vor und nach Tische. Wir sind also für die weitere Untersuchung auf die Euchologien der griechischen Kirche angewiesen, wie sie uns teils handschriftlich, teils in gedruckten Sammlungen zugänglich sind. Das umfangreichste Material finden wir in der Sammlung von Jacob Goar, der im Jahre 1647 eine große Menge von Gebetstexten veröffentlichte, von denen er die für uns in Betracht kommenden aus dem Cod. Barberini (früher Conventus Praedicatorum S. Marci Florentini) saec. VIII und aus einem Codex von Cryptoferrata entnahm[1]. Anderes Material finden wir in dem *Ὡρολόγιον Μέγα*, das in Venedig in vielen Ausgaben gedruckt worden ist[2]. Einige weder bei Goar noch im Horologion befindliche Stücke habe ich

1) Jac. Goar, *Εὐχολόγιον* sive rituale Graecorum . . . cum selectis bibliothecae Regiae, Barberinae, Cryptoferratae, S. Marci Florentini .... et aliis probatis mm. ss. et editis exemplaribus collatum. Lutetiae Parisiorum 1647. Benutzt sind für die hier mitgeteilten Gebete der Codex in der Biblioth. Barberina zu Rom MS. III 55 perg. geschrieben in Uncialen. saec. VIII—IX, ursprünglich dem Convent von S. Marco in Florenz gehörig, diesem 1439 durch einen Griechen bei Gelegenheit des Florentiner Concils geschenkt, und der Cod. Cryptoferatae *Γβ*. VII, saec. X, ein Euchologium patriarchale, das von einem kretischen Presbyter Georgius *Βαρι* dem Cardinal Julianus geschenkt wurde, der es dann dem Cardinal Bessarion schenkte.

2) Das *Ὡρολόγιον Μέγα* existiert in zahlreichen venetianischen Ausgaben; es enthält in seinem ersten Teil die Gebete und Psalmen für die verschiedenen Tagesstunden, wie sie in den Klöstern gesungen werden, darunter auch die *ἀκολουθία τῆς τραπέζης* für die Vormittags- und für die Abendmahlzeit; der zweite Teil enthält die Gesänge (*τροπάρια, ἀπολυτίκια, κοντάκια, θεοτόκια*) für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres, nach Monaten geordnet. Ich benutzte eine Ausgabe von Venedig 1841, redigiert von Bartholomaeus Kutlumusianos (d. h. Bartholomaeus aus dem Kloster Kutlumusi, dicht bei Karyäs auf dem Athos), verglich auch einige ältere Drucke und eine Handschrift der Berliner Kgl. Bibliothek Ms. graec. qu. 45. perg. saec. XIII 94 Bl. 18,4×13,6 cm, welche einen Teil der Gebete (Auszug aus dem *εὐχολόγιον μέγα*) enthält. Die Berliner Handschrift wurde durch Vermittlung von Brugsch auf dem Sinai gekauft. Die hierher gehörigen Gebete stehen auf fol. 83 und 84.

in dem Fragment eines griechischen *εὐχολόγιον* gefunden, das sich auf 8 Pergamentblättern (saec. XI) unter den Schätzen der Kubbet von Damaskus befindet, die durch B. Violet entdeckt, auf Veranlassung von H. v. Soden nach Berlin gebracht wurden[1], wo sie in der Königl. Bibliothek bisher aufbewahrt werden (Kasten 12 c).

Im Euchologium von Goar sind zunächst eine Anzahl Tischgebete, Darbringungs- und Segnungsgebete mitgeteilt ohne genaue Angabe ihres liturgischen Zusammenhangs. Wir teilen zunächst die eigentlichen Mahlzeitsgebete mit:

1. Goar p. 715, 1:

Εὐχὴ πρὸ ἀρίστου ἐν τῇ κατ᾽ οἶκον εὐωχίᾳ.

Ὁ θεός, ὁ πάσης εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς χορηγός ὁ χαρισάμενος ἡμῖν ἄρτον στηρίζοντα καὶ οἶνον εὐφραίνοντα δὸς ἡμῖν γενέσθαι τὴν ἑτοιμασθεῖσαν βρῶσιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος, μὴ εἰς σαρκὸς ἐπανάστασιν ἢ ψυχῆς διάλυσιν ἢ λήθην τῶν σωτηρίων σου ἐντολῶν ἀλλ᾽ εἰς ἀφορμὴν εὐχαριστίας, εἰς ὑπόθεσιν δοξολογίας, εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν τῆς πολυυμνήτου σου μεγαλότητος, ἵνα τῶν παρόντων μεταλαμβάνοντες καὶ

---

1) Das Fragment aus der Kubbet von Damaskus (vgl. Bericht über die in der Kubbet von Damaskus gefundenen Handschriftenfragmente von D. Herm. Frhr. v. Soden SBA XXXIX. 1903, 30. Juli) besteht aus einer Lage von 8 Blättern 12×9,5 cm, geschrieben in gut erhaltener sorgfältiger Minuskelschrift saec. XI—XII, Zeichen der Lage rechts oben, Anfang auf dem ersten Blatt: *(παιδός σου ἰησοῦ ἐν ᾗ κατέλυσας πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ* (Fragment eines Gebets zur sechsten Stunde). Es folgen noch ein Gebet zur sechsten Stunde, dann zwei Gebete zur neunten Stunde, eine *εὐχὴ ἀναστάσιμον τοῦ ἀρίστου*, zwei andere Tischgebete *εὐχὴ μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ τοῦ ἀρίστου*, zwei Gebete: *τὴν ἑσπερινὴν* und drei *πρὸ τοῦ ὕπνου*. Mit den Worten *κύριε ἰησοῦ χριστὲ υἱὲ τοῦ ζῶντος θεοῦ, ὁ ἐλθὼν καλεῖν τοὺς ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν ὁ τὰ . . . μονα,* (Stück aus einem Abendgebet) schließt die Lage, deren vollständigen Text ich bei andrer Gelegenheit zu veröffentlichen hoffe. Im ganzen sind 11 Gebete und zwei Fragmente erhalten. Auch die übrigen liturgischen Fragmente der Kubbet habe ich geprüft — es sind meist nur kleine Stücke; am wichtigsten noch zwei Uncialfragmente mit Stücken aus der Weihe des heiligen *μῦρον* saec. VI—VII und ein Minuskelfragment aus einem Katechumenengebet, das Stück eines Lectionars, und ein Minuskelfragment (20 Blätter saec. XII—XIII) des *μακαρισμὸς τῶν ὀκτὼ ἠχῶν*. Ich werde das oben angeführte Fragment als Euchologium Damascenum citieren.

τῆς αἰωνίου τροφῆς ἀξιωθῶμεν, ὅτι σὺ μόνος εἶ χορηγὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.

Man beachte in diesem Gebet die Formel *ὁ πάσης εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς χορηγός*, die Bezeichnung der Speise als Brot und Wein und vor allem die Schlußformel: «daß wir auch gewürdigt werden der himmlischen Mahlzeit».

2. Goar p. 715, 2:

Εὐχὴ εἰς εὐλόγησιν τοῦ κανισκίου τῆς τραπέζης.

Σοί, τῷ ἀληθινῷ θεῷ ἡμῶν, τῷ δοτῆρι πάντων τῶν ἀγαθῶν καὶ χορηγῷ τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἐμπλησθέντες τῶν πλουσίων σου ἀγαθῶν δόξαν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπέμπομεν καὶ δεόμεθά σου, βασιλεῦ παντοδύναμε, φυλάττε τοὺς δούλους σου τοὺς βασιλεῖς ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης προσβολῆς ἐναντίας, εὐλογῶν τὴν περισσείαν τῆς βρώσεως ἡμῶν πρὸς δόξαν σὴν καὶ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. νῦν καὶ ἀεὶ κ. τ. λ.

Dies Gebet scheint aus dem byzantinischen Hofceremonial zu stammen. *κανίσκιον* ist ein kleiner Korb. Da nun aus dem *ἐμπλησθέντες* hervorgeht, daß das Gebet an den Schluß der Mahlzeit gehört und die Worte *εὐλογῶν τὴν περισσείαν* auf das Sammeln der übrig gebliebenen Brocken anspielen, so haben wir hier ein Segnungsgebet für die in einem Korbe an der kaiserlichen Tafel gesammelten Reste, die jedenfalls als *εὐλογίαι* den Armen zu Gute kamen.

3. Goar p. 716, 1 (Cod. Berol. qu. 45, fol. 83 r. und Euch. Damasc. fol. 3 v):

Εὐχὴ πρὸ ἀρίστου[1].

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐπουράνιος καὶ ζωοποιὸς ἄρτος, ἡ ἀληθινὴ τροφὴ τοῦ παντὸς κόσμου, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος[2] *ὁ κατὰ τὴν παροῦσαν ἡμῶν ζωὴν ἡμᾶς κυβερνῶν*[3] *καὶ τῆς μελλούσης*[4] *ἡμῖν τὴν ἀπόλαυσιν ἐπαγγειλάμενος, αὐτὸς καὶ νῦν*[5] *εὐλόγησον τὴν βρῶσιν ἡμῶν*

1) Berol. *ἐν τῷ μέλλειν ἀριστᾶν.*
2) Berol. u. Damasc. lassen diesen Satz (*ὁ ἐκ . . . . χαρ.*) aus.
3) Berol. u. Damasc. *ὁ καὶ τὴν παροῦσαν ἡμῶν ζωὴν κυβερνῶν.*
4) Berol. *τοῖς μέλλουσιν.*
5) Berol. + *δέσποτα.*

καὶ τὴν πόσιν καὶ ἀκατακρίτως αὐτῶν μετασχεῖν ἡμᾶς καταξίωσον[1] *δοξάζοντάς σε καὶ εὐχαριστοῦντάς σοι τῷ χορηγῷ*[2] *πάντων τῶν ἀγαθῶν δωρημάτων ὅτι ἠυλόγηται*[3] *καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον κ. τ. λ.*

Der Anfang und der Schluß dieses Gebets berührt sich so nahe mit dem oben mitgeteilten *πρόθεσις* Gebet der eucharistischen Liturgie des Basilius (Br. p. 41. 309), daß wir in diesem Tischgebet wohl die Wurzel für jenes Prothesisgebet sehen dürfen. Auch hier wiederholt sich die Bitte: *εὐλόγησον*, die Gegenüberstellung des zeitlichen und des ewigen Lebens, die Bitte um gesegneten und unschädlichen Genuß (*καταξίωσον — μεταλαβεῖν ἀκατακρίτως*), die wir aus den Gebeten vor und nach der Communion in den eucharistischen Liturgien kennen lernten.

4. Goar p. 716, 2 (Damasc. fol. 4 r. Berol. fol. 84):

Εὐχὴ μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ τοῦ ἀρίστου[4].

Σοὶ τῷ ἀληθινῷ καὶ φιλανθρώπῳ θεῷ[5] *ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοι σου ἐμπλησθέντες τῶν πλουσίων σου δωρεῶν*[6] *εὐχαριστίαν σοι προσάγομεν καὶ δεόμεθά σου, δέσποτα*[7]*, σὺν τοῖς ἐπιγείοις σου ἀγαθοῖς καὶ τῶν ἐπουρανίων σου*[8] *δωρεῶν μετόχους ἡμᾶς ἀνάδειξον πρεσβείαις τῆς ἀχράντου μητρός σου*[9] *καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα κ. τ. ἑξ.*

Der Anfang des Gebets ist ähnlich dem bei Goar p. 715, 2. Die Ausdrücke *ἐμπλησθέντες, εὐχαριστία* und der Gegensatz *ἐπιγείοις σου ἀγαθοῖς ... τῶν ἐπουρανίων σου δωρεῶν* sind zu beachten. *μετόχους ἀνάδειξον* weicht von dem sonst üblichen *μεταλαβεῖν καταξίωσον* ab.

5. Goar p. 716, 3:

Εὐχὴ μετὰ τὸ ἄριστον.

Ὁ θεός, ὁ τρέφων ἡμᾶς ἐκ τῆς νεότητος ἡμῶν, ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκὶ καὶ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ χορηγὸς τῆς

---

1) Berol. *ἐξ αὐτῶν μεταλαβεῖν καταξίωσον*, Euch. Damasc. *καὶ ἀκατάκριτον αὐτὸν μεταλαμβάνειν ἡμᾶς καταξίωσον.*

2) Damasc. om. *σε καὶ εὐχαριστοῦντας*; Berol. *δοξάζοντας καὶ εὐχαριστεῖν σὺ τῷ χορηγῷ καὶ εὐεργέτῃ.*

3) Damasc. *ἠυλόγειτε.* 4) Berol. *μετὰ τὸ ἀριστῆσαι.*

5) Dam. + *ἡμῶν σωτῆρι.* 6) Dam. *ἀγαθῶν* st. *δωρεῶν*, + *καὶ.*

7) Dam. + *καὶ παρακαλοῦμεν.* 8) Dam. + *ἀγαθῶν.*

9) Dam. *τῆς ἁγίας θεοτόκου* st. *τῆς ἀχρ. μ. σου.*

ζωῆς ἡμῶν. ποίησον τὴν μετάληψιν εὐφροσύνην, τὴν περισσείαν εἰς εὐλογίαν. καὶ τοὺς ὑποδεξαμένους ἡμᾶς διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον εὐλογήσας ἔμπλησον αὐτῶν τὰ ταμιεῖα τῶν ἀγαθῶν σου καὶ τὰς ψυχὰς ἐν ἁγιασμῷ διατήρησον, ἵνα δοξάζηται τὸ πανάγιον ὄνομά σου τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Der Anfang dieser Formel, die sich im Euch. Damasc. nicht findet, entspricht dem bei Athan. Chrys. und den Apost. Const. VII, 49 überlieferten Gebete, doch ist die Formel *δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ χορηγὸς τῆς ζωῆς* hinzugefügt (vgl. 2). Die Wendung *περισσείαν εἰς εὐλογίαν* spielt augenscheinlich auf das Mitnehmen der Reste als *εὐλογίαι* an. Die Worte *ἔμπλησον τὰ ταμιεῖα τῶν ἀγαθῶν σου* sind häufig in Darbringungsgebeten. Zu bemerken ist wiederum die Hervorhebung des Namens Gottes.

Von diesen bei Goar mitgeteilten Gebeten enthält das Euchologium Damasc. die Nummern 3. u. 4. Vor 3 (fol. 2 v.) bietet es aber noch eine andere Formel als

6. Gebet zur Sonntagsmahlzeit:

Εὐχὴ ἀναστάσιμον πρὸ ἀρίστου.

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀναστὰς ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ συνεγείρας τὸν πρωτόπλαστον ἀδὰμ καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος, αὐτὸς καὶ νῦν εὐλόγησον τοὺς προκειμένους ἄρτους καὶ τοὺς προσενγκότας, μισθὸν ἐν οὐρανοῖς παράσχου καὶ τὸν οἶκον τουτονὶ καὶ τὰς ἐν πίστει ἐνοικούσας ψυχὰς εὐβλαβεῖς διαφύλαξον ἀπὸ πάσης ἐπειρίας καὶ σκανδάλου τοῦ πονηροῦ. εὐδοκῆσαι χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς.

Das Gebet kennzeichnet sich auch ohne die Überschrift als Sonntagsgebet durch die Beziehung auf die Auferstehung und das am Morgen »neu geschenkte Leben«. Die Fürbitte für die Hausgenossen ist besonderer Beachtung wert, weil es durch sie eine Beziehung auf das Familienleben enthält, während die meisten anderen Gebete ebenso in das Klosterleben passen[1].

1) Die Beziehung auf das Privatleben ist überhaupt in dem Euchologion Damascenum besonders deutlich, z. B. in den fol. 7 aufgezeichneten Abendgebetsfürbitten: *Μνήσθητι κύριε τῶν ἁπάντων ἀδελφῶν ἡμῶν, πατέρων τε μητέρων καὶ ἀδελφὰς καὶ θυγατέρας καὶ συγγενοῦς ὑπὲρ ὑγίας* (αὐτῶν?)

καὶ μνήσθητι κύριε πρῶν ἡμῶν προπρων. ἀδελφῶν, συγγενῶν μρων προμρων καὶ ἀδελφὰς υἱοὺς τε καὶ θυγατέρας κ. τ. λ.

Die Formel scheint bestimmt gewesen zu sein, vom Hausvater zu Beginn der Mahlzeit über alle Brote zusammen gesprochen zu werden. Beachtenswert ist auch, daß die Tischgenossen als *προσενεγκότες* bezeichnet sind, denen Gott den Lohn im Himmel geben soll. Es scheint also ein Mitbringen von Gaben zu der gemeinsamen Mahlzeit voraus gesetzt zu sein. Die Bitte um Bewahrung vor allem Übel erinnert an Did. X, der Schluß ist vielleicht eine Anspielung auf die Liebespflichten. Das Stück dürfte das interessanteste unter den Gebeten des Euchologium Damascenum sein und kann den ersten christlichen Jahrhunderten zugeschrieben werden.

Zwischen den Gebeten 3. und 4. teilt dann dasselbe Euchologion noch folgendes Gebet mit:

7. *Ἄλλη εὐχὴ* (scil. *πρὸ ἀρίστου*)

Κύριε παντοκράτωρ, ὁ θεὸς τῶν πατρῶν ἡμῶν, ὁ πάντα τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀγαπῶσι χαριζόμενος, ὁ μανναδοτήσας τῷ λαῷ σου ἐν τῇ ἐρήμῳ, τὸν οὐράνιον ἄρτον αὐτοὺς ἔπλησας, ὁ εὐλογήσας τοὺς πέντε ἄρτους τοὺς κριθήνους ἐπὶ τοὺς πεντακισχιλίους χορτάσας, αὐτὸς καὶ νῦν εὐλόγησον τὰς εὐλογίας ταύτας καὶ τοὺς προσφέροντας αὐτὰς ἀντάμειψον παντὸς ἀγαθοῦ, τὰ ταμιεῖα αὐτῶν ἔμπλησον πάσης εὐφροσύνης, ἵνα ἔχωσιν μεταδιδόναι τοῖς χρείαν ἔχουσι, ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν .....

Eigentümlich ist hier die Beziehung auf das Manna und die Speisung der 5000, die wir bei dem kirchlichen Ritus der *ἀρτοκλασία* wiederfinden werden [1], auf die Segnung der *εὐλογίαι* und die Füllung der Schatzkammer, auf daß sie haben zu geben den Dürftigen. Der Grundgedanke der alten Agapen klingt hier deutlich nach.

1) Zu vergleichen ist auch das folgende Gebet im Cod. Berol. qu. 45 fol. 83v: *Εὐχὴ ἐπὶ κολύβων εἰς μνείαν ἁγίου: Κύριε ὁ θεὸς, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ὁ εὐλογήσας τοὺς πέντε ἄρτους καὶ πεντακισχιλίους χορτάσας, αὐτὸς εὐλόγησον καὶ τοὺς καρποὺς τούτους καὶ καταξίωσον ἡμᾶς μεταλαβεῖν ἐξ' αὐτῶν ἐπὶ ὑγιείαν καὶ σωτηρίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἡμῶν καὶ τοὺς προσενεγκότας μισθὸν οὐράνιον· παράσχου πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ τοῦ ἁγίου τοῦδε, οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου.* Es handelt sich um Darbringung, Segnung und Genuß der sog. *κόλυβα*, Fruchtkörner, welche noch heute in der Kirche gesegnet und beim Ausgang vom Priester verteilt werden.

Es steht im übrigen den Darbringungsgebeten sehr nahe, welche Goar p. 655ff in größerer Anzahl mitteilt. Von ihnen seien noch folgende mitgeteilt, die durch ihre nahe Verwandtschaft mit den Tischgebeten besonderes Interesse erregen:

8. Goar p. 655, 2:

Εὐχὴ ἐπὶ προσφερόντων καρπὸν νέον

Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς καὶ προσφέρομεν ἀπαρχὴν καρπῶν, οὓς ἔδωκας ἡμῖν εἰς μετάληψιν τελεσφορήσας διὰ τοῦ λόγου σου καὶ κελεύσας καρποὺς παντοδαποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν τοῖς ἀνθρώποις καὶ παντὶ ζώῳ ἐν πάσῃ γῇ· ὑμνοῦμέν σε ὁ θεὸς ἐν πᾶσιν, οἷς εὐέργησας ἡμᾶς καὶ πᾶσαν κτίσιν παντοίοις καρποῖς, διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Es ist dieses Gebet einfacher als das aus Apost. Const. VIII, 40 (oben S. 159) mitgeteilte und deckt sich wörtlich mit dem Darbringungsgebet der ägyptischen Kirchenordnung, das H. Achelis Can. Hipp. a. a. O. p. 112—113 in deutscher Übersetzung wiedergegeben und für das wir also hier den griechischen Text zum ersten Mal erhalten, ein Beweis, mit welch altem Material wir es zu tun haben. Die Schlichtheit des Ausdrucks und die Schlußwendung *διὰ τοῦ παιδός σου I. Χρ.* lassen ebenfalls auf ein hohes Alter schließen. Auch findet sich in den Codd. Cryptoferr. und Barberini dazu ähnlich wie in der äg. K. O. eine Schlußbemerkung: *εὐλογοῦνται δὲ καρποὶ τοιοῦτοι· σταφυλαί, σῦκα, ῥῶα, ἔλαια, μῆλα, ῥοδάκια, περσικά, δαμασκηνά.*

9. Goar p. 656:

Εὐχὴ ἐπὶ τῶν καρποφορούντων.

Πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, δέσποτα βασιλεῦ καὶ εὐεργέτα τῶν ποιημάτων, προσδέξαι τὴν καρποφορίαν τοῦ, ὅ, καὶ τοῦ ὃ, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, καὶ ἔμπλησον τὰ ταμιεῖα αὐτῶν παντὸς ἀγαθοῦ· καὶ ῥῦσαι αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ μετὰ πάντων τῶν αὐτοῖς προσηκόντων (Familie) *καὶ φώτισον αὐτοὺς ἐν τῇ γνώσει σου, ἵνα εὐαρεστήσαντές σοι καταξιωθῶσι τῶν αἰωνίων καὶ ἀφθάρτων σου ἀγαθῶν, ὅτι ηὐλόγηται τὸ ὄνομά σου τοῦ πατρὸς κ. τ. λ.*

Hervorzuheben ist die Wiederkehr der Formel *ἔμπλησον τὰ ταμιεῖα — ῥῦσαι ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ*, das *φώτισον ἐν τῇ*

γνώσει — ἵνα καταξιωθῶσι τῶν αἰωνίων καὶ ἀφθάρτων σου ἀγαθῶν und das *ηὐλόγηται τὸ ὄνομα.* Fast wörtlich gleichlautend ist das bei Goar p. 657, 1 folgende Gebet *ἐπὶ ἄλωνα.* Unberücksichtigt können für uns hier auch die Formeln *εὐχὴ ἐπὶ θέρους, εὐχὴ τῶν κολύβων, εὐχὴ ἐπὶ κολύβοις κοιμηθέντων* und *εὐχὴ ἐπὶ μνήμῃ τοῦ ἁγίου διαδόσεως κρεῶν, οἴνου, ἄρτου καὶ κολύβων* bleiben. Das letzte ist noch das Beachtenswerteste und mag bei Goar nachgelesen werden; es wurde gebraucht, wenn an einem Heiligenfest Speisen an Arme verteilt wurden.

Unter den Gebeten endlich, die zur Segnung einzelner Speisen gebraucht wurden, seien noch drei hervorgehoben, die wegen ihrer Berührung mit der Terminologie eucharistischer Gebete für uns Interesse haben. Das erste ist das nach der Weinernte gebrauchte Segnungsgebet beim Genuß des Weines:

10. Goar p. 695, 696:

Εὐχὴ ἐπὶ εὐλόγησιν οἴνου

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε, ἔπιδε ἐπὶ τὸν οἶνον τοῦτον καὶ ἐπὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας ἐξ αὐτοῦ. καὶ εὐλόγησον αὐτὸν, ὡς ἠυλόγησας τὸ φρέαρ τοῦ Ἰακὼβ καὶ τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωὰμ καὶ τὸ ποτήριον τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων, ὁ παραγενόμενος ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας[1] *καὶ εὐλογήσας τὰς ἓξ ὑδρίας καὶ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταβαλὼν καὶ τὴν δόξαν σου φανερώσας τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις· αὐτὸς καὶ νῦν ἐξαπόστειλον, κύριε, τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὸν οἶνον τοῦτον καὶ εὐλόγησον αὐτὸν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ ὅτι σὺ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων καὶ πληθύνων τὰ σύμπαντα. Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγ. πν. νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τ. ἀιῶνας τ. αἰώνων ἀμήν.*

Es ist dieses Stück deshalb von besonderem Interesse, weil hier besonders deutlich wird, wie die Terminologie der Segnungsgebete der Gebetssprache in dem eucharistischen Weiheact nahe

1) Die Beziehung auf das Kana-Wunder findet sich auch in einem Weinsegen bei Hochzeiten in der Liturgie der abessinischen Jakobiten (Brightman p. 200, 13—16).

kommt. Die Bitte *ἐξαπόστειλον τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὸν οἶνον τοῦτον* könnte direct als Verwandlungsgebet verwendet werden und die Erinnerung an das *ποτήριον τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων* kann kaum etwas anderes als den eucharistischen Becher meinen.

Nicht ganz so deutlich ist die Analogie in dem Segnungsgebet für das Salz.

11. Goar p. 705:

Εὐχὴ ἐπὶ ἅλατος

Ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος ἐν Ἰεριχῶ ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου καὶ τὰ βλαβερὰ ὕδατα ἅλατι θεραπεύσας, αὐτὸς εὐλόγησον τὸ ἅλας τοῦτο καὶ μετάβαλλε αὐτὸ εἰς θυσίαν ἀγαλλιάσεως, σὺ γὰρ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Den Schluß der Beispiele mag endlich noch ein Gebet machen, welches der Patriarch bei der Weinlese in Byzanz *ἐν Βλαχέρναις* am 15. August zu halten pflegte und das uns zeigt, wie auch unabhängig von Eucharistie oder Mahlzeit die Terminologie der eucharistischen Gebete von Einfluß gewesen ist.

12. Goar p. 694:

Εὐχὴ γινομένη ὑπὸ τοῦ πατριάρχου, ὅτε πρὸς συνήθειαν ἐπιτελεῖ τὴν τρύγην ὁ βασιλεὺς τῇ ιε᾽ αὐγούστου ἐν Βλαχέρναις.

τοῦ διακόνου λέγοντος «τοῦ κυρίου δεηθῶμεν» καὶ συναπτὴν εὔχεται·

Ὁ θεὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ εὐδοκήσας ἄμπελον κληθῆναι τὸν μονογενῆ σου υἱὸν καὶ θεὸν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ δι᾽ αὐτοῦ καρπὸν ἀθανασίας ἡμῖν χαρισάμενος, αὐτὸς καὶ τοῦτον τὸν καρπὸν τῆς ἀμπέλου εὐλόγησον καὶ ἡμᾶς τοὺς μεταλαμβάνοντας ἀξίωσον ἀκαταγνώστως εὐχαριστεῖν καὶ δοξάζειν σε τὸν δοτῆρα καὶ χορηγὸν πάντων τῶν πρὸς διατροφὴν ἡμῶν ἀγαθῶν σου, καὶ τοὺς δούλους σου, τοὺς πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν, τῆς ἀληθινῆς ἀμπέλου μετόχους ποίησον, αἰεπηρεαστὸν αὐτῶν τὴν ζωὴν διαφύλαξον, ταῖς αἰωνίοις σου ἀναφαιρέτοις δωρεαῖς αὐτοὺς κατακόσμησον, εἰρήνην διαπαντὸς αὐτοῖς χαριζόμενος πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ πάντων

τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων, ἀγαθότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ μεθ' οὗ σοι κ. τ. ἑξ.

Darauf spricht der Priester: *εἰρήνη πᾶσιν*

Ὁ διάκονος: Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ κυρίῳ κλίνατε.

Der Patriarch: *Κύριε τῶν δυνάμεων, ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. τοὺς τὴν ἐπίγειον βασιλείαν ὑπό σου πιστωθέντας ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ εἰρήνῃ διατήρησον, ὁδήγησον αὐτοὺς ἐπὶ λιμένα θελήματός σου, δώρησαι αὐτοῖς τῶν ἐπουρανίων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ἅγιον ὄνομά σου ἐν μεταλήψει τοῦ ὑπέρ σου τελεσφορηθέντος τῆς ἀμπέλου καρποῦ μετὰ τῶν ἐγκοσμίων καὶ τῶν ἀπορρήτων σου ἀγαθῶν καταξίωσον· σὺ γὰρ εἶ ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.*

Gerade dieses Gebet, bei dem wir einen directen Zusammenhang mit altchristlichen Gebeten schwerlich annehmen können, kann uns zeigen, wie wir die unleugbare Übereinstimmung späterer Tischgebete mit eucharistischen Gebeten oft werden zu deuten haben. Es hat in späterer Zeit augenscheinlich der Stil der gottesdienstlichen Gebete auch einen rückwirkenden Einfluß auf die Formulierung der Tischgebete und Darbringungsgebete gehabt. Wir werden also nicht überall in den vorstehenden Gebeten eine directe Nachwirkung der ursprünglichen Einheit von Eucharistie und Mahlzeit finden dürfen, sondern werden auch mit einem Einfluß der liturgischen Hauptgebete auf diese Einzelgebete rechnen müssen. Das gilt vor allem von einigen längeren Formeln, von denen wir ein Beispiel (Nr. 10) gegeben haben, sowie von den Gebeten, die in casuistischer Weise für einzelnes (Fische, Eier, Käse etc.) nach einem ziemlich gleichmäßigen Schema zurecht gemacht sind. Dagegen sind die zuerst mitgeteilten Tischgebetsformeln so schlichter, einfacher Natur (besonders Nr. 1, 3, 5 bis 8), daß wir sie jedenfalls auf eine ältere Tradition zurückführen dürfen, die schwerlich jünger ist wie die der großen Liturgien. Dann aber kann von einem Einfluß der Liturgien auf die Gebete nicht die Rede sein — vielmehr läßt sich die Übereinstimmung der Terminologie nur erklären, wenn beide Formulierungen aus einer Zeit stammen, in der die kirchliche Eucharistiefeier noch deutliche Farben aus der ältesten Zeit enthielt und in der es noch häusliche Eucharistie-

feiern gab, die auf der Grenze zwischen einer Eucharistiefeier und einer Familienmahlzeit standen. Aus dieser Übergangszeit, da die familienhaft organisierte Gemeindefeier begann, sich in einen öffentlichen Cultusact zu verwandeln, dürften die Formeln stammen, die hier wie dort immer wiederkehren: die Bitte um gesegneten und ungefährdeten Genuß, die Gegenüberstellung der leiblichen und der geistigen Gaben Gottes, der Lobpreis des heiligen Namens, der über den Speisen genannt wird und auch die Beziehungen auf das himmlische Brot und die himmlische Mahlzeit, die Bitte um Erlösung von allem Übel, sowie die gelegentlich angefügten Fürbitten. Auch für die uralte Bitte um Sendung des heiligen Geistes trafen wir in einem Gebet (Nr. 10) eine Analogie.

Was vorläufig die Untersuchung so erschwert, das ist die Isolierung, in der diese Gebete in den alten Euchologien stehen, nur unter kurzen Überschriften, die uns die Zeit, den Ort und die Ceremonien des Gebrauchs nicht erklären. Möglich, daß ein genaueres Studium dieses noch völlig undurchforschten Gebietes weitere Aufschlüsse bringt. Vor allem wäre dazu eine Prüfung des handschriftlichen Materials in den griechischen Bibliotheken notwendig[1]. Die Verwandtschaft der Formeln mit den eucharistischen Gebeten ist aber schon durch das mitgeteilte Material sicher gestellt. Läßt sich auch nicht für jede einzelne Formel ein sicherer Beweis führen, der ursprüngliche Zusammenhang dieser Gebete mit der heiligen Mahlzeit der ältesten Christenheit liegt auf der Hand.

3. Die mit dem Ritus des Brotbrechens verbundenen Gebräuche in griechischen Klöstern.

Die deutlichsten Spuren der alten Eucharistiefeier finden wir, wenn wir die im *ὡρολόγιον μέγα*, bei Goar und in den Schriften des Erzbischofs Symeon von Thessalonich (1410

1) Besonders die Bibliothek der Lawra auf dem Berge Athos enthält sehr alte liturgische Schätze, deren Benutzung an Ort und Stelle durch den Katalog des Bibliothekars Chrysostomus sehr erleichtert ist. Es wäre dringend zu wünschen, daß dieser 1800 griechische Handschriften umfassende Katalog einmal gedruckt würde!

bis 1429)[1] mitgeteilten Ceremonien und Gebete noch beachten, die bei verschiedenen Gelegenheiten das Brotbrechen begleiten.

1. Die Feier der *ἀρτοκλασία*.

Zunächst kommt hier eine noch heute überall übliche gottesdienstliche Sitte in Betracht: die sogenannte *ἀρτοκλασία*. Was Symeon von Thessalonich darüber berichtet, trifft im wesentlichen heute noch zu. Im Abendgottesdienst (*ἑσπερινός*) wird nach der im Vorraum der Kirche gesprochenen Fürbittenlitanei (*λίτη* genannt), in der Mitte der Kirche ein Tisch aufgestellt, auf dem sich eine Schüssel mit fünf Broten und drei kleinen Gefäßen befindet. Das links befindliche Gefäß enthält Wein, das rechts stehende Öl, das mittlere Weizenkörner. Nach dem Gesang eines Lobgesangs an Maria (*θεοτόκε παρθένε*) und Beräucherung des Tisches stellt sich der Priester an den Tisch und nimmt eines der fünf Brote in die Hand und hebt es in die Höhe.

Der Diakon: *τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.*

Der Priester: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ εὐλογήσας τοὺς πέντε ἄρτους ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐξ αὐτῶν πεντακισχιλίους χορτάσας, αὐτὸς εὐλόγησον καὶ τοὺς ἄρτους τούτους* (macht mit dem einen Brot das Kreuzeszeichen über den vier anderen) *τὸν σῖτον, τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον* (segnet auch diese) *πλήθυνον αὐτὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ* (oder *πόλει*) *ταύτῃ καὶ εἰς τὸν κόσμον σου πάντοτε καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνοντας πιστοὺς δούλους σου ἁγίασον, ὅτι σὺ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

Auf dieses Gebet folgt das *εὐλογημένον τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* dreimal und darauf der Gesang des Ps. 33 (34), 1—11. In Thessalonich scheint nach dem Bericht des Erzbischofs Symeon hier noch ein Gebet gefolgt zu sein (*ἐξαιτησάμενος, ὅτι αὕτη ἡ ὄντως τροφή τε καὶ πόσις ἡμᾶς παρίστησι τῷ θεῷ καὶ ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χορηγὸς παντὸς ἀγαθοῦ*). Mit dem «*νῦν ἀπολύεις*»

1) Migne P. g. CLV, insbesondere der Abschnitt *περὶ εὐχῆς* in dem großen Commentar zur griechischen Liturgie.

und dem Segen schließt dann der Abendgottesdienst. Die gesegneten fünf Brote werden zerschnitten und an das Volk verteilt. Auf dem Athos und in kleinen Landkirchen wird auch der gesegnete Wein getrunken. Die gesegneten Brotstücke können als heilkräftige Dinge mit nach Hause genommen werden. Symeon kennt diese Feiern hauptsächlich im Anschluß an eine ἀγρυπνία, heute finden sie im ἑσπερινός und ὄρθρος statt. In ersterem Falle werden die Brote gleich verteilt, in letzterem erst nach der sich anschließenden Liturgie gleichzeitig mit den ἀντίδωρα, von denen sie aber wohl zu unterscheiden sind. Das Ganze gilt durchaus als kirchliche Feier und kann nur in der Kirche stattfinden.

Wer wollte verkennen, daß wir es hier mit einem Rest des urchristlichen Mahles zu tun haben. Das Aufheben und Segnen des Brotes, das Gebet über Brot, Wein, Öl und Körnern entspricht dem jüdischen und urchristlichen Anfangssegen, ebenso der Lobpreis «der Name des Herrn sei gelobt». Auch Ps. 33 (34), 10, 11 finden im jüdischen Tischsegen und bei der eucharistischen Communion Verwendung. Die Formel des Segnungsgebets ist natürlich späteren Ursprungs. Sie berührt sich auffallend mit dem Gebet 7 aus dem damascenischen Euchologion.

Der Anschluß des Ritus an den Abend- und Morgengottesdienst erklärt sich wohl am besten daraus, daß in den Klöstern die Mahlzeit sich unmittelbar an den Abendgottesdienst anschloß. Für diese bildete die ἀρτοκλασία zunächst den Eingangsritus. Der Speiseraum befand sich in unmittelbarer Nähe der Kirche (auf dem Athos z. B. meist dem νάρθηξ grade gegenüber) So vollzog man die ἀρτοκλασία in der Kirche auf dem Wege zum Speisesaal unmittelbar, ehe man zu Tische ging. Bei stärkerer zeitlicher und örtlicher Trennung von Gottesdienst und Mahlzeit blieb der Ritus der ἀρτοκλασία im liturgischen Ceremonial der Kirche. Für die Mahlzeit selbst aber gab es dann einen besondern Segnungsritus, der in jedem ὡρολόγιον oder Gebetbuch aufgezeichnet ist und vor allem in den Klöstern noch genau beachtet wird. Es hat sich also hier ein ähnlicher Vorgang noch einmal wiederholt, der schon bei der ursprünglichen Lostrennung von Eucharistie und Mahlzeit sich eingestellt hatte. Der Ritus der Mahlzeitsgebete wird zum

kirchlichen Ritual — die Mahlzeit selbst fällt fort oder wird anders organisiert.

2. Die *ἀκολουθία τῆς τραπέζης.*

Wie zähe die Traditionen der griechischen Kirche sind, sieht man auch an den heute noch gültigen Gebeten zum Beginn und zum Schluß der Mahlzeit, der *ἀκολουθία τῆς τραπέζης.* Es sind noch dieselben, wie sie Chrysostomus in der oben genannten Predigt schildert. Diese (auch Symeon von Thessalonich beruft sich darauf) mag nicht wenig zur Verbreitung dieser Form beigetragen haben. Wir finden die Gebete vor und nach der Mahlzeit im *ὡρολόγιον μέγα* sowie auch in kleineren neueren Gebetbüchern [1].

Nach dem *ὡρολόγιον μέγα* finden zwei Mahlzeiten statt, die eine zwischen der sechsten und neunten Stunde, die andere zwischen *ἑσπερινός* und *ἀπόδειπνον.*

Der Ritus der Mittagsmahlzeit beginnt mit Ps. 144 (145), der nur noch in den Klöstern wirklich gesungen wird. Er schließt ab mit der gewöhnlichen trinitarischen Doxologie die heute, wenn der Psalm fehlt, den Anfang bildet [2]. Die Tischgenossenschaft stimmt ein dreimaliges *κύριε ἐλέησον* an und nun segnet der anwesende Priester die Speisen mit dem Gebet (zugleich das Kreuz darüber machend):

Χριστέ, ὁ θεὸς, εὐλόγησον τὴν βρῶσιν καὶ τὴν πόσιν τῶν δούλων σου, ὅτι ἅγιος εἶ, πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Nun folgt die Mahlzeit, für deren Dauer früher *ἀναγνώσματα* vorgeschrieben waren. Die noch wohl erhaltene *τράπεζα* (Speisesaal) der Lawra auf dem Athos enthält noch die vollkommene Einrichtung: große Marmorspeisetische, in einer etwas erhöhten Apsis unter dem Bilde des *δεῖπνον μυστικόν* den Tisch für den *προεστώς*, ein Lesepult für den Vorleser und rings an

1) Ich benutze ein *Ὡρολόγιον Μέγα, ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου*, 5. Ausgabe, Venedig 1841 und eine kleine Sammlung von Gebeten: *Ἱερὰ σύνοψις, Σαλιβέρου Νικολαΐδου*, Athen 1896.

2) Der Doxologie wird statt des Psalms heute häufig das Vaterunser oder das Glaubensbekenntnis vorangestellt. An die Stelle des Segnungsgebets gehört das in den Handschriften MGT von *περὶ παρθενίας* des Athanasius mitgeteilte Dankgebet.

den Wänden eine Fülle von Bildern als Illustration zu den Leseabschnitten (besonders aus Joh. Klimax).

Nach der Mahlzeit soll dann stehend das Dankgebet gesprochen werden, wofür Symeon von Thessalonich und das *ὡρολόγιον μέγα* die Formel des Chrysostomus *εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ἐλεῶν καὶ τρέφων ἡμᾶς ἐκ νεότητος ἡμῶν κ. τ. λ.* (die Singulare *με* und *μου* sind wie in den späteren Codices von Athanasius' *περὶ παρθενίας* in den Plural geändert). Daran schließt sich eben wie in der Predigt des Chrysostomus das dreimalige *δόξα σοι* mit der dort gegebenen Begründung bis *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*. Dagegen bietet die *ἱερὰ σύνοψις* offenbar aus der häuslichen Tradition ein anderes Schlußdankgebet:

Εὐχαριστοῦμέν σοι, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, ὅτι ἐνέπλησας ἡμᾶς τῶν ἐπιγείων σου ἀγαθῶν, μὴ στερήσῃς ἡμᾶς καὶ τῆς ἐπουρανίου σου βασιλείας, ἀλλ' ὡς ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν σου παρεγένου, σωτήρ, τὴν εἰρήνην διδοὺς αὐτοῖς, ἐλθὲ καὶ μεθ' ἡμῶν καὶ σῶσον ἡμᾶς.

Der zweite Teil dieser Formel steht auch im *ὡρολόγιον μέγα* am Schluß der Tischfeier, an welche dort der Ritus der *ὕψωσις τῆς παναγίας* angeschlossen ist, dem wir nachher besondere Beachtung schenken müssen. Immer wird dann die Mahlzeit beendigt mit einer Doxologie, einem nochmaligen *κύριε ἐλέησον* und dem Schlußsegen des Priesters:

εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ἐλεῶν καὶ τρέφων ἡμᾶς ἐκ τῶν ἑαυτοῦ πλουσίων δωρεῶν τῇ ἑαυτοῦ χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Wir sehen, daß uns hier das Grundschema der urchristlichen Mahlzeit erhalten geblieben ist — die Segnung von Speise und Trank zur Heiligung am Anfang und der Dank für die irdische Speise, Freude und Wohlgefallen verbunden mit der Bitte um himmlische Gabe, am Schluß. Wir können unschwer einige der aus dem alten Euchologion mitgeteilten Formeln hier einstellen. Ganz besondere Beachtung verdient aber die Wendung: *ὡς ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν σου παρεγένου, σωτήρ, τὴν εἰρήνην διδοὺς αὐτοῖς, ἐλθὲ καὶ μεθ' ἡμῶν καὶ σῶσον ἡμᾶς.*

Hier vernehmen wir noch das alte *ἐλθέτω*, das *μαραναθά* der Didache, das *ἐλθέ* in den Gebeten der Acta Thomae 27, 46. 47. Es könnte kaum einen treffenderen Ausdruck für das Gebet

der Gemeinde beim heiligen Abendmahl geben als diese heute bei Tische in Klöstern noch gebrauchte Bitte.

Die Abendmahlzeit beginnt mit dem:

Φάγονται πένητες καὶ ἐμπλησθήσονται καὶ αἰνέσουσι κύριον οἱ ἐκζητοῦντες αὐτόν,

ζήσονται αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος (= Ps. 22 (21), 27), daran schließt sich Doxologie und Segnungsgebet, wie Mittags.

Nach dem Essen spricht man die Doxologie und das Schlußdankgebet:

Εὔφρανας ἡμᾶς, κύριε, ἐν τοῖς ποιήμασί σου καὶ ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν σου ἠγγαλιασάμεθα· ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, κύριε, ἔδωκας εὐφροσύνην εἰς τὴν καρδίαν μου (ἡμῶν)· ἀπὸ καρποῦ, σίτου, οἴνου, καὶ ἐλαίου αὐτῶν ἐπληθύνθησαν (oder *ἐπληθύνθημεν*)· *ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ τὸ αὐτὸ κοιμηθήσομαι (κοιμηθησόμεθα) καὶ ὑπνώσω (ὑπνώσομεν), ὅτι σὺ κύριε κατὰ μόνας ἐπ' ἐλπίδι κατῴκισάς με.* Der Schlußsegen lautet: *μεθ' ἡμῶν ὁ θεὸς τῇ ἑαυτοῦ χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

Dieses Schlußdankgebet schließt sich wörtlich an Ps. 4, 7—9 an. Der Ton des Dankes, der Freude und der *ἀγγαλίασις* beherrscht die Stimmung.

Zu beachten ist, daß in der großen Fastenzeit der Abendgottesdienst (*ἑσπερινός*) mit dem Ps. 144 schließt, mit dem die *ἀκολουθία τῆς τραπέζης* beginnt. Nehmen wir an, daß letztere in früheren Zeiten in den Klöstern vor der einzigen Mahlzeit, nach dem *ἑσπερινός*, gefeiert wurde (so bezeugt es Chrysostomus), so würden jene Schlußstücke, die dem *νῦν ἀπολύεις* in der großen Fastenzeit noch folgten, unsrer *ἀκολουθία τῆς τραπέζης* unmittelbar voranzustellen sein.

Darnach erhielten wir, wenn solche Combination verstattet ist, folgende Stücke hintereinander:

1. Als Schluß des *Ἑσπερινός*: das *Τρισάγιον.*

Κύριε ἐλέησον dreimal.

Παναγία τριὰς, τὸ ὁμοούσιον κράτος, ἡ ἀδιαίρετος βασιλεία, ἡ πάντων τῶν ἀγαθῶν αἰτία, εὐδόκησον δὲ καὶ ἐπ' ἐμοὶ τῷ ἁμαρτωλῷ· στήριξον, συνέτισον τὴν καρδίαν μου καὶ πᾶσαν περιέλε μου τὴν βεβηλότητα· φώτισόν μου τὴν διάνοιαν, ἵνα

διαπαντὸς δοξάζω, ὑμνῶ, προσκυνῶ καὶ λέγω· εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. ἀμήν. (Vgl. alle Liturgien vor der Communion.)

Εἴη τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου εὐλογημένον ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.

Δόξα καὶ νῦν κ. τ. λ. (dreimal).

Psalm 33 εὐλογήσω τὸν κύριον κ. τ. λ.

2. Anfang der ἀκολουθία τῆς τραπέζης.

Psalm 144 Ὑψώσω σε ὁ θεός μου κ. τ. λ.

Δόξα καὶ νῦν. Κύριε ἐλέησον.

Χριστὲ ὁ θεὸς εὐλόγησον τὴν βρῶσιν καὶ τὴν πόσιν τῶν δούλων σου ὅτι ἅγιος εἶ κ. τ. λ.

Genuß der Speisen.

3. Schlußstück der ἀκολουθία τῆς τραπέζης.

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ἐλεῶν καὶ τρέφων κ. τ. λ.

Δόξα σοι, κύριε, δόξα σοι, ἅγιε, δόξα σοι, βασιλεῦ, ἔδωκας ἡμῖν βρώματα εἰς εὐφροσύνην· πλήρωσον ἡμᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου, ἵνα εὑρεθῶμεν ἐνώπιόν σου εὐάρεστοι κ. τ. λ.

Ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων κ. τ. λ. (Ps. 110, 4 vgl. Athan.). Psalm 121.

Τρισάγιον· Παναγία Τριάς (mit dem Schluß: εἷς ἅγιος, εἷς κύριος). Πάτερ ἡμῶν.

Ὡς ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν σου παρεγένου σωτήρ, τὴν εἰρήνην δίδους αὐτοῖς, ἐλθὲ καὶ μεθ' ἡμῶν καὶ σῶσον ἡμᾶς.

Δόξα.

Ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ ποιῶν ἀεὶ μεθ' ἡμῶν κατὰ τὴν σὴν ἐπιείκειαν, μὴ ἀποστήσῃς τὸ ἔλεός σου ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ταῖς αὐτῶν ἱκεσίαις ἐν εἰρήνῃ κυβέρνησον τὴν ζωὴν ἡμῶν.

Τῇ πρεσβείᾳ, κύριε πάντων τῶν ἁγίων, καὶ τῆς θεοτόκου τὴν σὴν εἰρήνην δός ἡμῖν καὶ ἐλέησον ἡμᾶς ὡς μόνος οἰκτίρμων.

Endlich der Schlußsegen, wie oben (S. 54) in der kürzeren Form angegeben.

So erhalten wir eine fragmentarische eucharistische Liturgie, die mit einem τρισάγιον anfängt. Daran schließt sich ein Gebet

um Reinigung und Sündenvergebung, das mit dem *εἷς ἅγιος, εἷς κύριος* und einem Lobpreis des Namens abschließt. Darauf werden die Ps. 33 und Ps. 144 gesungen und der Anfangssegen über die Speisen gesprochen, wie noch später diese Psalmen oder einzelne Verse aus ihnen immer mit der Communion verknüpft sind. Nach der Mahlzeit folgt ein Dankgebet mit einer feierlichen auch heute noch erhaltenen Doxologie, dann das *μαραναθά* (*ἐλθέ*), die Bitte um Frieden in Erinnerung an die Väter, und der Schlußsegen.

Vergleichen wir diese Liturgie mit der nach Cyrill und Chrysostomus reconstruierbaren Form der Eucharistie (Brightman App. B und C), so wird sich die Ähnlichkeit des Aufbaues nicht verkennen lassen. Es muß allerdings die Möglichkeit solcher Combination als ganz hypothetisch gelten. Auch ohne dieselbe bleibt die Verwandtschaft der *ἀκολουθία τῆς τραπέζης* allein mit der alten Eucharistie deutlich genug.

3. Die Feier der *ὕψωσις τῆς παναγίας.*

Eine dritte sehr beachtenswerte Brotceremonie haben wir in der sog. *ὕψωσις τῆς παναγίας*. Sie hat ihren ursprünglichen Platz im engsten Zusammenhang mit der Mahlzeit im Anschluß an das Schlußdankgebet: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς*; sie steht bei Goar (p. 865 ff) nach dem Cod. Cryptoferratensis als Ritus bei einer Abschiedsmahlzeit vor Antritt einer Reise; sie wird heute meist selbständig in den Häusern begangen (an Namenstagen und Gedenktagen) ohne Zusammenhang mit der Mahlzeit, kann aber auch in die eucharistische Liturgie eingefügt werden und steht dann als besondere Huldigung für Maria bei den Worten des Intercessionsgebets *ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης ἐνδόξου δεσποίνας ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας* (Br. p. 388, Z. 4). Diese Stelle in der Liturgie als Huldigungsact für die Panagia ist zweifellos secundär.

Betrachten wir den Ritus, wie er auf das alte Schlußdankgebet der Mahlzeit (*εὐλογητός ὁ θεὸς ὁ ἐλεῶν καὶ τρέφων*) folgt.

Es beginnt *ὁ μέλλων ὑψῶσαι τὴν παναγίαν*, d. i. der Christ, welcher die *ὕψωσις* bestellt hat, also etwa der Hausvater:

Εὐλογεῖτε πατέρες ἅγιοι, συγχωρήσατέ μοι, τῷ ἁμαρτωλῷ.

Die Mönche: *Ὁ θεὸς συγχωρήσῃ σοι καὶ ἐλεήσῃ σε.*

Darauf nimmt der Feiernde die *παναγία*, d. h. ein Stück Brot, in dreieckiger Form zugeschnitten, mit den Fingerspitzen (des zweiten und dritten Fingers), hebt es in die Höhe und ruft: *μέγα τὸ ὄνομα.*

Die Priester resp. Mönche antworten: *τῆς ἁγίας τριάδος.*

Der Feiernde macht das Kreuzeszeichen über dem Brot und ruft: *Παναγία θεοτόκε βοήθει ἡμῖν.*

[Alle aber rufen: *Σὺ εἶ ὁ ὁμολογηθεὶς καὶ ἀνυμνηθεὶς παρ' ἡμῶν, ἡ ἁγία Τριὰς, ὁ μόνος ὄντως θεός. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλος πλήν σου, ὁ ποιήσας καὶ συνέχων ἡμᾶς* (nach Symeons von Thessalonich Bericht).][1]

Nun folgen zwei Hymnen an Maria, die in dieser Fassung jedenfalls relativ späteren Ursprungs sind:

Μακαρίζομέν σε πᾶσαι αἱ γενεαὶ, θεοτόκε Παρθένε ..... διὸ ἀνυμνοῦντες βοῶμέν σοι κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετά σου.

Ἄξιόν ἐστι ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σε τὴν θεοτόκον τὴν ἀειμακάριστον καὶ παναμώμητον καὶ μητέρα τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβὶμ καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφὶμ, τὴν ἀδιαφθόρως θεὸν λόγον τεκοῦσαν, τὴν ὄντως θεοτόκον, σὲ μεγαλύνομεν.

Darauf genießen alle Teilnehmer der Feier ein Stück des gesegneten Brotes.

μετὰ δὲ τὸ μεταλαβεῖν πάντας λέγει ὁ ἱερεύς·

Εἰς τὰς πολλὰς πρεσβείας τῆς παναχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας.

ἡμεῖς: ταῖς αὐτῆς πρεσβείαις ὁ θεὸς ἐλέησον καὶ σῶσον ἡμᾶς.

Dann folgen die Schlußstücke der *ἀκολουθία τῆς τραπέζης*: *ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων*, Ps. 121 u. s. w. bis zum Schlußsegen wie oben S. 56,3 angegeben.

Wird die *ὕψωσις τῆς παναγίας* in die Abendmahlzeit eingeschoben, so lautet das dem *ἄξιόν ἐστι ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σε* vorhergehende Gebet:

Γέγονεν ἡ κοιλία σου ἁγία τράπεζα ἔχουσα τὸν οὐράνιον ἄρτον, Χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν, ἐξ οὗ πᾶς ὁ τρώγων οὐ θνήσκει, ὡς ἔφησεν ὁ τοῦ παντὸς, θεογενῆτορ, τροφεύς.

---

1) Nach dem ὡρολ. antworteten die Mönche: *ταῖς αὐτῆς πρεσβείαις, ὁ θεός, ἐλέησον καὶ σῶσον ἡμᾶς.*

Τῶν σῶν δωρεῶν ἀξίους ἡμᾶς ποίησον, θεοτόκε παρθένε, παρορῶσα τὰ πλημμελήματα ἡμῶν καὶ παρέχουσα ἰάματα τοῖς ἐν πίστει λαμβάνουσι τὴν εὐλογίαν σου, ἄχραντε.

Im Euchologion des Cod. Cryptoferrat. (Goar p. 865 ff) ist der Ritus der *ὕψωσις τῆς παναγίας* in eine Gebetsfeier vor dem Antritt einer Reise (*ὅταν μέλλει ἀποδημῆσαί τις ἐν ταξειδίῳ*) in der Form eingeschoben, wie sie sich im *ὡρολόγιον* bei der Abendmahlzeit findet. Auch diese Feier beginnt mit der *εὐλογία* des Priesters, dem *τρισάγιον, παναγία τριὰς, πάτερ ἡμῶν*, Abendgesängen, *κύριε ἐλέησον*, Ps. 50, dem Symbol und einigen Gesängen (*τροπάρια*), dann setzt der Ritus der *ὕψωσις* mit dem *μέγα τὸ ὄνομα* ein. Auf das *ἄξιόν ἐστι ὡς ἀληθῶς* folgen einige *θεοτόκια*, zum Schluß das Gebet der Reisenden:

Ὁ θεός, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἡ ἀληθινὴ καὶ ζωηρὰ ὁδὸς, ὁ συνοδεύσας τῷ θεράποντί σου Ἰωσὴφ, συνόδευσον, δέσποτα, καὶ τῷ δούλῳ σου τῷδε, καὶ ῥῦσαι αὐτὸν ἀπὸ πειρατηρίων καὶ πάσης χειμασίας καὶ ἐπιβουλῆς, εἰρήνην καὶ εὐρωστίαν ἀπο κατάστησον δικαιοσύνης πάσης πρόνοιαν ποιούμενον κατὰ τὰς ἐντολάς σου, καὶ πλήρη τῶν βιωτικῶν καὶ ἐπουρανίων ἀγαθῶν γενόμενον πάλιν ἐπανελθεῖν εὐδόκησον, ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ κ. τ. λ.

Man wird den altertümlich-jüdischen Klang dieser Formel nicht verkennen können. Die gesperrten Worte entstammen vermutlich einem jüdischen Gebet.

Symeon von Thessalonich (Migne P. g. CLV. col. 664 ff) legt besonderes Gewicht auf die *ὕψωσις τῆς παναγίας* und ordnet an, daß sie in jedem *ὄρθρος* nach der neunten Ode eingeschoben werde. Außerdem kennt er den Gebrauch als Einschub in die Liturgie und zu privaten Zwecken in allerlei Nöten des Lebens[1].

1) Goar berichtet noch in seinen Anmerkungen, daß das Typikon im letzten Kapitel eine Anordnung gebe, *πῶς ὑψοῦται ἡ παναγία ὅλης τῆς ἑβδομάδος τοῦ διακαινησίμου*. Es wird nämlich an den Tagen der Osterwoche täglich die Panagia erhoben mit dem Ruf *Χριστὸς ἀνέστη*, aber erst am Sabbath, wenn der Ruf erklungen sei: *Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν* werde ein Kreuz darüber gemacht und nach Vollziehung des obigen Ritus das Brot aufgegessen. Was die Verwendung des Ritus bei der Abreise betrifft, so kann nicht nur an das Abschiedsbrotbrechen des Paulus

Georgius Codinus erzählt uns in seiner Beschreibung des byzantinischen Hofceremoniells (de officiis Curiae Constantinopolis cap. VII — Migne P. g. CLVII. col. 80 und col. 332), daß dem byzantinischen Kaiser nach der Mahlzeit, wenn das Tischtuch weggenommen war, ein goldenes *παναγιάριον* (Heiligtumskästchen) gebracht wurde, in welchem die *παναγία*, d. h. ein Stück Brot aufgehoben war. Der Kaiser erhob sich, nahm das Brot und hob es in die Höhe mit den Worten *μέγα τὸ ὄνομα*. Dann ebenso einen Becher mit Wein und Wasser, worauf ein Dankgebet des Hofpriesters folgte. Da Hofsitten ebenso zähe sind wie Klostersitten, so handelt es sich hier jedenfalls um einen sehr alten byzantinischen Brauch. Die Erwähnung des Weines findet sich auch in einer Schilderung der Feier von Leo Allatius. de libris ecclesiasticis, Paris 1646, p. 100, auf Grund des *εἰρμολόγιον*. Dort wird genauer beschrieben, wie ein Stück Brot in dreieckiger Form aus dem Ganzen herausgeschnitten wird, um dann in eine Kapsel eingeschlossen zu werden, bis der Abt nach der Mahlzeit es herausnehme, mit den Fingerspitzen erfasse, erhebe und ein Stücklein davon nehme — ebenso nach ihm die andern Mönche. Dann gieße der Abt Wein in den Kelch und trinke ihn und nach ihm die andern. Leo Allatius fügt hinzu: Hic modus in monte sancto usitatissimus est. Ein ähnlicher Brauch finde sich unter den saeculares, cum solemni convivio cives excipiunt. Sollte das eine Nachwirkung der Feier des heiligen Mahles nach der Taufe sein?

Zur richtigen Beurteilung der Ceremonie ist vor allem eine in allen Horologien hinzugefügte Erzählung zu beachten[1]. Dar-

(Acta 20, 11) erinnert werden, sondern es finden sich auch in abendländischen Quellen Notizen, daß eine solche Ceremonie des Brotbrechens und des Weintrinkens vor der Abreise Sitte war. Man nahm dann eine Eulogia von solcher Mahlzeit als Talisman mit auf die Reise vgl. z. B. de miraculis S. Martini lib. IV cap. 21 (Migne P. l. LXXI. col. 999). Gregorius Turon., historia Francorum VI, 5. (Migne a. a. O. col. 375) VIII, 2. Besonders die Stelle hist. Fr. VI, 5 ist interessant, weil sie das Händewaschen, Brotbrechen und Weintrinken als Bestandteile der heiligen Mahlzeit nennt.

1) Wegen der Wichtigkeit dieser Legende teile ich den Text vollständig nach dem *ὡρολόγιον μέγα* (Venedig 1841) mit:

Περὶ τῆς ὑψώσεως τῆς παναγίας, ὅπως γέγονε, καὶ διὰ τί.

Μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν, καὶ τὴν τοῦ

nach waren die Apostel in der Zeit zwischen Pfingsten und ihrer Zerstreuung zum Mahle einmütig bei einander, ließen aber am Tische einen leeren Platz. Auf diesen legten sie ein Kissen, auf dieses ein Stück des Brotes, von dem sie aßen. Nach Tische aber beteten sie und dankten, nahmen dann das Stück Brot, *ὃ εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἐπεκέκλητο μοῖραν*, hoben es in die Höhe und sprachen: *δόξα σοι, ὁ θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι, δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.* Statt des *μέγα τὸ ὄνομα* riefen sie von Ostern bis Himmelfahrt *Χριστὸς ἀνέστη* — die übrige Zeit des Jahres *μέγα τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας τριάδος. κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει ἡμῖν.* So hätten sie es bis zur *κοίμησις* der Maria täglich getan. Maria aber sei den Aposteln am dritten Tage nach ihrer Auferstehung umgeben von leuchtenden Engeln erschienen und habe ihnen zugerufen: *Χαίρετε. ὅτι μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας.* Seit jenem Tage hätten die Apostel bei

---

ἁγίου Πνεύματος κάθοδον, καὶ ἕως τοῦ μερισμοῦ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ τὸ κήρυγμα, ἦσαν πάντες οἱ ἀπόστολοι ὁμοθυμαδόν· καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν, ἐν τῷ ἀρίστῳ ἀνακεκλιμένοι, ἀφέντες κενὸν τόπον, ἐν τούτῳ προσκεφάλαιον ἐτίθεσαν, καὶ ἐπὶ τῷ προσκεφαλαίῳ τμῆμα ἄρτου, ἐξ οὗ ἤσθιον, εἰς μοῖραν Χριστοῦ. μετὰ δὲ τὸ ἄριστον ἀνιστάμενοι καὶ εὐχόμενοι καὶ εὐχαριστοῦντες, ἐλάμβανον τὸ τμῆμα τοῦ ἄρτου, ὃ εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἐπεκέκλητο μοῖραν· τοῦτο δὲ ὑψοῦντες, ἔλεγον: Δόξα σοι, ὁ Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι· δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι· καὶ ἀντὶ μὲν τοῦ, Μέγα τὸ ὄνομα, τὸ, Χριστὸς ἀνέστη, ἀπὸ τοῦ Πάσχα ἕως τῆς ἀναλήψεως. ἔκτοτε δὲ, Μέγα τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας Τριάδος· Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ, βοήθει ἡμῖν. Καὶ ταῦτα μὲν ἐτελεῖτο οὕτως. ἐποίει δὲ τοῦτο καὶ ἕκαστος αὐτῶν, ἔνθα ἂν ἔτυχε, μέχρι τῆς κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου. Ὅτε δὲ τὴν παγκόσμιον σύναξιν διὰ νεφελῶν ἐποιήσαντο διὰ τὴν τῆς Θεοτόκου Δεσποίνης μετάστασιν, τὰ εἰκότα τελέσαντες, μετὰ τὴν ταφὴν αὐτῆς, (δηλονότι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ), παραμυθίαν ποιούμενοι καὶ μετὰ τὸ ἄριστον ἀναστάντες, τὸ τμῆμα τοῦ ἄρτου, τοῦ εἰς ὄνομα κειμένου τοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ εἰωθὸς ἀνυψώσαντες, καὶ τὸ, «Μέγα τὸ ὄνομα,» προεπόντες, ὦ θαύματος παραδόξου! ἡ νεκρὰ ὥσπερ ζῶσα μετὰ νεφέλης καὶ φωτοποιῶν ἀγγέλων παρισταμένων αὐτῇ τῷ ἀέρι ἐπιφαίνεται, Χαίρετε, λέγουσα, ὅτι μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας, τοῦτο ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ χαροποιὸν αὐτοῖς ἐπιδιδοῦσα. οἱ δὲ μαθηταὶ τοῦ θαύματος ἐκπλαγέντες ἀντὶ τοῦ «Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ» παναγία Θεοτόκε, βοήθει ἡμῖν ἀνεκραύγασαν. Εἶτα τῷ τάφῳ προσελθόντες καὶ μὴ εὑρόντες τὸ πανάγιον αὐτῆς σῶμα, ἐπείσθησαν ἀληθῶς, ὅτι σύσσωμος, ζῶσα, καὶ τριήμερος, ὡς ὁ υἱὸς αὐτῆς, ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσα, καὶ μεταστᾶσα, εἰς οὐρανοὺς μεταβέβηκε σὺν Χριστῷ βασιλεύουσα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

der ὕψωσις des Brotes nicht mehr gerufen: *κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει ἡμῖν*, sondern: *παναγία θεοτόκε βοήθει ἡμῖν*.

Die Erzählung[1] scheint mir sehr lehrreich. Naiver hätte die Überlieferung die Verdrängung Christi durch Maria nicht eingestehen können. Die Tatsache der Veränderung der Formeln ist sicher nicht erfunden; erst wenn man das *κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει ἡμῖν* wieder an seine Stelle setzt, wird das von Symeon aufbewahrte *Σὺ εἶ ὁ ὁμολογηθεὶς κ. τ. λ.* (vgl. S. 58) verständlich. Die Gebete an Maria müssen dann natürlich späteren Ursprungs sein und in der Tat hat sich, wie mir mein Freund Polykarpus Thomas erzählte, auf dem Athos die Sage erhalten, daß auch mit diesen Formeln eine Veränderung vorgegangen ist. Denken wir sie uns ursprünglich christologisch orientiert, so muß das *ἄξιόν ἐστι ὡς ἀληθῶς* und die Erwähnung der Cherubim und Seraphim auffallen, ebenso einige Wendungen in den entsprechenden Abendgebeten. Darüber aber kann dann kein Zweifel mehr obwalten, daß wir es hier mit den Trümmern einer eucharistischen Liturgie sehr alter Zeit zu tun haben. In dem *μέγα τὸ ὄνομα*, dem dreimaligen *δόξα*, dem *κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει ἡμῖν* ist das *εὐλογημένος* und Hosiannah verborgen, das *εἷς ἅγιος* und der Ruf *ἐλθέ* hat sich direct erhalten[2]. Es fehlt kein wesentliches Stück der altchristlichen Eucharistie, wenn wir annehmen, daß das Dankgebet *ἄξιόν ἐστι ὡς ἀληθῶς* mit einer Anamnese an die Stelle der Mariengebete einzusetzen ist. Ja wir dürfen noch weiter zurückgehen. Der Anfang der Feier mit dem *συγχωρήσατε πατέρες ἅγιοι* entspricht dem Anfang des jüdischen Tischsegens. (Mit Erlaubnis meine Herren Rabbiner.) Das Brot wird

1) Symeon von Thessalonich sagt von dem Ritus, er sei *ἀποστολικῇ παραδόσει ἐκ τῶν πατέρων ἀρχῆθεν ἀγράφως παραδοθὲν*, die Erzählung scheint er nicht zu kennen. Eine ältere Quelle für diese Legende habe ich bisher nicht finden können.

2) Besonders nahe Verwandschaft hat mit diesen liturgischen Wendungen der ὕψωσις: *μέγα τὸ ὄνομα — τῆς ἁγίας τριάδος* das eucharistische Gebet Acta Johannis 109 (ed. Bonnet p. 207): *Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον τοῦτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ' ἢ σὲ μόνον κύριε Ἰησοῦ; δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα, δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα, δοξάζομέν σου τὴν εἴσοδον τῆς θύρας κ. τ. λ.* Unmittelbar vorher geht ein Gebet, das mit der Wendung schließt: *σὺ μόνος κύριε βοήθησον ἐν τῇ ἐπισκοπῇ σου τοῖς σοῖς δούλοις, ναὶ κύριε.*

auch dort geteilt und mit einem Stück der Segen über die andern gemacht. Das *μέγα τὸ ὄνομα*[1] hat dort seine Wurzel und die bei Symeon überlieferte Formel: *σὺ εἶ ὁ ὁμολογηθεὶς καὶ ἀνυμνηθεὶς παρ' ἡμῶν, ὁ μόνος ὄντως θεός. οὐ γὰρ ἔστω ἄλλος πλήν σου· ὁ ποιήσας καὶ συνέχων ἡμᾶς* ist inhaltlich und stilistisch ursprünglich eine jüdische Formel. Dazu kommt der höchst interessante Zug jener alten Erzählung, die Jünger hätten einen leeren Platz für Jesus freigelassen und hätten ein Stück des Brotes auf einem Kissen für ihn als *μοῖρα Χριστοῦ* reserviert. So wird beim Passah noch heute beim ersten Brechen des Brotes ein Stück für den Schluß reserviert. Der Hausvater legt es unter sein Kopfkissen (*περικεφάλαιον*). Am Schluß der Mahlzeit wird dieses Stück der Mazza an die Tischgenossen verteilt[2]. So wird hier von den Jüngern berichtet, daß sie ein Stück des Brotes als *μοῖρα Χριστοῦ* bis zum Schluß der Mahlzeit aufhoben. Auch für den leeren Platz scheint es eine jüdische Analogie zu geben. Lassen doch die Juden noch heute bei der Beschneidung einen leeren Stuhl stehen für den Propheten Elias, der wohl darauf achtet, daß alle Gebote genau befolgt werden. Auf diesen Stuhl pflegt ein Kissen gelegt zu werden. Ebenso wird bei allen Mahlzeiten der Prophet Elias erwartet[3] und wenn auch nicht ausdrücklich berichtet wird, daß ein Platz für ihn leer gelassen wird, so legt doch die Sitte bei der Beschneidung das sehr nahe, da seine Anwesenheit auch bei der Mahlzeit vorausgesetzt wird. Beim Passahmahl ist auch einer der Becher als Becher Eliä vom Hausvater von Anfang an reserviert; am Schluß der Mahlzeit trinken alle aus dem Becher Eliä. So möchte ich vermuten, daß auch in dem *κενὸς τόπος* und der *μοῖρα Χριστοῦ*[4] die Nachwirkung einer jüdischen Sitte vorliegt auf eine alt-

1) Bodenschatz a. a. O. II. p. 148 berichtet, nach der Auslegung der jüdischen Lehrer bedeute der ganze Ritus „den großen Namen".

2) Buxtorf, Synagoga Judaica, Frankfurt 1738, schreibt p. 239: man lasse bei jeder Mahlzeit ein Stück Brot übrig bis zum Schluß, damit etwas auf dem Tische sei, darauf der Segen ruht.

3) Buxtorf, a. a. O. p. 232 und Kirchner, Jüdisches Cermoniell, Nürnberg 1726, p. 50.

4) Zu dem Ausdruck *μοῖρα* vgl. Clem. Strom. I. 1,5: *τὴν εὐχαριστίαν διανείμαντες* (scil. *οἱ διάκονοι*), *ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσι* — vielleicht handelt es sich hier schon um das Verzehren der *μοῖρα Χριστοῦ* am Schluß des Mahles.

christliche Praxis, die natürlich aus Elias den christlichen Messias machte[1]. Und wie die Juden im Tischsegen beteten: «Der Barmherzige sende uns den Propheten Elijahu, der uns bringe Botschaft des Glücks des Heils und des Trostes», so beteten die Christen *κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει ἡμῖν* (= Herr hilf doch = Hosiannah) oder *ἐλθὲ μεθ' ἡμῶν* (= Maranatha) *καὶ σῶσον ἡμᾶς*. Auch die eigentümliche Bezeichnung *μοῖρα Χριστοῦ* deutet auf eine sehr alte Tradition. Alle diese Indicien zusammengenommen erlauben die Hypothese, daß uns in dem Ritus der *ὕψωσις τῆς παναγίας* ein Rest urchristlicher Sitte erhalten geblieben ist, der seinerseits wiederum deutlich an ältere jüdische Gebräuche sich anlehnt. Wir stehen dann vor der frappanten Tatsache, daß altjüdische Mahlzeitgebräuche noch heute in den Sitten griechischer Klöster lebendig sind, obwohl die jetzige Auffassung der *ὕψωσις* als Huldigungsact für die Himmelskönigin dem religiösen Gehalt nach nichts mehr mit dem ursprünglichen Brauche zu tun hat. Gleichzeitig findet hier unsere Auffassung von dem Charakter des urchristlichen Herrenmahles ihre Bestätigung. Mit dem umgestalteten jüdischen Schlußtischsegen wurden Hymnen und Gebete verbunden, welche das Bewußtsein der persönlichen Gegenwart des Herrn zum Ausdruck brachten zugleich mit der Bitte um seine Wiederkunft. Die *ἀρτοκλασία*, die *ἀκολουθία τῆς τραπέζης* und die *ὕψωσις τῆς παναγίας* sind also nur drei verschiedene Formen der Abwandlung der ursprünglich eucharistischen Gebräuche in den Sitten griechischer Asketen. Wenn sie heute neben einander bestehen, so ist das weiter nicht verwunderlich, weil jeder der Riten in der geschichtlichen Entwicklung eine andere Farbe gewonnen hat. Die *ἀρτοκλασία* ist heute nur eine liturgische Feier des Speisungswunders, die *ἀκολουθία τῆς τραπέζης* das Tischgebet, die *ὕψωσις* könnte geradezu als Marienmesse bezeichnet werden.

Für uns bilden diese drei letzten Beispiele den überzeugenden Schlußpunkt in der Kette von Belegen für die Behauptung, daß in der Geschichte der Eucharistie sowohl wie in der Geschichte

1) Kirchner a. a. O. p. 50; vgl. außerdem Edersheim, the life and times of Jesus the Messiah. Vol. II. App. IX über die große Rolle die der Prophet Elias im religiösen Leben der Juden spielte.

der Mahlzeitsitten deutliche Spuren noch vorhanden sind von dem gemeinsamen Ursprung beider Entwicklungslinien in einer einheitlichen heiligen Mahlzeit. Es wird darnach erneuter Prüfung bedürfen, ob die Zeit der Identität von Eucharistie und Mahlzeit nicht in asketischen Kreisen länger noch existiert hat. als man bisher annahm. Für die Auffassung des heiligen Mahles selbst wird nie vergessen werden dürfen, daß es sich in dem dargestellten Tatbestande nur um die Geschichte der Formen und Gebräuche gehandelt hat, nicht um den damit verbundenen Glauben. Immerhin zeigt die Geschichte der Tischgebete, wie unverlierbar der geistige Stempel war, welchen der Herr den Gebeten und Gebräuchen der Väter gab, die Form ausnützend und doch etwas ganz Neues seiner Gemeinde hinterlassend.

Nachtrag.

Nach Fertigstellung des Druckes fand ich in der äthiopischen Form der ägyptischen K.-O., die Horner mit englischer Übersetzung kürzlich herausgegeben (The Statutes of the Apostles. London 1904) in Canon 37 (S. 159 ff), entsprechend Can. 32 der Can. Hippolyti (ed. Riedel p. 221) eine sehr alte Schilderung einer heiligen Gemeindemahlzeit: Der Diakon bringt Lampen herein, der Bischof beginnt das Dankgebet mit der üblichen Präfatio (kurz), und dankt für das Gnadengeschenk des irdischen und des ewigen Lichts. Nachdem man aufgestanden ist, sagen Kinder und Jungfrauen Gebete und Psalmen; dann werden Psalmen gesungen, der Bischof bringt den gemischten Becher dar, rezitiert den Hallelujah-Psalm, dankt über dem Becher und teilt von den Fragmenten den Gläubigen aus. Der Text des Lichtgebets sowohl wie die übrigen liturgischen Vorschriften sind höchst altertümlich; es handelt sich um den Schluß einer heiligen Gemeinde-Abendmahlszeit in den Grundformen der eucharistischen Feier, die doch nicht identisch ist mit der kirchlichen Oblationsfeier. Das versprengte Fragment beweist schlagend die Richtigkeit meiner Aufstellungen betr. Fortdauer häuslicher Eucharistiefeiern. Ich hoffe es an andrer Stelle bald zu veröffentlichen. Vorläufige Mitteilungen über Horners Ausgabe wird die zweite Novembernummer der Theol. Literaturzeitung bringen.

Register.

(Die Ziffern nach dem : bezeichnen die Seitenzahlen dieser Arbeit.)

1. Bibelcitate.

Jes. 6: 26.
Jer. 17. 7: 12.
Ps. 4, 7-9: 55.
21 (22), 27: 55.
28 (29). 11: 12.
33 (34), 9: 30.
33 (34), 1-11: 51 f. 56. 57.
33 (34), 10. 11: 11. 30.
36 (37), 25: 12.
50 (51): 59.
Ps. 70 (71), 8: 30.
100 (111), 4. 5: 35.
112 (113): 8.
113 (114): 8.
117 (118): 12. 26 f.
120 (121): 56. 58.
134 (135): 26 f.
135 (136): 26 f.
144 (145): 12 f. 28. 30. 53. 55. 56. 57.
150: 30.
Mth. 14, 19: 14.
Marc. 6, 41: 14.
Luc. 22, 17. 18 f.: 14.
24, 30: 14.
Act. 20, 11: 60.
27, 35: 14.
Rōm. 1, 25: 38.
1. Cor. 10: 13.
11: 13. 15.
Gal. 1, 4: 38.

2. Patristische Citate.

Acta Johannis 9: 29.
109: 32. 33. 39. 62.
Acta Thomae 27: 32. 54.
46: 54.
47: 32. 54.
133: 32.
Allatius, Leo, de libris ecclesiasticis p. 100: 60.
Athanasius v. Alexandrien, *περὶ παρθενίας* XII—XIV: 21. 28. 32. 33 ff. 38. 44.
Basilius v. Caesarea, epist. 63: 36.
Canones von Laodicea 2. 14: 17.
27. 28: 37.
Cassianus, Johannes: 40.
Chrysostomus, hom. in Math. LV (LVI): 28. 38 f. 44. 54.
Clemens Alexandrinus, Stromata I, 1. 5: 64.
Clemens Romanus, epistula I, 36, 4: 26.
Cyprian, epistula 63, 16: 32.
Cyrill von Alexandrien: 21. 33.
Cyrill von Jerusalem, Cat. XIII, 6: 22.
Didaskalia (syr.) ed. Achelis-Flemming: 19. 36.
Georgius Codinus, de officiis curae Constp.: 60.
Gregorius Turonensis, historia Francorum VI, 5: 60.
de miraculis S. Martini IV, 21: 60.
Justin, Apol. I, 13: 26.
Dial. c. Tryphone: 26.
Palladius, historia lausiaca: 36.
Symeon, Erzbischof von Thessalonich, *περὶ εὐχῆς*: 50 ff. 59 f.
Tertullian, Apolog. 39: 37.

3. Liturgische Citate.

Apostolische Constitutionen
VII, 27: 24.
VII, 49: 28. 44.
VIII (sog. Clementinische Liturgie): 24. 27-30. 35 f. 46.
Basiliusliturgie (ed. Brightmann): 20. 27-29. 34. 43.
Canones Hippolyti: 23 f. 28. 37.
Chrysostomus' Werke (als liturgische Quelle nach ed. Brightmann): 19 f. 57.
Chrysostomusliturgie (sog.): 20 ff. 39.
Cyrill von Jerusalem (Liturgie, reconstruiert von Brightmann): 19 f. 30. 57.
Didache: 16. 22. 32 ff. 35 f. 45. 52. 54.
Euchologion Damascenum: 41 ff.
ed. Goar: 21. 24. 25. 40 ff. 50. 59.
des Bischofs Serapion von Thmuis: 19. 25. 30.
Horologium (ὡρολόγιον μέγα ed. Venedig 1841): 28. 40 ff. 50 ff. 53 f. 60 f.
Jakobitenliturgie (abessynische, ed. Brightmann): 19. 47.
(koptische): 19.
Jakobusliturgie (griech., ed. Brightmann): 20. 27-30. 39.
Jüdische Gebete: 6 ff. 24. 26. 28. 30. 39. 59. 63.
Kirchenordnung, ägyptische (ed. Lagarde-Achelis): 22. 24. 35. 37. 46.
Markusliturgie (ed. Brightmann): 20. 28-30. 39.
Petrusliturgie (ed. Swainson): 21. 38.
Testamentum D. N. J. Chr. (ed. Rahmani): 25.
Typikon: 59.

4. Handschriften.

Athos, Lawra, Katalog des Bibliothekars Chrysostomus: 50.
Berlin, Kgl. Bibliothek:
Mr. Gr. qu. 45 Auszug a. d. Euchologium: 20. 29. 40 f.
Fragmente aus der Kubbet von Damaskus: 41 ff.
Cambridge, Trinity College B 9. 8 (Athanasius = T): 34. 53.
Cryptoferratae *Γβ*. VII (Euchologion ed. Goar): 40 ff. 57.
Genf, Bibliothèque nationale mg. 29 (Athanasius = G): 34. 53.
München, Staatsbibliothek Cod. gr. 26 (Athanasius = M): 34. 53.
Cod. gr. 607 (liturgische Rolle): 20.
Rom, Bibl. Barberini MS. III, 55 (Euchologium ed. Goar.): 21. 40 ff.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

(Fortsetzung von der zweiten Umschlagseite.)

Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —

Resch, A., Der Paulinismus u. die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. VIII, 656 S. 1904. (NF. XII. Bd.) M. 20 —

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6—

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** NF. V, 4) M. 5 —

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.80

Sickenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4—

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. **Schmidt**)

Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50

Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13 —

Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —

Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** NF. II, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.50

Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380 —
Zweite Reihe (13 Bände bis jetzt vollständig). M. 336 —

In gute Halbfranz-Bibliotheksbde. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 14 Bde.) zu je M. 2.50 geb. vorrätig

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — VIERZEHNTER BAND HEFT 2b

DER GANZEN REIHE XXIX, 2b

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

DIDYMUS DER BLINDE

VON ALEXANDRIA

VON

JOHANNES LEIPOLDT

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

Heft 1 und 2 dieses Bandes erscheinen in Kürze

Als Fortsetzung zu den

GRIECHISCHEN
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLERN
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften

erschien vor kurzem:

Koptisch-gnostische Schriften. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Mit Einleitung und dreifachem Register. (27½ Bogen). [Koptisch-gnostische Schriften Bd. I] 1905. M. 13.50

Früher erschienen:

Adamantius. Der Dialog περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Herausg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (19⅝ Bogen) 1901. M. 10.—

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. Herausgegeben von Otto Stählin. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27¼ Bogen). [Clemens Alexandrinus Bd. I] 1905. M. 13.50

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Hrsg. v. J. A. Heikel. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (29⅛ Bogen). [Eusebius, Band I] 1902. M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von Ed. Schwartz und Th. Mommsen (†). I. Hälfte (31⅞ Bogen). [Eusebius, Band II, 1] 1903. *M. 16.—

— Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. Klostermann. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15⅜ Bogen). 1904. [Eusebius, Band III, 1] M. 8.—

— Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. v. H. Gressmann. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (15⅝ Bogen). 1904. [Eusebius, Band III, 2] M. 9.50

Buch Henoch. Herausgeg. von Joh. Flemming und L. Radermacher. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11¼ Bogen) 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente d. Kommentars zum Hohenliede. Herausg. v. G. N. Bonwetsch. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgeg. von H. Achelis. 25¾ u. 20 Bogen). [Hippolyt., Band I] 1897. M. 18.—

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von Joh. Geffcken. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18½ Bogen). 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausg. von P. Koetschau. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅞ und 34⅝ Bogen). [Origenes, Band I/II] 1899. M. 28.—

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. v. E. Klostermann. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (25¼ Bogen). [Origenes, Band III] 1901. M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Hrsg. v. E. Preuschen. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (48½ Bogen). [Origenes, Band IV] 1903. M. 24.50

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.

*Vorläufig nur in Interimskartonage je 50 Pf.

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

DIDYMUS DER BLINDE

VON ALEXANDRIA

VON

JOHANNES LEIPOLDT

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE XIV. BAND 3. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhalt.

		Seite
1.	Einleitung	1
2.	Quellen	2
3.	Darstellungen	3
4.	Zeitrechnung	4
5.	Lebenslauf	5
6.	Schriften allgemeinen Inhalts	9
7.	Erklärungen biblischer Bücher	17
8.	Bruchstücke unbekannter Herkunft	23
9.	Schriften zweifelhaften Ursprungs, die Didymus zugeschrieben werden	24
10.	Charakter	31
11.	Stil	37
12.	Sittliche Anschauungen	40
13.	Bildung	44
14.	Origenismus	52
15.	Frömmigkeit	74
16.	Lehre von der Dreieinigkeit	95
17.	Lehre von Christus	131
18.	Schluß	145

Abkürzungen.

MPG = Migne, Patrologia Graeca.
MPL = Migne, Patrologia Latina.
RE = Haucks Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
TU = von Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
ZKG = Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte.

---

1. Einleitung.

Das Urteil der Menschen über die führenden Geister ihrer Zeit stimmt selten überein mit dem Richterspruche der Nachwelt.

Die nicänisch gesinnten Christen des vierten und fünften Jahrhunderts haben wenigen Theologen lebhafter gehuldigt, als Didymus, dem blinden Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandria. Der trockene Sokrates Scholastikus[1], der doch mit Lobsprüchen wahrlich nicht freigebig war, fand kaum Worte genug, ihn zu preisen: dem großen Basilius von Cäsarea und dem Gregor von Nazianz stellte er ihn zur Seite. Selbst zu einem Einsiedler, der den großen Ereignissen der Zeit so fern stand wie Antonius von Koma, drang die Kunde von Didymus' einzigartiger Gelehrsamkeit[2].

Wer sich dagegen heute in den Handbüchern der Kirchengeschichte über Didymus unterrichten will, wird über sein Leben und seine Schriften nur wenig, über seine Bedeutung für die Entwickelung des Christentums zumeist gar nichts finden. Zwar haben seinerzeit die Magdeburger Centurien[3] dem Manne fast mehr Aufmerksamkeit geschenkt, als im Rahmen ihres Werkes notwendig gewesen wäre. Aber desto gründlicher ist Didymus von den späteren Erforschern der Kirchengeschichte vergessen worden. Nur der fleißige Johann Matthias Schröckh scheint seinen schriftlichen Nachlaß durchgelesen zu haben[4]. Die Entdeckung von Didymus' umfangreichem Hauptwerke «Über die Dreieinigkeit» durch Joannes Ludovicus und Joannes Aloysius Mingarellius[5] brachte Fluß in die Forschung. Aber wertvolle Schätze

1) Hist. eccl. IV 25 f.

2) Hieron. epist. 68 2 ad Castrutium (MPL 22, 652 f).

3) Quarta centuria etc., Basel 1562, besonders Sp. 1063—1067.

4) Christliche Kirchengeschichte 7 2 (Leipzig 1785) S. 70—81 und 11 2 (Leipzig 1794) S. 110 f. 257 f.

5) Didymi Alexandrini de trinitate libri tres. Bologna 1769.

wurden auch jetzt nicht zu Tage gefördert[1]. Auf die dogmengeschichtliche Bedeutung des Didymus ist erst in allerletzter Zeit hingewiesen worden. Hans von Schubert[2] ist geneigt, die Verbreitung des jungnicänischen Schlagwortes *μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις* wesentlich seinem Einflusse zuzuschreiben. Nun ist zwar seine Vermutung von einem der sachkundigsten Beurteiler, von Karl Holl[3], abgelehnt worden. Auf jeden Fall aber haben wir es, wie auch Holl anerkennt, von Schubert zu danken, daß die dogmengeschichtliche Stellung Didymus' des Blinden jetzt wohl allgemein als ein ungelöstes Rätsel betrachtet wird.

Es ist der Mühe wert, diesem Rätsel einmal nachzugehen. Wir werden dabei zugleich erkennen, ob die Hochschätzung berechtigt war, die Didymus von seinen Zeitgenossen entgegengebracht wurde.

2. Quellen.

Die Quellen sind ebenso fleißig wie kritiklos[4] zusammengestellt in Mingarellis Ausgabe (auch MPG 39, 215—268).

Am wertvollsten sind, neben Didymus' eigenen Schriften[5], die Werke dreier Männer, die mit Didymus persönlich verkehrten: des Hieronymus, des Rufinus, des Palladius von Helenopolis (dessen Lausiakum darf jetzt nur noch nach der schönen Ausgabe von Cuthbert Butler, The Lausiac history of Palladius II = J. Armitage Robinsons Texts and studies VI 2, Cambridge 1904, angeführt werden). Freilich sind schon diese Quellen nicht rein. Hieronymus' Bericht ist überall da mit größter Vorsicht aufzunehmen, wo er in Didymus den Origenisten bekämpft: sein eigenes Licht mußte ja desto heller erstrahlen, je mehr schwarze Ketzereien er dem Gegner aufbürdete; und was hätte Hieronymus unterlassen,

1) Am besten ist Henric. Ernest. Ferd. Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica commentatio historica et theologica. Pars prior Halle a. S. 1824. Pars posterior 1825.

2) In Moellers Lehrbuch der Kirchengeschichte I², Tübingen und Leipzig 1902, S. 501 f.

3) Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen und Leipzig 1904, S. 119, Anm. 2.

4) Z. B. ist der Palladiustext dreimal unter verschiedenen Titeln angeführt (MPG 39, 226 VII und 230 f XII).

5) S. unten Abschnitt 6 bis 9.

wenn er seiner lieben Eitelkeit schmeicheln konnte! In dem Berichte des Palladius (Laus. 4) muß ich die Erzählung über den Tod des Kaisers Julian (S. 20 Z. 12 ff Butler) anzweifeln, so hoch ich sonst den Quellenwert des Lausiakum schätze[1]: diese Erzählung hat mehrere Doppelgängerinnen (Butler a. a. O. S. 187 note 13), und ihre mystische Art paßt gerade zu dem nüchternen Didymus am allerwenigsten. Palladius wird sich eine Verwechselung haben zu schulden kommen lassen.

Die Eusebiusfortsetzer ruhen auf den Berichten der genannten Schriftsteller. Schon Rufinus (hist. eccl. II 7) benutzt wohl Hieronymus' Brief an Castrutius (epist. 68_2 MPL 22, 652 f). Sokrates Scholastikus (hist. eccl. IV 25 f) stützt sich im wesentlichen auf Rufinus' hist. eccl. II 7, Hermias Sozomenus (hist. eccl. III 15) auf Rufinus und Sokrates, teilweise (hist. eccl. VI 2) auch auf Palladius (Laus. 4). Theodoret (hist. eccl. IV 26) verwertet einen oder mehrere seiner Vorgänger. Doch findet sich nicht nur bei Rufinus, sondern auch bei den griechischen Eusebiusfortsetzern Eigengut, das teilweise auf selbständige Kenntnis von Didymusschriften zurückgehen mag. Ich führe im folgenden fast stets nur die älteste der literarisch von einander abhängigen Stellen an.

Daß der von Libanius und Isidorus von Pelusium erwähnte Didymus unser Didymus ist, halte ich für ganz unsicher, um nicht zu sagen unwahrscheinlich[2]. Der Name Didymus war damals nicht selten (einen Mönch Didymus erwähnt Sokrates Scholastikus hist. eccles. IV 23 usw.).

3. Darstellungen.

Was wir von Didymus' Leben wissen, ist am vollständigsten zusammengefaßt von Lenain de Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles. Tome X (in der Brüsseler Ausgabe von 1730 X 2 S. 135—152 und 3 S. 330).

Über Didymus' Theologie unterrichtet am besten der Aufsatz von Karl Holl: Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene

---

1) Das abfällige Urteil Franz Görres' über Palladius (RE[3] XV S. 578 f) verstehe ich nicht.

2) Isidorus IV 205 u. ö. nennt einen Didymus Scholastikus! — Der Didymus des Libanius wird noch von Krüger mit unserem Didymus gleichgesetzt (RE[3] IV S. 638[34]).

Schrift «Adversus Arium et Sabellium» (ZKG XXV 3, 1904, S. 380—398). Ferner sind zu vergleichen die fleißigen Zusammenstellungen Guerikes (a. a. O.). Die Bemerkungen Mingarellis (auch MPG 39, 139—216 abgedruckt) sind nur für den von Wert, der sich mit der Geschichtsschreibung der Katholiken im 18. Jahrhundert beschäftigt.

Didymus' Werke sind aufgezählt bei Fabricius-Harles (= MPG 39, 131—140), Fessler-Jungmann, Bardenhewer usw.

4. Zeitrechnung.

Zur Bestimmung von Didymus' Todesjahr haben wir zwei Angaben.

1) Palladius (Laus. 4 S. 19 Butler) hat Didymus viermal im Laufe von zehn Jahren besucht. Darnach starb Didymus, 85 Jahre alt. Nun weilte Palladius 388 bis Anfang 400 in Ägypten[1]. Didymus' Todesjahr ist also wohl das Jahr 398.

2) Schwieriger ist die Angabe des Hieronymus de vir. ill. 109 (MPL 23, 705 A; Ernest Cushing Richardson, Hieronymus' liber de viris illustribus = TU XIV 1, 1896, S. 50) zu verwerten, Didymus sei zur Zeit der Abfassung dieser Schrift, d. h. im Jahre 392, 83 Jahre alt gewesen. Denn die Zahl 83 ist durchaus nicht sicher überliefert; einzelne Handschriften lesen 80, 84, 87. Richardson gibt über diese Abweichungen leider keine Auskunft. Es ist ein sonderbarer Zufall, daß sowohl Butlers (80) als Preuschens Zeitrechnung (83) sich auf Hieronymus berufen könnte. Ob freilich diese Berufung viel Gewicht haben würde, wage ich nicht zu sagen; mir scheint, daß bei einem Zwiespalte zwischen Palladius und Hieronymus nur zugunsten des Palladius entschieden werden kann; für Hieronymus' Flüchtigkeit, die sich gerade in der Schrift de vir. ill. in ihrer ganzen Größe zeigt, neue Beweise beizubringen, hieße Eulen nach Athen tragen.

Didymus' Geburtsjahr würde nach Pall. Laus. 4 und Butlers Zeitrechnung das Jahr 313 sein.

---

1) Ich bin überzeugt, daß Butlers von mir zugrunde gelegte Zeitrechnung den Verhältnissen besser entspricht, als die Erwin Preuschens (Palladius und Rufinus S. 233 ff: Palladius 384 bis 394 in Ägypten); vgl. Butler a. a. O. S. 187, Anm. 12 und in Robinsons Texts and studies VI 1, Cambridge 1898, S. 180. 293—297.

5. Lebenslauf.

Didymus' Leben ist ruhiger verlaufen, als das der meisten seiner Zeitgenossen. Im Alter von vier Jahren[1] (317), also bevor er eine Schule besuchen konnte[2], verlor er das Augenlicht[3]. Dieses Unglück schützte ihn vor den Verfolgungen der Arianer. Er wurde, wie es scheint, nie belästigt, obwohl er ein treuer Anhänger des Athanasius war und Alexandria nie verließ. Die Gegner trauten dem blinden Manne offenbar nicht zu, daß er irgendwie nachhaltigen Einfluß ausüben könne. Auch in Didymus' eigenen Schriften spiegelt sich die Sorglosigkeit seines Lebens wieder. Nur an einer Stelle[4] spielt er auf die Glaubenskriege an, die er doch alle erlebt hat.

Selbstverständlich litt Didymus schwer unter dem Verluste der Sehkraft: Antonius von Koma hat er das, wenngleich zögernd, gestanden[5]. Aber mit einem Eifer, wie wir ihn gerade bei Blinden nicht selten finden, stürzte er sich auf die Wissenschaft: sie sollte ihm die Freuden ersetzen, die ihm die Natur versagte. Tag und Nacht ließ er sich vorlesen: die Zeit, in der seine Lehrer sich Ruhe gönnten, nutzte er aus, sich das Gehörte fest einzuprägen[6]. Vielleicht hat er sogar, mit Hilfe eingegrabener Schriftzeichen, sich die Buchstabenformen angeeignet[7]. Und Didymus lernte mit glücklichstem Erfolge. Er brachte es weiter als man-

---

1) Nach Hieronymus' Chronik (zum Jahre 376) war Didymus damals schon älter als fünf Jahre. Die Zahl vier scheint mir aber durch Pall. Laus. 4 genügend gesichert.

2) Pall. Laus. 4; Hier. de vir. ill. 109; Ruf. hist. eccl. II 7. Nach Sokrates (hist. eccl. IV 25) und Sozomenus (hist. eccl. III 15) besuchte Didymus damals bereits eine Schule. Er müßte dann ein Wunderkind gewesen sein.

3) In seinen Schriften erwähnt Didymus seine Blindheit nicht. Doch vgl. in prov. MPG 39, 1624 A (*ἀχούω*!) und die große Anzahl falscher Citate (s. Mingarelli MPG 39, 273 CD, Anm. 17 und 284 D, Anm. 74).

4) In psalm. MPG 39, 1305 C.

5) Hier. epist. 68 2 ad Castrutium (MPL 22, 652 f).

6) Ruf. hist. eccl. II 7.

7) Diese Tatsache wird freilich von dem einzigen Zeugen, dem sonst so leichtgläubigen Sozomenus (hist. eccl. III 15), mit einem *λέγεται* eingeführt. — Übrigens erzählt Sozomenus, Didymus sei zur Schule gegangen, während der Blinde nach Rufin (hist. eccl. II 7) zu Hause unterrichtet ward. Aller Wahrscheinlichkeit nach trifft Rufin das Richtige.

cher seiner Zeitgenossen, der sich gesunder Augen erfreute. Athanasius[1] konnte ihn zum Leiter der alexandrinischen Katechetenschule ernennen[2]. Er stand ihr mit Ehren vor, als ihr letzter großer Lehrer: die denkwürdige Einrichtung zerfiel bald nach seinem Tode.

Wie die meisten Kirchenlehrer seiner Zeit lebte Didymus als Asket[3]. Er wohnte in einer Zelle[4] und war mit hervorragenden Einsiedlern und Einsiedlerinnen bekannt. Der große Antonius von Koma besuchte ihn des öfteren[5]. Mit der Asketin Alexandra muß Didymus persönlich in Berührung gekommen sein[6]. Es ist wohl auch kein Zufall, daß Didymus in den Kreisen der Weltflüchtigen seine treuesten Freunde und dankbarsten Schüler fand.

---

1) Daß Didymus und Athanasius persönlich bekannt waren, ergibt sich nur aus Pall. Laus. 4.

2) Ruf. hist. eccl. II 7 und das bekannte Bruchstück des Philippus von Side (abgedruckt MPG 39, 229). — Wann Didymus Vorsteher der Katechetenschule ward, läßt sich nicht ausmachen. Philippus nennt den bekannten Makarius Ägyptius als seinen Vorgänger. Falls das richtig ist, kann man Gründe dafür anführen, daß Didymus um 340 die Schule übernahm (Guerike a. a. O. I, S. 90 f. 93). Aber es ist wohl nicht richtig. Makarius starb um 393 (Pall. Laus. 18, S. 47 Butler, vgl. S. 194), ward also kurz vor 300 geboren. Er müßte sein Schulamt aber im Jahre 300 angetreten haben; denn, wenigstens nach dem Wortlaute der Quelle, war sein Vorgänger Petrus, der im Jahre 300 den Bischofsstuhl von Alexandria bestieg. Auch Harnack (RE[3] I, S. 358) äußert sich über den Fall sehr kritisch. Sollte Didymus, der erste uns bekannte Vertreter der von Athanasius erst 362 anerkannten jungnicänischen Formel *μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις*, auch erst nach 362 Vorsteher der alexandrinischen Schule geworden sein?

3) Man hat aus Stellen wie de trin. II 7s MPG 39, 592 B 593 A; 27, 768 B; III 1, 784 A, an denen Didymus von seinen Kindern redet, geschlossen, daß er einmal verheiratet war und Kinder hatte. Eine Bemerkung wie in psalm. MPG 39, 1337 D, der Same der Gerechten seien seine Schüler, macht diesen Schluß recht zweifelhaft. Auch scheint es an sich wahrscheinlicher, daß Didymus von Jugend auf asketisch dachte. Die pessimistische Weltanschauung, wie sie wohl allen Kranken bis zu gewissem Grade eigen ist, war ja von jeher eine Bahnbrecherin der Askese.

4) Pall. Laus. 4.

5) Pall. Laus. 4. Nach Hier. epist. 68 2 hat Didymus den Antonius aufgesucht, als dieser in Alexandria war: glaubte Hieronymus, es sei des berühmten Antonius unwürdig, Besuche zu machen?

6) Pall. Laus. 5.

Der Einsiedler Ammonius beschäftigte sich eingehend mit seinen Erklärungen biblischer Bücher[1]. Das war keine kurzweilige Arbeit: die Begeisterung des Anachoreten für den alexandrinischen Gelehrten muß also recht groß gewesen sein. Palladius, der kein höheres Ziel kannte als die Askese, hat Didymus viermal aufgesucht[2]. Euagrius Pontikus schätzte ihn als den «großen gnostischen Lehrer[3]». Asketen waren auch Didymus' bekannteste Schüler, Hieronymus und Rufinus. Hieronymus redet oft davon, daß der berühmte Didymus sein Lehrer ist[4]: er erzählt ja so gern von seinen berühmten Lehrern (freilich hatte er kaum dreißig Tage zu Didymus' Füßen gesessen[5]). In allen Tönen, die ihm zur Verfügung stehen, preist er des Meisters Gelehrsamkeit. Mit Vorliebe nennt er ihn «sehend»[6]. Er versteigt sich sogar dazu, ihn einen «Propheten», einen «apostolischen Mann» zu heißen, «der ein Auge der Braut aus dem Hohen Liede hat»[7]. Später freilich ist es Hieronymus sehr unangenehm geworden, daß er Didymus, dem Anwalte des Erzketzers Origenes, so uneingeschränktes Lob gespendet hat. Selbst deshalb glaubt er sich nun entschuldigen zu müssen, daß er nach seiner persönlichen Begegnung mit Didymus den mündlich begonnenen Verkehr brieflich fortsetzte; er versichert aufs nachdrücklichste: ich schrieb zwar an Didymus quasi ad magistrum, aber ich schrieb ihm nichts praeter honorem et salutationem, so, wie ich an jeden Gelehrten und jeden Greis schreiben könnte und z. B. auch an den berühmten Juden geschrieben habe, dem ich meine hebräischen Kenntnisse verdanke[8]!! Dieser Frontwechsel ist mehr für Hiero-

---

1) Pall. Laus. 11, S. 34 Butler.

2) Pall. Laus. 4.

3) Sokrates hist. eccl. IV 23 (Citat aus Euagrius' Gnostikus).

4) Hier. epist. 501 ad Domnionem (MPL 22, 513); epist. 843 ad Pammachium et Oceanum (22, 745); adv. Ruf. III 28 (23, 748 D); comm. in Osee proph. prol. (25, 819 B — 820 A); comm. in epist. ad Ephes. prol. (26, 440 AB).

5) Im Jahre 386. Ruf. apol. in Hieron. II 12.

6) Hier. prol. in translat. homil. Orig. in Jer. et Ez. (MPL 25, 583 B); comm. in epist. ad Gal. prol. (26, 309 A).

7) Ruf. apol. in Hieron. II 25.

8) Hier. epist. 843 ad Pammachium et Oceanum (MPL 22, 745). Auch Didymus' Gesinnungsgenosse Euagrius Pontikus wurde von Hieronymus verlästert (vgl. E. Preuschen RE³ V, S. 652 25ff).

nymus charakteristisch als für Didymus. Aber ein ehrenvolles Zeugnis für Didymus ist es, daß auch der abtrünnige Hieronymus ihn nicht in so gemeiner Weise zu verunglimpfen gewagt hat, wie andere unter seinen Gegnern, einen Helvidius, einen Jovinianus, selbst einen Rufinus. Rufinus[1] ist in seiner Verehrung des Didymus nie so schwärmerisch gewesen, wie Hieronymus, obwohl er lange Jahre sein Schüler war[2]; aber er ist dem Meister treu geblieben. Und wenn er einmal Männer wie Sarapion, Menites, Paulus[3], Isidorus, Pambo, die beiden Makarius dem Didymus zwar nicht vorzieht, aber doch gleichstellt[4], so darf man erstens nicht vergessen, daß er damit den Hieronymus übertrumpfen will, der nur den Didymus seinen Lehrer nennen konnte. Und zweitens ist zu beachten, daß Rufinus von Didymus' Schriften, wie es scheint, sehr wenige gelesen hat[5].

Nur von einem Didymusschüler, und gerade dem unbedeutendsten, wissen wir nicht, ob er Asket war: von dem Alexandriner Ambrosius[6]. Wir hören von ihm nichts, als daß er adversum Apollinarium volumen multorum versuum de dogmatibus[7] und eine Erklärung des Buches Hiob schrieb.

Daß Gregor von Nazianz, der Anfang der fünfziger Jahre in Ägypten weilte, Didymus gehört hat, ist nicht zu beweisen[8].

Selbstverständlich hat Didymus nicht bloß in dem engen Kreise seiner Schüler gewirkt. Das lehrt uns schon die bekannte Tatsache, daß nicht nur Cyrill von Alexandria, sondern auch Ambrosius von Mailand[9] seine Werke ausgeschrieben hat.

---

1) Ruf. hist. eccl. II 7; Hier. adv. Ruf. III 28 (MPL 23, 478 D); W. Möller, RE² (1884) XIII, S. 98.

2) Ruf. apol. in Hier. II 12.

3) Einen Schüler des Petrus von Alexandria.

4) Ruf. apol. in Hier. II 12.

5) Ruf. hist. eccl. II 7: nos tamen qui et vivae vocis eius ex parte aliqua fuimus auditores et ea quae a nonnullis dicente eo descripta legimus etc.

6) Hier. de vir. ill. 126 (MPL 23, 713 A; Richardson 541-5).

7) Vgl. unten Abschnitt 9 unter A.

8) Holl, Amphilochius S. 120, Anm.

9) Schon Hieronymus und Rufinus wußten das (Ruf. apol. in Hier. II 23. 25). Vgl. A. Knöpfler, Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminare München 10 (1902).

6. Schriften allgemeinen Inhalts.

Von dem reichen schriftstellerischen Nachlasse des Didymus ist uns nur verschwindend wenig erhalten. Die Ketzerrichter späterer Tage haben seinen Origenismus unerträglich gefunden. So sind die meisten seiner Werke ebenso spurlos verschwunden, wie viele Bücher seines großen Meisters.

Die Sammlung der Didymusschriften MPG 39 ist, soweit Bruchstücke in Frage kommen, ganz lückenhaft. Selbstverständlich citiere ich, wo nur irgend möglich, nach MPG 39 und lasse in diesem Falle (ebenso wie bei der Schrift adv. Ar. et Sab., s. u. unter 1) der Kürze halber die Bandziffer weg.

A. Schriften, die sich zeitlich ungefähr festlegen lassen.

1) *Λόγος*[1] *κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου* (MPG 45, 1281—1302). Diese Schrift ist unter dem Namen Gregors von Nyssa erhalten. Daß sie von Didymus herrührt, hat Holl (ZKG XXV 3, 1904, S. 380—398), wie ich glaube, ein- für allemal bewiesen. Sie ist deshalb besonders wertvoll, weil sie sehr früh, wohl noch in den vierziger Jahren (Holl S. 387: vor 355), verfaßt ist. Sie nennt neben Arius einen Achillius, der nur ganz im Anfange des arianischen Streites eine Rolle spielt (1, 1281 B; 9, 1293 B; vgl. Alexander von Alexandria bei Epiphan. haer. 69 8; Theodoret. hist. eccles. I 4 3. 36. 56. 61; Sokr. hist. eccl. I 6). Sie erzählt als Neuigkeit, daß der Arianismus viele Anhänger findet (1, 1281 A *πολλοὺς τῇ ἑαυτῶν ἐφείλκυσαν πλάνῃ*). Auch die freilich nur nebenbei und ohne Namensnennung erfolgende Bekämpfung des Marcell von Ancyra paßt am besten in die genannte Zeit (1, 1284 A «Jesus wird in Äonen ohne Ende als eigene Hypostasis mit dem Vater herrschen»; ferner 4, 1285 D und 5, 1288 C). Obwohl die Schrift förmlichen Eingang und Abschluß hat, scheint mir die Integrität zweifelhaft: *ἔμπροσθεν* (3, 1284 C) hat keine Beziehung im Voraufgehenden.

2) Dogmatum volumen (Hier. de vir. ill. 109: de dogmatibus), von Didymus selbst angeführt de spir. s. 32 (MPG 39, 1062 B). Die Schrift behandelte u. a. in kurzer Weise die Schöpfertätigkeit des Geistes. Vgl. auch Nr. 6.

1) Didymus scheidet sehr scharf *λόγος* (kürzeres Werk) und *βιβλίον* (längeres Werk).

3) Sectarum volumen, von Didymus erwähnt de spir. s. 5, 1037 B und 21, 1052 B. In diesem Werke war u. a. davon die Rede, daß der Geist ab aliis capitur, nicht alia capit, also beispielsweise Weisheit nicht empfängt, sondern Weisheit ist — ein Lieblingsgedanke des Didymus.

4) *Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος*, von Didymus selbst erwähnt de trin. III 16, 872 B; 31, 949 C. Erhalten ist die etwa 384 bis 389 (Vallarsi MPG 39, 1031 f) geschriebene lateinische Übersetzung des Hieronymus (abgedruckt MPG 39, 1033—1086 = MPL 23, 103—154); vgl. Hieronymus' Prolog (MPG 39, 1031—1034 = MPL 23, 101—104); ferner Hier. epist. 36 1 ad Damasum = MPL 22, 453; epist. 71 5 ad Lucinium = MPL 22, 671; de vir. ill. 109. 135 (MPL 23, 717 B; 56 1 Richardson); adv. Ruf. II 16 (MPL 23, 438 D); Augustin. quaest. in Ex. II 25. Jakob Basnage († 1723, in Canisii Lection. antiqu. I S. 202) bezweifelte die Genauigkeit der Übersetzung. Seine Bedenken[1] sind jedoch durch die Entdeckung der Schrift de trin. ausnahmslos erledigt worden. Hieronymus hat seine Vorlage so treu wiedergegeben, daß er sogar falsche Citate übernahm (Mingarelli bei MPG 39, 273 D Anm. 17). Nur in einer Beziehung entspricht der lateinische Text sicher nicht dem Originale: die unklare trinitarische Terminologie kann nicht von Didymus herrühren, sondern nur von Hieronymus. Dieser hat sich ja sein Leben lang zwischen *μία ὑπόστασις* und *τρεῖς ὑποστάσεις* nicht zu entscheiden gewagt (Mingarelli MPG 39, 294 D Anm. 8). Der Sprachgebrauch der Schrift de spir. s. ist folgender. Auf der einen Seite wird der Dreieinigkeit una substantia (16, 1049 A; 17, 1049 D 1050 A; 18, 1050 A; 19, 1051 A; 21, 1051 CD; 22, 1052 C; 24, 1054 AC; 25, 1055 B; 32, 1062 C; 36, 1065 A; 37, 1065 C; 40, 1069 C; 53, 1078 A; 58, 1081 D), una essentia (36, 1065 A), una natura (18, 1050 B; 19, 1050 D—1051 A; 20, 1051 AB; 25, 1056 B; 29, 1059 C; 30, 1060 B; 36, 1064 C 1065 B; 54, 1079 B; 58, 1081 D) zugeschrieben, auf der anderen jeder einzelnen Person der Dreieinigkeit eine besondere substantia (1, 1033 C; 5, 1036 C; 10, 1042 AC; 11, 1043 AD; 12, 1044 C; 13, 1046 B; 23, 1053 B), essentia (4, 1035 B; 8, 1039 B), natura (23, 1053 A) beigelegt (die lateinische Übersetzung von Didymus' Erklärung der katholischen

1) Didymus habe, als Origenist, das Wort *ὁμοούσιος* nicht gekannt usw.

Briefe weiß nur von einer substantia der Gottheit in I Jo. 1807 C; in II Jo. 1810 B). Nun werden wir freilich sehen, daß auch Didymus' Sprachgebrauch sich nicht überall gleichbleibt (vgl. Abschnitt 16 unter B 1). Aber er hat doch nicht die Verwirrung so zum Gesetz erklärt, wie Hieronymus in seiner Übersetzung von de spir. s.[1]

5) Nach Hieronymus adv. Ruf. III 28 (MPL 23, 478 D) schrieb Didymus im Jahre 386 auf Rufins Wunsch ein Buch über die Frage, warum kleine Kinder sterben, des Inhalts: non eos multa peccasse et ideo corporum carceres tantum eis tetigisse sufficere.

6) Contra Arianos libri duo, von Hieronymus de vir. ill. 109 erwähnt, also vor 392 verfaßt. Falls man bei Hieronymus die Worte de dogmatibus et contra Arianos zu einem Titel zusammenfügt, würde diese Schrift mit Nr. 2 identisch sein.

7) Nach Hieronymus de vir. ill. 120 (MPL 23, 711 A; Richardson 52 30) schrieb Didymus gegen Eunomius. Ist damit de trin. I und III gemeint? oder das Werk contra Arianos?

8) An vierzehn Stellen der Schrift de trin. (II 4, 489 A 6 7 529 A; 8 532 A; 21 553 B; 22 553 C; 23, 745 A; III 2 13 792 C; 3, 805 C; 15, 864 B; 16, 865 C; 18, 888 A; 20, 896 B; 31, 956 A; 36, 965 C) verweist Didymus auf einen πρῶτος λόγος. Damit meint er keinesfalls das erste Buch de trin. (wir verdanken diese Erkenntnis F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II, Paderborn 1899, S. 318 f). Der stärkste Beweis ist mir de trin. III 2 13 792 C (wo sicher α΄ λόγῳ statt λ΄ λόγῳ zu lesen ist): hier, in der förmlichen Inhaltsangabe von de trin. I und II, wäre ein vereinzelter Hinweis auf de trin. I geradezu verwirrend. Außerdem ist de trin. I ein βιβλίον und kein λόγος. Der πρῶτος λόγος ist vielmehr eine besondere Schrift, die von der Dreieinigkeit, vielleicht überwiegend vom heiligen Geiste handelte (so würde sich dann erklären, warum die Schrift in de trin. I nie erwähnt wird: de trin. I handelt nur vom Sohne). Der verlorene Eingang von de trin. I würde uns wohl näheren Aufschluß geben können. Der πρῶτος λόγος zerfiel in mindestens vierzehn Capitel (de trin. III 16, 865 C; 36,

1) Einige weniger wichtige Bedenken gegen die Richtigkeit der Übersetzung werden im folgenden gelegentlich vorgebracht werden.

965 C). Funk (a. a. O. S. 319 ff) sucht diese Schrift zu identificieren mit Pseudobasilius adv. Eunom. IV und V. Wir werden später (Abschnitt 9 unter B) sehen, warum das nicht angängig ist.

9) *Περὶ τριάδος βιβλία τρία*, von Mingarelli 1769 herausgegeben (= MPG 39, 269—992) aus einer leider unvollständigen Handschrift (es fehlt I 1—6; 11 Mitte — 15 Mitte; 25 Mitte — 26 Mitte; II 8 Mitte — 10 Mitte; 18 Mitte — 19 Mitte; 21 Mitte — 22; III 42 Ende). Das erste Buch handelt vom Sohne, das zweite vom Geiste; das dritte bietet, nach einer Recapitulation in syllogistischer Form, eine Besprechung der wichtigsten biblischen Beweisstellen der Gegner. Die Capiteleinteilung geht auf den Verfasser zurück (I 26, 389 B [ob die Zahl falsch überliefert?]; II 3, 475 A; 6 4 516 AC 517 B 521 B; 11 537 C; III 36, 965 C; wohl auch III 38, 976 A und I 27, 401 B *ἐν τῷ περὶ ὁμοουσίου κεφαλαίῳ* [ist eines der sechs verlorenen Capitel am Anfang des Buches gemeint?]). Doch ist die erhaltene Fassung nicht die älteste. III 1—2 standen ursprünglich außerhalb der Zählung (III 36, 965 C; dazu Funk a. a. O. S. 322). Des öfteren paßt die Capitelüberschrift nicht (z. B. I 18, 341 B; 20, 369 B) oder fällt gar aus Didymus' Redeweise ganz heraus (I 18, 341 B: die Zusammenstellung der Begriffe *πατρότης — υἱότης — ἐκπόρευσις* mit dem charakteristischen Zusatze *τοῦτο γὰρ ἴδιον ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδικῶς* klingt wie eine Vermengung von Gedanken Basilius' des Großen und Gregors von Nazianz)[1]. Die Schrift de trin. wird vielleicht de spir. s. 58, 1081 C angekündigt, in I Jo. 1808 A vorausgesetzt. Sicher ist sie durch Sokrates (hist. eccl. IV 25) bezeugt. Es muß auffallen, daß sie bei Hieron. de vir. ill. fehlt, obwohl sie doch (vgl. Sokrates) das Hauptwerk oder sogar das Lebenswerk des Didymus darstellt. Vielleicht ist sie erst nach dem Erscheinen der genannten Hieronymusschrift, d. h. nach dem Jahre 392, veröffentlicht worden. Die inneren Gründe würden zu dieser Vermutung vorzüglich stimmen. De trin. entstand nach de spir. s., macht auch einen viel reiferen Eindruck. Ferner fällt das Werk in die Zeit nach Basilius' Tod (379, vgl. III 22, 920 B), ja nach dem Concile von Konstantinopel (381, vgl. Holl ZKG 1904 S. 388): die Macedonianer (I 17, 341 A; 34, 436 C; II 3, 476 A; 6 18 545 B; 19 548 BC; 7 3 576 A;

1) Vgl. auch Mingarelli MPG 39, 270 A, Anm. 3.

8_1 604 D 605 ABD 620 C; 10, 633 AB 641 B 645 A 648 B 649 A; 11, 661 B; 12, 673 B 688 B; III 36, 965 B; 38, 977 B; Marathonius II 10, 633 A), die doch erst seit diesem Concile als Ketzer «abgestempelt» waren, werden viel lebhafter bekämpft, als Arianer (II 7_3 576 B; 8_1 613 C 620 C; 10, 633 A 648 B 649 A; 11, 661 B; 12, 673 B 688 B; III 21, 904 A; 30, 949 B) und Eunomianer (II 3, 477 C; 11, 661 B; 12, 673 B 688 B; 15, 720 A) [1].

10) Nach Hieronymus (epist. 48_{19} ad Pammachium = MPL 22, 509, im Jahre 393 geschrieben) hat Didymus de impari numero gehandelt. Das könnte eine Anspielung auf de trin. II 14, 700 C (vgl. Mingarelli MPG 39, 701 C Anm. 51) oder ähnliche Stellen (vgl. unten Abschnitt 13 unter 1) sein.

B. Undatierbare Schriften.

11) *Ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους* (Sokrates hist. eccl. IV 25), eine Verteidigung des Origenes gegen seine Ankläger, die ihn nach Didymus' Ansicht gar nicht verstehen. Hieronymus (adv. Ruf. I 6; II 11; 16 = MPL 23, 401 C—402 A; 434 C; 438 D — 439 A) bezeichnet dieses Werk als breves commentarioli und bemerkt über den Inhalt: die trinitarischen Ketzereien des Origenes deute Didymus in kirchlichem Sinne um; aber dessen übrige Irrtümer, de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis, de mundo vel intermundiis Epicuri [2], de restitutione omnium in aequalem statum et multo his deteriora vertrete er ebenso ungescheut wie Eusebius (von Cäsarea). Rufinus habe seiner Übersetzung von Origenes' *περὶ ἀρχῶν* Abschnitte aus diesem Didymuswerke eingefügt, um Origenes' wahre Meinung zu verdeutlichen; so im ersten

1) Falls die Schrift de trin. erst nach 392 entstanden ist, verliert natürlich Holls (ZKG XXV, S. 389) Bemerkung, Didymus' wegen müsse man den Macedonianismus enger mit Macedonius in Verbindung bringen, als Loofs (RE³ XII, S. 42) das tut, erheblich an Gewicht, wenngleich wir dem Gedächtnisse des Blinden wohl recht viel zutrauen dürfen (vgl. die Erwähnung des Marathonius de trin. II 10, 633 A).

2) Origenes' Anschauung von den Sternseelen (die übrigens Didymus ablehnt de trin. I 32, 428 A!) mit der Epikurs von den seligen Zwischenwelten zusammenzubringen, in denen die Götter hausen, ist natürlich eitel Verleumdung.

Buche ein Scholion, in dem erläutert werde, daß der Sohn den Vater nicht sehe (damit kann nur de princ. I 1 8 MPG 11, 129 AB Aliud est videre aliud cognoscere — in evangelio dicitur sed cognosci gemeint sein[1]). Vgl. auch Hieron. epist. 84 10 ad Pammachium et Oceanum (MPL 22, 751).

12) *Κατὰ Μανιχαίων*, Widerlegung der Manichäer mit philosophischen Beweisen und Erörterung strittiger Bibelstellen. Aus dem in der Handschrift (abgedruckt MPG 39, 1085—1110) fehlenden[2] Anfang (vgl. Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio ed. A. Brinkmann, Leipzig 1895, S. IV) findet sich ein Bruchstück bei Johannes von Damaskus (sacr. parall. MPG 95, 1532 A: dies zugleich das einzige äußere Zeugnis für die Schrift). Der unter Gregors von Nyssa Namen erhaltene *Κατὰ Μανιχαίων λόγος* (MPG 46, 541) ist, wie schon Schröckh (Christliche Kirchengeschichte XI² S. 258) gesehen hat, ein größtenteils wörtlicher, nur wenig verkürzender Auszug aus Didymus' contra Manich. 2, 1088 C — 1089 B; der Text des Didymus ist besser erhalten als der des Pseudogregor (dieser liest z. B. *ἀγέννητος* fälschlich für *ἀγένητος*). Freilich ist auch der Didymustext recht schlecht überliefert. Zunächst ist die Capitulatio nicht nur jung, sondern hier und da sinnlos (Trennung von 16 und 17: 1108 B). Weiter scheinen mehrere Male ganze Sätze in falsche Ordnung geraten zu sein (3, 1089 B gehört der Anfangssatz des Capitels *ἡ θεία γὰρ* bis *καὶ γεννήματα* wohl hinter *τοὺς σοφοὺς λέγων* 1089 C). Viele Stellen lesen sich wie ein Auszug aus einer ausführlicheren Schrift (so das unklare 18. Capitel). — Didymus' Werk berührt sich mehrfach mit ähnlichen Schriften aus jener Zeit:

a) contra Manich. 11, 1097 D ist nahe verwandt mit Didym. in epist. Jud. 1815 AB.

1) Man wird Hieronymus' Behauptung, Rufinus habe mehrere Didymusstücke in den Origenestext eingeschmuggelt, ebensowenig ernst nehmen dürfen, wie Rufinus' Bemerkung in seiner Vorrede zu Orig. de princ. (MPG 11, 113 B — 114 A): si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea, quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus, adiecimus explanationi studentes: nihil tamen nostrum diximus; sed licet in aliis locis dicta tamen sua sibi reddidimus.

2) So erklärt es sich, daß in dem heute vorliegenden Texte die Manichäer nirgends mit Namen genannt werden.

b) contra Manich. 2, 1088 C (*πάντα τὰ ἐναντία ἀλλήλων φθαρτικά*) deckt sich im Gedanken mit Basilius in Hexaëm. II 4 MPG 29, 37 B (*δύο ἐξισάζοντα ἀλλήλοις κατ᾽ ἐναντίωσιν φθαρτικὰ ἔσται πάντως τῆς ἀλλήλων συστάσεως*: wenn das eine stärker ist, zehrt es das andere auf; sind sie gleich, so gibt es ewigen Krieg).

c) Des Titus von Bostra antimanichäische Streitschrift berührt sich an einer Stelle (I 13 S. 7 ed. P. A. de Lagarde, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt Graece, Berlin 1859) recht nahe mit Didymus: *ποιοτήτων μὲν οὖν ἐναντιότητα ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν εὑρεῖν, οὐσίας δὲ οὐδαμοῦ· λευκὸν γὰρ πρὸς μέλαν ἐναντίως ἔχει, ἑκάτερον δὲ ἐν σώματι τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ. ἔχει μέντοι αὐτὰ πῇ μὲν ἐναντίως πρὸς ἄλληλα, πῇ δὲ οὐκ ἐναντίως. πρῶτον μὲν γὰρ ὑφ᾽ ἓν γένος ἐστί (χρῶμα γὰρ ἑκάτερα) . . . ἀλλὰ καὶ ἤδη ἀρετή τε καὶ κακία.* Vgl. dazu Did. contra Man. 1, 1085 C: *οὐδεμία ἀντίθεσις ἐναντίων ἐξ ὅλων ἀντίκειται, τῷ καὶ κοινά τινα ὑπάρχειν τοῖς ἐναντίοις. οἷον τὸ λευκόν, ἐναντίον ὂν τῷ μέλανι, κατὰ μόνας τὰς διαφορὰς ἔχει τὴν ἐναντίωσιν, ὄντων αὐτοῖς κοινῶν χρώματος καὶ ποιότητος . . . . ὡσαύτως . . ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία.* Überhaupt ist der ganze Abschnitt Didym. contra Man. 1 f entfernt verwandt mit Titus I 11 S. 6—15 S. 9 (besonders Did. 1, 1085 C 1088 A mit Titus I 11 S. 6 und Did. 2, 1088 CD mit Titus I 15 S. 8). Vgl. auch Did. 14, 1104 BC mit Titus I 40 S. 24 und Did. 10, 1097 C (platonische Tugenden) mit Titus II 4 S. 27 f usw.

d) Mit Sarapions von Thmuis Schrift wider die Manichäer berührt sich Didymus nur ganz leise; vgl. Did. 2, 1088 C mit Lagarde[1] a. a. O. S. 79 Z. 30—35 und Did. 10, 1097 C mit Lagarde S. 91 Z. 39.

Ich mache besonders darauf aufmerksam, daß der Kampf gegen Mani wie ein starker Grundton durch alle Schriften des Didymus klingt, besonders durch seine exegetischen. Hat man doch sogar gesagt, seine Erklärung der katholischen Briefe sei nur zur Bestreitung der Manichäer geschrieben (Chr. Fr. Lücke bei MPG 39, 1745 D—1746 A). Zwar werden die Gegner nur

1) Vgl. Brinkmann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1894, S. 479 ff.

selten mit Namen genannt (de trin. II 6_{19} 548 BC; III 18, 881 B; 19, 889 C 892 A; 21,904 A; 42, 989 B; in II Cor. 1724 D; in I Petr. 1756 A 1759 B 1760 A 1764 A). Desto häufiger werden sie in anderer Weise bezeichnet (*οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες, οἱ τὰς φύσεις δογματίζοντες, ψευδοδοξοῦντες ἐπὶ τῆς προνοίας* o. ä.) oder stillschweigend widerlegt (de spir. s. 7, 1039 A; 15, 1047 B; 45, 1072 B; in Job 1129 D; in psalm. 1160 B 1169 C 1201 C 1205 B 1277 C 1289 C 1340 C 1401 D 1433 C 1569 C; in act. apost. 1664 AB 1668 D — 1669 A 1669 D — 1672 A 1672 C — 1673 A 1676 B — D; in II Cor. 1692 C 1693 CD 1697 B 1708 A; in epist. Jakob. 1752 A; in I Petr. 1758 C 1761 CD 1762 A 1764 CD; in I Jo. 1778 BC 1784 BC 1785 A 1790 BCD 1798 CD — 1800 B 1805 CD 1807 A; in epist. Jud. 1814 C; Cramer, Catenae Graecorum patrum etc. III S. 215 f. 269. 304. 378; IV S. 196 f). Vielleicht soll es auch Widerspruch gegen den Manichäismus sein, daß Didymus sehr oft die Redewendung *ὁ τῶν ὅλων θεός* braucht und keine Gelegenheit versäumt, Gottes *πρόνοια* zu preisen (vgl. besonders das Bruchstück 1109 B). Das ist ein neuer Beweis für die Tatsache, daß die Manichäer in Ägypten besonders zahlreich und gefährlich waren: wie es scheint, wurden sie hier auch eifriger bestritten, als anderswo, von Heiden sowohl (z. B. von dem neuplatonischen Philosophen Alexander von Lykopolis) wie von Christen (Athanasius[1], Pseudoathanasius contra Apollin.[2], Sarapion von Thmuis, Schenute)[3].

13. Ad philosophum. Ein Bruchstück 1109 B aus den sacra parall. MPG 96, 248 CD.

14. *Περὶ ἀσωμάτου.* Ein Bruchstück 1109 C aus den sacra parall. MPG 96, 524 D.

15. *Περὶ ψυχῆς.* Ein Bruchstück erhalten, vgl. G. Karo und H. Lietzmann in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1902, S. 319.

Man hat je und dann versucht, einzelne der genannten Schriften einander gleichzusetzen. Hieronymus schließt sein doch recht reichhaltiges Verzeichnis von Didymusschriften (de vir. ill. 109) mit den Worten: et infinita alia quae digerere proprii

1) Z. B. contra gentes 4 ff.

2) Vgl. Abschnitt 9 A.

3) Vgl. Johannes Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889, S. 204, Anm. 32.

indicis est. Angesichts dieser Worte ist jener Versuch ein vermessenes Unterfangen.

7. Erklärungen biblischer Bücher.

Von Didymus' zahlreichen (Pall. Laus. 4; Hieron. de vir. ill. 109) Commentaren ist uns keiner vollständig erhalten. Doch waren glücklicherweise nicht alle Catenenverfasser so fanatische Verfolger des Origenes, wie Niketas (s. Karo und Lietzmann a. a. O. S. 34): so haben sich uns besonders in den Catenen schier zahllose exegetische Bruchstücke des Didymus erhalten.

Es ist selbstverständlich nicht gesagt, daß ein Didymusbruchstück, das z. B. in einer Genesiscatene steht, aus einem Genesiscommentare oder überhaupt aus einem Commentare stammt. Der Einfachheit halber nehme ich aber in der folgenden Liste an, daß die Didymusstücke einer Catene aus einer Erklärung des betreffenden biblischen Buches stammen. Jedenfalls wird man, je mehr Didymustexte in einer Catene stehen, mit desto größerer Wahrscheinlichkeit schließen dürfen, daß Didymus das betreffende Buch der Bibel erklärt hat, und daß die Stücke aus seiner Erklärung stammen. Äußere Zeugnisse bringen übrigens sehr oft erwünschte Klarheit über diese Fragen.

Ich habe keinen Wert darauf gelegt, das gedruckte Material durch Benutzung von Handschriften zu erweitern. Freilich wäre das, dank dem Riesenfleiße von G. Karo und H. Lietzmann (Catenarum Graecarum catalogus, in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1902, S. 1—66, 299—350, 559—620), ein leichtes gewesen. Aber die Catenenbruchstücke sind durchweg sehr wenig ergiebig. So mußte ich es für Zeitvergeudung halten, zu ihrer Ergänzung auch nur eine Stunde zu verschwenden.

Die folgende Liste ist, der Übersichtlichkeit halber, für das Alte Testament nach der Reihenfolge der Bücher im hebräischen Kanon angeordnet.

A. Altes Testament.

1. Catenenbruchstücke zur Genesis in Lippomanus' Genesiscatene und bei MPG 39, 1111—1114 (aus der Catene des Nikephoros). Vielleicht bezieht sich Hieronymus epist. 73_2 ad Evan-

gelum (MPL 22, 677) auf einen Didymuscommentar zur Genesis: Didymus habe, heißt es hier, Melchisedek für einen Engel gehalten, wie sein Meister Origenes (hom. 1 in Gen.).

2. Catenenbruchstücke zur Exodus: MPG 39, 1113—1116 (aus Nikephoros).

3. *Εἰς τὸν Λὼτ καὶ τὸν Δαβίδ.* Ein Bruchstück in den sacra parall. MPG 96, 141 CD = 541 B. Über den literarischen Charakter dieser Schrift kann man zweifelhaft sein; vgl. Nr. 13.

4. Die MPG 39, 1115—1120 aus Nikephoros abgedruckten Bemerkungen zu II Sam. 22 (= Psalm 17 lxx!) stammen sämtlich aus Didymus' Psalmenerklärung (vgl. MPG 39, 1244 B bis 1245 D). Nikephoros ist nun freilich durchaus nicht vollständig (vgl. Karo-Lietzmann a. a. O. S. 18). Trotzdem scheint es mir wahrscheinlich, daß in den Catenen zu II Sam. nur das 22. Capitel Didymustexte bietet, und daß diese alle aus dem Psalmencommentare stammen. Bietet doch schon die sicher lückenhafte Ausgabe des Psalmencommentars MPG 39, 1243 ff zu Psalm 17 weit mehr Bruchstücke des Didymus, als MPG 39, 1115 ff zu II Sam. 22. Übrigens weichen die Scholien zu II Sam. 22 und zu Psalm 17 im Texte teilweise recht stark voneinander ab.

5. Eine Erklärung von Jes. 6 (ob in Form eines Commentars?) kündigt Didymus in I Jo. 1799 B an.

6. Einen Commentar zu Deuterojesaja, der achtzehn Bücher umfaßte, erwähnt Hieronymus de vir. ill. 109 und prol. in Js. (MPL 24, 21). Bruchstücke erhalten in den sacra parall. MPG 95, 1093 B 1169 BC; aus dem dritten und sechsten Buche ebenda 1169 C; aus dem zwölften Capitel (? *κεφάλαιον*) ebenda MPG 96, 525 A.

7. Drei kurze Bruchstücke zu Jeremias bieten Michaelis Ghislerii Romani in Jeremiam prophetam commentarii, Lugduni 1623, tom. I S. 39 A und tom. II S. 740 D 753 BC. Vgl. Karo und Lietzmann a. a. O. S. 343.

8. *Εἰς τὸν Ὡσῆε*, drei Bücher, im Jahre 386 auf Hieronymus' Wunsch geschrieben und diesem gewidmet: Hieron. de vir. ill. 109; adv. Rufin. III 28 (MPL 23, 478 D — 479 A); comm. in Osee proph. prol. (MPL 25, 819 B — 820 A); comm. in Zachar. proph. prol. (MPL 25, 1418 A). Von Hieronymus in seinem Hoseacommentare benutzt. Ein Bruchstück in den sacra parall. MPG 95, 1381 B = MPG 96, 520 A.

9. Commentar zum Buche Sacharja, in fünf Büchern, rein allegorisch, wie Nr. 8 im Jahre 386 auf Hieronymus' Wunsch verfaßt und diesem zugeeignet: Hieron. de vir. ill. 109; comm. in Osee proph. prol. (MPL 25, 819 B — 820 A); comm. in Zach. proph. prol. (MPL 25, 1418 A). Von Hieronymus in seinem Sacharjacommentare benutzt.

10. Der Commentar zu allen Psalmen wird bezeugt von Hieronymus de vir. ill. 109 und epist. 112 20 ad Augustinum (MPL 22, 929). Er muß ein Riesenwerk gewesen sein, das zum Beispiele mit Athanasius' Psalmenerklärung gar nicht verglichen werden darf. Drei (durchaus nicht vollständige) Veröffentlichungen liegen vor:

a) Balthasar Corderius, Expositio patrum Graecorum in psalmos, Antverpiae 1643.

b) Mingarelli bei MPG 39, 1617—1622 (vgl. auch 145 BC 636 CD).

c) A. Mai bei MPG 39, 1155—1616.

Migne hat a nicht berücksichtigt. Das ist deshalb nicht schlimm, weil fast alle Didymustexte von a sich auch in c finden. Ich gebe zum Beweise eine Synopse von a und c für Psalm 1—15.

Cord. tom. I S.	9 =	MPG 39, 1157 B	
	12 =	C	
	13 =	1160 A	
	15 =	A	
	=	B	
	46 =	1161 D	
	112 =	1173 D	
	113 =	1176 B	
	118 =	1180 A	
	137 =	D	
	144 =	1181 C	
	160 =	1185 A	
	162 =	C	
	190 =	1188 C	
	192 =	1192 A	
	195 =	1197 A	
	198 =	1204 B	
	199 =	1205 A	(verkürzt)
	213 =	1208 B	
	225 fehlt		
	227 =	1216 A	
	245 =	1217 C	

Cord. tom. I S. 272	=	MPG 39, 1225 D
277	=	1233 A
278	=	D

Auch b und c haben einige Texte gemein:

MPG 39, 145 BC	=	MPG 39, 1252 AB
636 CD	=	1188 BC
1617 A I	=	1205 B
1618 A IV	=	1273 D
B V	=	1413 A
C VI	=	1417 B
1619 D XII	=	1452 B
1620 B XIII	=	1453 D
XIV	=	1456 A
1622 A XVIII	=	1477 C

Zu unserem Bedauern lehren uns auch diese Dubletten, wie schlecht die Überlieferung der Catenen ist. Übrigens wird in diesem Commentare bereits Apollinarius bekämpft.

11. Der Commentar zu den Sprüchen Salomos, den Epiphanius ins Lateinische übersetzte, wird bezeugt Cassiodor. institut. divin. 5. Bruchstücke nach Angelo Mai bei MPG 39, 1621—1646, und in den sacra parall. (Holl TU, NF. V 2 S. 124). Vgl. auch die lateinische Proverbiencatene des Th. Peltanus (Antwerpen 1614) und unten Nr. 18.

12. Bruchstücke der Hioberklärung (bezeugt von Hieronymus de vir. ill. 109) nach Youngs Niketascatene bei MPG 39, 1119 bis 1154. Vielleicht gehört das Didymusbruchstück der sacra parall. MPG 95, 1256 A zum Hiobcommentare. — Nach MPG 39, 1133 C scheint Didymus einen in Stichen geschriebenen Hiobtext benutzt zu haben.

13. *Λόγος εἰς τὸν Ἰώβ.* Ein Bruchstück in den sacra parall. MPG 96, 141 C = 541 B. Zum Titel vgl. Nr. 3.

14. Ein Bruchstück zum Hohen Liede findet sich bei Joannes Meursius, Eusebii, Polychronii, Pselli in canticum canticorum expositiones Graece, Lugduni Batavorum 1617, S. 19. Vgl. Karo und Lietzmann a. a. O. S. 314. 318.

15. Bruchstücke zum Prediger Salomos verzeichnen Karo und Lietzmann S. 311f. Vgl. ferner Mingarelli bei MPG 39, 719 B Anm. 44; Mai ebenda 1614 D Anm.; Holl TU, NF. V 2 S. 155; MPG 39, 237.

16. Zwei Bruchstücke zu Daniel hat Faulhaber gedruckt. Vgl. Karo und Lietzmann S. 348.

B. Neues Testament.

17. Didymus' Matthäuscommentar benutzte Hieronymus (de vir. ill. 109; comm. in evang. Matth. prol. MPL 26, 20 B) in seinem Werke über das erste Evangelium.

18. Balthasar Corderius, Catena sexaginta quinque Graecorum patrum in S. Lucam, Antverpiae 1628, bietet S. 217f ein längeres Didymusstück in lateinischer Übersetzung. Seine Vermutung (Einleitung Blatt ** verso), es stamme aus Didymus' Proverbienerklärung, wird dadurch nicht zur Gewißheit, daß sie ihm bei Fabricius-Harles (MPG 39, 135 D) zuversichtlicher nachgesprochen wird. Allerdings scheint Didymus das Lukasevangelium nicht commentiert zu haben (Hieron. epist. 126 6 ad Algasiam MPL 22, 1021).

19. *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην.* Bezeugt durch Hieronymus de vir. ill. 109. Bruchstücke sind zu finden:

a) in den sacra parall. MPG 96, 484 A.

b) bei Balthasar Corderius, Catena patrum Graecorum in sanctum Joannem, Antverpiae 1630, S. 94. 115. 131. 154. 156. 159. 189. 196. 265. 406. 408[1].

c) bei Angelo Mai = MPG 39, 1645—1654.

Migne hat a und b übersehen. b und c decken sich nur zum kleinsten Teile (Cord. S. 131 = Mai I; Cord. S. 406 zweites Citat = Mai X).

20. Bruchstücke zur Apostelgeschichte, die sicher einem Commentare zu diesem Buche entnommen sind (Wolf MPG 39, 1633 Anm. 22), finden sich:

a) bei Wolf = MPG 39, 1653—1678.

b) bei Cramer, Catenae Graecorum patrum etc. III.

c) in Theophylakts Commentar zur Apostelgeschichte.

Migne hat b und c leider nicht berücksichtigt. Alle Didymustexte von a finden sich, zum Teil sogar ausführlicher, bei Cramer

---

1) Die Didymusscholien J. A. Cramers, Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum, Oxonii 1844, tom. II, S. 252. 255. 300 stehen alle auch bei Corderius.

S. 25—175; dazu hat Cramer S. 21. 90. 187—413 noch etwa dreißig Didymusstücke, von denen bei Wolf keine Spur zu sehen ist.

21. Ein Bruchstück zum Römerbriefe gibt Cramer a. a. O. IV S. 196f. Vgl. Karo und Lietzmann a. a. O. S. 600.

22. Von dem Commentare zum ersten Korintherbriefe gibt Hieronymus Bruchstücke in lateinischer Übersetzung (epist. 49_3 ad Pammachium und 119_5 ad Minervium et Alexandrum = MPL 22, 511f und 968—970).

23. Bruchstücke aus einer Erklärung des zweiten Korintherbriefes: MPG 39, 1677—1732 (nach Angelo Mai).

24. Commentar zum Galaterbriefe, vor 387 verfaßt, von Hieronymus in seiner Erklärung des Briefes benutzt: Hieron. epist. 112_4 ad Augustinum (MPL 22, 918); comm. in epist. ad Gal. prol. (MPL 26, 309 A).

25. Ein kurzer (commentarioli) Commentar zum Epheserbriefe wurde von Hieronymus (neben den Werken des Origenes und Apollinarius) in seinem Ephesercommentare benutzt (er drückt sich sehr euphemistisch aus: vel transferens vel imitans): Hieron. adv. Rufin. I 16. 21 (MPL 23, 409 C 414 C); comm. in epist. ad Ephes. prol. (MPL 26, 412 C).

26. Ein Bruchstück zum Hebräerbriefe bietet Cramer a. a. O. VII S. 131f (kaum aus einem Commentare).

27. Commentar zu den katholischen Briefen. Erhalten ist:

a) die lateinische (wohl oft kürzende oder nur verkürzt erhaltene) Bearbeitung des Epiphanius (MPG 39, 1749—1818, nach G. Chr. Fr. Lücke). Vgl. Cassiodor. instit. divin. 8.

b) griechische Bruchstücke: einige bei Migne a. a. O. (ebenfalls nach Lücke); andere bei Cramer a. a. O., besonders VIII S. 2 (= MPG 39, 1749 A). 30. 52 (vgl. MPG 39, 1762 CD). 63_{22} (vgl. 589!). 65.

Der lateinische und der griechische Text sind stark verderbt. Erich Klostermann (Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio, in den Texten und Untersuchungen, NF XIII 2, 1905) hat mit gewichtigen Gründen in Zweifel gezogen, daß das lateinische Werk den Namen des Didymus mit Recht trägt. Eine sichere Entscheidung ist mir zur Zeit nicht möglich. Gewiß ist jedoch, daß viele Stellen einen ausgeprägt

origenistischen Charakter tragen und deshalb, außer von Didymus, wohl nur von Euagrius oder von Origenes selbst herrühren könnten. Jedenfalls darf die enarratio nicht mehr als ganz sicherer Besitz des Didymus gelten. Klostermann hat vor allem festgestellt, daß verschiedene Abschnitte der enarratio bei Cramer unter dem Namen des Origenes, Chrysostomus, Severus oder namenlos gehen, dagegen mehrere Didymusscholien Cramers in der enarratio fehlen.

Didymus' Exegese bleibt sich so gleich, daß sich die Echtheit vieler Bruchstücke beweisen läßt. Man beachte zum Beispiel, wie sich der Kampf gegen Mani (s. o. Abschnitt 6 Nr. 12) oder die Gegenüberstellung von *πρᾶξις* und *θεωρία* (s. u. Abschnitt 13 unter 6 b) durch all seine Erklärungen zieht. Unecht ist natürlich das Chrysostomuscitat in act. apost. 1672 B (Didymus citiert wohl auch anders, vgl. de trin. III 22, 920 B). Aus dogmengeschichtlichen Gründen kann das (übrigens recht schlecht überlieferte: ist *οὐκ* vor *ἐλαττοῦσι* zu streichen?) Bruchstück in Jo. 1652 B — 1653 A wenigstens in der vorliegenden Form nicht von Didymus herrühren (*τῶν οὐσιῶν οἱ τρόποι οὐ τῶν ὑπάρξεων*; Gegenüberstellung von *ἀγέννητος* für den Vater und *γεννητός* für den Sohn), trotz einiger Anklänge an seine Redeweise (*τὰ οὖν συγκρινόμενα ὁμοούσια* u. a.).

8. Bruchstücke unbekannter Herkunft.

finden sich

1. in dem Fragmente aus Euagrius Pontikus' *Γνωστικός* bei Sokrates hist. eccl. IV 23 (auch MPG 39, 1109 B).

2. in den *κεφάλαια θεολογικά* des Maximus Confessor, den Sacra parallela des Johannes von Damaskus und der Melissa des Mönchs Antonius. — Der gedruckte Text der Sacra parallela (MPG 95, 1039 bis 1588 und 96, 9—544), von denen leider immer noch keine brauchbare Ausgabe vorhanden ist, bietet mehrere Stücke doppelt: 95, 1312 A = 96, 248 C; 95, 1473 CD = 96, 101 C; 96, 61 B = 96, 537 CD; 96, 372 C = 96, 373 A. Ferner ist 95, 1097 C = MPG 39, 201 C. Über 95, 1256 A s. oben Abschnitt 7 Nr. 12. Das 95, 1277 A dem Gregor von Nyssa zugeschriebene Stück gehört vielleicht dem Didymus (Mingarelli bei MPG 39, 717 CD Anm. 37). Einige Didymusscholien sind gedruckt bei Holl, Fragmente vornicänischer

Kirchenväter aus den sacra parallela herausgegeben, TU NF V 2, 1899, S. 124 ff. 155. 233.

Vgl. auch Theodor Schermann, Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V. bis VIII. Jahrhundert (Texte und Untersuchungen, NF XIII 1, 1904), S. 22.

9. Schriften zweifelhaften Ursprungs, die Didymus zugeschrieben werden.

A. Pseudoathanasius contra Apollinarium.

Johannes Dräseke hat in seinen gesammelten patristischen Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889, S. 169—207 (vgl. seinen Aufsatz „Zur Athanasios-Frage" in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII [III], 1895, S. 238—269) die Vermutung aufgestellt, die beiden unter Athanasius' Namen gehenden Bücher de incarnatione domini nostri Jesu Christi contra Apollinarium stammten teils (Buch 1, MPG 26, 1093—1132) von Didymus, teils (Buch 2, MPG 26, 1131—1166) von Didymus' Schüler Ambrosius (s. o. S. 8). Allerdings hat er sich nicht sonderlich bemüht, seine Vermutung zu begründen. Ich darf als allgemein zugestanden betrachten, daß die beiden Bücher den Namen des Athanasius mit Unrecht tragen (vgl. z. B. Loofs RE³ II S. 201 f [1897] und A. Stülcken, Athanasiana TU NF IV 4 [1899] S. 70 ff), und daß das zweite Buch nicht die Fortsetzung des ersten ist. Dagegen scheint mir Dräseke die Einheit des Verfassers ohne genügenden Grund zu bestreiten. Stil und Theologie ist ganz dieselbe. Sogar eine so auffallende Verbindung wie *σάρκωσις καὶ ἐνανθρώπησις* findet sich in beiden Büchern (I 21, 1129 C [vgl. 2, 1096 A]; II 2, 1136 A). Was nun Dräsekes Didymushypothese betrifft, so berührt sich in der Tat Sprachgebrauch und Theologie des Anonymus contra Apoll. in vielen Punkten mit Didymus:

1. *ἐπιδημία, ἐπιδημεῖν* ist ein Lieblingswort auch des Didymus.

2. Auch Didymus nennt Christus *δεσπότης* (contra Apoll. I 1, 1093 B; 3, 1097 A; 9, 1108 B; 10, 1109 C).

3. Die Zurückhaltung gegenüber dem Dogma, die contra Apoll. I 1, 1093 A (der Fromme *σιωπῇ σέβει τὸ πᾶν*) vertreten wird, ist eine Stimmung, die auch Didymus kennt.

4. Ferner eifert der Anon. contra Apoll. I 3, 1097 B wie Didymus gegen Anthropomorphismen.

5. Er erklärt I 9, 1109 A ὁμοούσιος durch ταυτότης τῆς φύσεως.

6. Trotzdem stoßen ihm, wie Didymus, terminologische Entgleisungen zu wie I 3, 1097 B τὴν ἄκτιστον οὐσίαν τοῦ λόγου.

7. Er redet von der ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις in Christus I 10, 1109 B.

8. Er bekämpft den Manichäismus bei allen passenden und unpassenden Gelegenheiten I 3, 1097 B; 12, 1116 A; 14, 1120 B; 15, 1120 C; 21, 1129 C; II 3, 1136 C; 8, 1144 BC; 19, 1165 A.

Indessen wird niemand, der die christliche Literatur des vierten Jahrhunderts kennt, auf diese im Grunde doch recht geringfügigen Übereinstimmungen Wert legen, und das um so weniger, als sich auf der anderen Seite schwere Bedenken gegen Didymus' Verfasserschaft geltend machen. So ist es sehr auffallend, daß Jesus von dem Anonymus selten (z. B. I 14, 1120 A; 15, 1121 A) σωτήρ genannt wird: Didymus bevorzugt gerade diesen Namen[1]. Nun kann man freilich sagen: auf dogmengeschichtlichem Wege wird sich über Dräsekes Didymushypothese kaum ein sicheres Urteil gewinnen lassen: wir haben für Didymus kein Vergleichsmaterial, da er sich nicht gerade oft gegen Apollinarius äußerte (wir werden unten [Abschnitt 17 unter D] sehen, daß er dies mit gutem Grunde tat). Desto entscheidender wird Dräsekes Annahme durch den Stil des Anonymus widerlegt. Didymus schreibt nachlässig und langweilig (vgl. Abschnitt 11). Der Anonymus ist stets rhetorisch und lebhaft. Sehe ich recht, so geht sein hellenisches Gefühl für den Wohllaut sogar so weit, daß ihn der Hiatus stört. Besonders auffällig ist seine Vorliebe für Rhythmus und Reim. Dazu finden wir bei dem Anonymus noch einige charakteristische Eigenheiten des Stiles, die wir in Didymustexten vergebens suchen werden. Worte mit der Endung -μα (z. B. μήνυμα) lesen wir fast in all seinen Capiteln. Mit besonderem Vergnügen zieht er aus Behauptungen der Gegner boshafte Schlüsse (z. B. I 11, 1112 B). Nach alledem kann Didymus nicht Verfasser der Bücher contra Apoll. sein. Für den, dem die aufgezählten Berührungspunkte zwischen dem Anonymus

1) S. unten Abschnitt 15 unter B.

und Didymus besonders eindrucksvoll sind, bliebe also nur die Möglichkeit, in dem Unbekannten den Didymusschüler Ambrosius zu sehen. Und wie schön: gerade von diesem Ambrosius berichtet uns Hieronymus (de vir. ill. 126), er habe gegen Apollinarius geschrieben! Nur schade: das einzige, was wir von der Streitschrift des Ambrosius wider Apollinarius wirklich wissen, paßt nicht auf Pseudoathanasius. Sie war ein volumen multorum versuum. Die beiden Bücher des Unbekannten sind dagegen, mit dem Maßstabe des vierten Jahrhunderts gemessen, ein sehr kurzes Werk.

Übrigens hat sich schon Stülcken a. a. O. S. 75 über diese Didymushypothese Dräsekes sehr kritisch geäußert.

Mit dem Gesagten erledigt sich zugleich die Bemerkung Stülckens S. 58 Anm. 1: «Wenn Dräseke mit Recht den Didymus als Verf. von c. Apoll. I vermutet, so könnte von ihm . . . vielleicht auch c. Ar. IV (MPG 26, 467—526) um 340 stammen (?).» Es ist ja auch sehr fraglich, ob Didymus schon um 340 schriftstellerisch tätig war.

B. Pseudobasilius adversus Eunomium IV. V.

Das unter Basilius des Großen Namen gehende vierte und fünfte[1] Buch gegen Eunomius[2] wird wohl von keinem Geschichtsforscher mehr dem Basilius zugewiesen. Aber auch die Vermutung Dräsekes[3], es sei ein Werk des Apollinarius, darf als widerlegt gelten[4]. Nun haben aber Anatolij Spasskij, Apollinaris von Laodikea, 1895 (ich kenne das russisch geschriebene Werk nur aus den Bemerkungen N. Bonwetschs in Karl Krumbachers Byzantinischer Zeitschrift VI 1897, S. 177 und im Theologischen

1) Die Trennung in zwei Bücher findet übrigens nur in einer Handschrift statt.

2) MPG 29, 671—774, auch bei Johannes Dräseke, Apollinarios von Laodicea, TU VII 3—4, 1892, S. 205—251, vgl. S. 403 bis 428; ich citiere nach Migne.

3) A. a. O., S. 122—138 und vorher in dem Aufsatze: Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios ZKG XI 1890, S. 22—61.

4) S. besonders F. X. Funk, Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius' d. Gr. gegen Eunomius, in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen II, Paderborn 1899, S. 291—329, auch im Compte rendu des internationalen katholischen Gelehrtenkongresses in Freiburg in der Schweiz 1897; vgl. die Tübinger Theologische Quartalschrift 1901.

Litteraturblatt 1896 Nr. 17) und, unabhängig von ihm, F. X. Funk (a. a. O. S. 310—329 und in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1901 S. 113 ff) nachzuweisen gesucht, die Schrift stamme von Didymus. Wie es scheint, mit gutem Erfolge: wenigstens haben ihre Aufstellungen überall Zustimmung oder doch wenigstens starke Beachtung gefunden (Bonwetsch a. a. O.; G. Krüger RE^3 IV [1898] S. 639; A. Jülicher in den Göttingischen gelehrten Anzeigen CLXIII, 1901, S. 194f; H. v. Schubert in Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte I^2, 1902, S. 502). Nur Holl (Amphilochius S. 245 Anm. 1) hat Didymus' Verfasserschaft abgelehnt.

Wie ich glaube, hat Funk bewiesen, daß Didymus und Pseudobasilius in irgend einer literarischen Beziehung zu einander stehen. Die Beispiele, durch die er das belegt, lassen sich sogar noch vermehren. Funk faßt nun (Abhandlungen II S. 317) die Frage ganz richtig so auf: entweder ist Pseudobasilius selbst Didymus, oder er ist mit Didymus literarisch verwandt. Aber im weiteren Verlaufe seiner Erörterung nimmt Funk unbedenklich an, Pseudobasilius sei Didymus, und setzt dieses so «entdeckte» neue Didymuswerk gleich dem *πρῶτος λόγος* (s. o. S. 11), den er außerdem mit Didymus' zwei Büchern gegen die Arianer (oben S. 11) und dem dogmatum volumen (S. 9) identificiert. Die Worte infinita alia des Hieronymus kümmern ihn nicht. Eine ganze Reihe eigentlich zwingender Gegengründe wird mit einigen schönen Worten erledigt: Pseudobasilius ist ursprünglich ein Buch; ebenso ist der *πρῶτος λόγος* sicher nur ein Buch; doch das Werk contra Arianos zählte zwei Bücher usw. Aber ein Beweis für Didymus' Verfasserschaft wird nicht beigebracht. Ist es denn nicht schon an sich recht bedenklich, einem blinden Schriftsteller Selbstcitate zuzumuten? Wird Didymus sich seine eigenen Werke haben vorlesen lassen?

Folgendes ist zur Entscheidung der Frage zu bedenken:

1. Der Text des Pseudobasilius ist sehr schlecht überliefert. 673 C *εἰ τὸ πιστεύειν* bis 676 A *ἐξ ἀνάγκης θάνατον* gehört wohl vor *εἰ ἡ γνῶσις πατρὸς* 676 A. 704 C fehlt vor *εἰ γέννημα, φασὶν* eine Überschrift. Die Überschrift 705 C gehört vor *πρὸς τὰ κτίσματα οὖν* 705 B. 725 B wird durch die Überschrift ein Satz auseinandergesprengt.

2. Pseudobasilius ist keine literarische Einheit. Bereits

Dräseke (TU VII 3—4, S. 126, auf Grund einer Beobachtung Jahns) hat bemerkt, daß der Schlußabschnitt *περὶ πνεύματος* 768 B—773 wenig mehr ist als ein Cento aus Plotin und nicht vom Verfasser des Ganzen herrühren kann (das lehrt schon die Überschrift, die ebenso gut an der Spitze des fünften Buches stehen könnte). Ferner hat Funk (Abhandlungen II S. 306—308) darauf aufmerksam gemacht, daß man sich von den bekämpften Gegnern keine klare Vorstellung machen kann: der Titel adversus Eunomium paßt wie die Faust aufs Auge. Ich weise noch auf folgendes hin. 680 AB wird «bewiesen», daß etwas Anfangsloses nicht, weil es anfangslos ist, auch endlos sein muß; 684 C wird diese Behauptung als töricht bezeichnet (von Didymus könnte nur die letztgenannte Stelle herrühren; vgl. adv. Ar. et Sab. 2, 1284 A; de trin. I 15, 321 B): das kann ein und derselbe Mann in so kurzer Aufeinanderfolge nicht geschrieben haben. Ferner behandeln einzelne Stücke (z. B. 680 D ff) den Gegenstand mit einer nimmer enden wollenden Breite, wie sie selbst in jenem Jahrhundert der Schreibseligen nicht an der Tagesordnung war: es gehört ein gutes Stück Geschmacklosigkeit dazu, diese Abschnitte als das Werk einer Feder zu betrachten. Endlich ist das Stück 709 BC im Grunde nur ein Doppelgänger von 705 C—708 C. Weist nicht vielleicht auch das häufige *εἰς τὸ αὐτό* darauf hin, daß Pseudobasilius mit der Schere gearbeitet hat? Wäre der Text besser überliefert, so würde man vielleicht mit Erfolg Quellenscheidung vornehmen können. Freilich wäre dazu auch eine starke Einbildungskraft nötig; denn die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts sehen einander noch viel ähnlicher, als J und E in der Exodus. 692 C wird auf 680 C zurückgewiesen: für diese beiden Stücke steht also wohl die Einheit der Verfasser fest.

3. Pseudobasilius bietet im allgemeinen nur Auszüge. In vielen Fällen wird das durch die äußere Form erwiesen. Die kurzen Schlußsätze 672 A ff haben, wie Funk unermüdlich betont, eine ausgezeichnete Parallele bei Didymus de trin. III 2, 785 A ff: dieses Didymuscapitel ist aber nur eine kurze Zusammenfassung der beiden ersten Bücher de trin. Pseudobasilius gibt aber nicht nur Auszüge, sondern ungeschickte Auszüge, und wird sich dadurch selbst zum Verräter. 712 BC wird der Nachsatz zweimal hintereinander zu früh gebracht und muß

beide Male in recht störender Weise wiederholt werden. 725 B (*καθάπερ ἀρτίως ἐμνήσθημεν*) und C (*ὡς προαποδέδεικται*) wird auf Vorhergesagtes verwiesen, das man in dem Buche vergebens suchen wird.

4. Betrachten wir den Lehrgehalt des Pseudobasilius, so gewahren wir zunächst in der Tat viele Berührungspunkte mit Didymus:

a) Pseudobasilius hat eine Vorliebe für Adjektiva auf *-ικός*.

b) Er ist Trichotomist 696 A.

c) Er braucht sehr oft das Wort *θεότης*, namentlich in der Verbindung *μία θεότης* 732 A 760 D 761 AB vgl. 760 B.

d) Ebenso betont er sehr stark, daß die Gottheit nur eine *ἐνέργεια* besitzt.

e) Der altnicänische Sprachgebrauch, der von der *οὐσία* des Vaters redet, ist ihm nicht fremd 676 A 749 B.

f) Der Gedanke, daß der Sohn *συναΐδιος* ist, ist ihm sehr wertvoll 676 B 677 A.

g) Daß der Sohn die gleiche *δόξα* besitzt, wie der Vater, wird oft hervorgehoben.

h) Jesus heißt oft *λόγος*.

i) Auch der Beiname *σωτήρ* wird dem Sohne sehr oft beigelegt 680 B 685 B 697 CD 700 AC 704 B 705 B 708 ABC 709 AB 717 B 721 A 729 B 753 D.

k) Endlich erinnert die Wendung *τὴν κυριακὴν σάρκα* an den Sprachgebrauch des Didymus.

Ich muß freilich auch hier darauf aufmerksam machen, daß all diese Berührungspunkte, selbst in ihrer Gesamtheit, keinen entscheidenden Beweis für Didymus' Verfasserschaft ergeben, sondern eine solche zunächst nur als möglich erscheinen lassen.

5. Nun sind wir in diesem Falle in der glücklichen Lage, mit dogmengeschichtlichen Gründen nachweisen zu können, daß Didymus in keinem Falle dem Pseudobasilius gleichgesetzt werden darf.

a) Pseudobasilius bevorzugt zur Bezeichnung der trinitarischen Person das (latinisierende!) Wort *πρόσωπον* 724 A 756 A (zweimal) 757 AB, während er *ὑπόστασις* meist in anderem Sinne verwendet: 736 C = *δημιουργία* (ähnlich 745 C); 749 B = *οὐσία*; 757 B = Existenz (?).

b) Er nennt seine Gegner *ἀνομοιουσιασταί* 752 A.

c) Er bezeichnet den Geist als *παράκλητος* 685 A 716 C; das tut Didymus nur ganz selten (in act. apost. 1661 D; de trin. II 6$_{20}$ 553 A; $_{23}$ 557 A; besonders lehrreich ist de trin. III 41$_{2}$ 984 C: *ἐκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἐληλυθέναι καὶ ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τοῦτ' ἔστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος*: Didymus hält sich also für verpflichtet, den Ausdruck *παράκλητος* zu erklären!).

d) 681 AC wird das Prädicat *ἀγέννητος* des Vaters als *ὑπάρξεως τρόπος* bezeichnet (vgl. Holl, Amphilochius S. 245 Anm. 1). Didymus kennt das Prädicat *ἀγέννητος* für den Vater gar nicht; er scheint nicht einmal das Wort *ἀγέννητος* in seinem Sprachschatze gehabt zu haben. Zweitens ist der Ausdruck *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* erst geraume Zeit nach Didymus verbreitet worden: er findet sich weder bei Athanasius, noch bei den drei großen Kappadociern, sondern ist eine Schöpfung des Amphilochius von Ikonium (Holl a. a. O. S. 240 ff). Sachlich ist Didymus freilich in der Lehre von den später so genannten *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* teilweise weiter fortgeschritten, als Pseudobasilius. Didymus scheidet scharf zwischen der *γέννησις* des Sohnes und der *ἐκπόρευσις* des Geistes. Pseudobasilius hat die verschiedene Entstehungsweise des Sohnes und des Geistes nicht in Formeln zu fassen gewagt; er beschränkt sich darauf, hier ein Geheimnis festzustellen: *σιωπήσωμεν οὐ βουλόμενοι τὰ τοῦ θεοῦ περιεργάζεσθαι* 732 C — klingt das nicht eher wie ein Wort des echten Basilius? Andrerseits fehlt bei Didymus freilich die Gegenüberstellung von *ἀγεννησία* und *γέννησις*: hier bleibt er hinter Pseudobasilius zurück.

e) 701 B 704 B bezeichnet Pseudobasilius die menschliche Seite Jesu als *ἀνθρωπότης* (Gegensatz: *θεότης*). Didymus kennt dieses Wort nur in dem Sinne «die Menschen» adv. Ar. et Sab. 7, 1292 A; de trin. III 3, 821 CD; in psalm. 1464 C; wohl auch Cramer, Catenae etc. VII S. 132 (ebenso Basilius adv. Eun. I 18).

f) 704 C ist ziemlich deutlich von zwei *φύσεις* des Sohnes die Rede: *οὐ δύο λέγομεν, θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ — εἷς γὰρ ἦν —, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου φύσιν λογιζόμενοι.*

g) Den Satz 760 C, auch die alttestamentlichen Väter hätten den Logos und den Geist angebetet, hätte Didymus kaum ohne Einschränkung ausgesprochen (vgl. Abschnitt 14 unter A).

h) Auch hätte Didymus den origenistischen Satz, alles Anfangslose sei endlos, nicht verworfen; s. ob. S. 28 unter 2.

i) Für viele Erörterungen des Pseudobasilius finden wir bei Didymus nicht die geringste Parallele. Um den Unterschied von *ποιεῖν* und *γεννᾶν* (673 B 689 B) hat er sich ebenso wenig gekümmert, wie um die Frage, ob die *ἀγεννησία* zur *οὐσία* Gottes gehöre (680 D) usw.

k) Endlich unterscheidet sich auch Pseudobasilius' Stil von dem des Didymus (Vorliebe für *ἀλλότριος*; er führt gern ad absurdum usw.).

Wir kommen so zu dem Ergebnisse: wohl sind einzelne Stücke des Pseudobasilius irgendwie mit Didymus verwandt; aber das Buch als solches kann nicht von ihm stammen. Wir dürfen Pseudobasilius also nicht als Quelle benutzen für die Darstellung von Didymus' Theologie. In der Tat berühren sich einzelne Stücke des Werkes eher mit Basilius als mit Didymus (680 D ff vgl. Basil. adv. Eunom. I 6 ff; vgl. ferner oben S. 30). Ich halte es auch nicht für ausgeschlossen, daß Athanasius Beiträge zu Pseudobasilius geliefert hat. Wendungen wie *κἂν Εὐνόμιος μὴ θέλῃ* 708 C oder *ὅπερ ἄτοπον* 684 C erinnern stark an seinen Sprachgebrauch (vgl. Stülcken TU Neue Folge IV 4, S. 14).

Die Anschauungen über Didymus' Theologie, die im Vorangehenden vorausgesetzt sind, werden in den folgenden Abschnitten begründet werden.

Um zukünftigen literarkritischen Untersuchungen den Weg zu ebnen, gedenke ich den theologischen Sprachgebrauch des Didymus so genau als möglich darzustellen.

10. Charakter.

Didymus war blind. Die Schranken, die ihm die Natur gezogen hatte, deuten uns das Rätsel seiner Persönlichkeit. Didymus war, als Christ und als Grieche, alles das auch, was seine Zeitgenossen waren. Aber er war auf der einen Seite mehr als sie ein Durchschnittsmensch; auf der anderen entfernte er sich weiter vom Durchschnitt, als irgend einer. Seine Blindheit fesselte ihn an einen engen Wirkungskreis. Nie hat er auf dem Marktplatze des Lebens gestanden und tausend Eindrücke auf sich einstürmen

lassen: so ward ihm nie die Gelegenheit, im Kampfe mit der Welt sein Selbst zu behaupten und auszubilden. Und wenn dann doch einmal starke Impulse bis in seine stille Klause drangen, so gab er sich ihnen um so williger hin, bis das Neue ganz in ihn eingegangen war: darf man sich wundern, daß in seinem Kopfe manch einseitige Auffassung und manch wunderlicher Gedanke entstand? Aber Didymus' Einseitigkeit ist nicht die Einseitigkeit des Charakters, der im Kampfe selbst zum Eisen wird. Trotz aller Einseitigkeit hat es Didymus nie zur Einheitlichkeit in seinem Denken und Wollen gebracht: er hat viele Anschauungen, alltägliche und eigenartige: aber keine wiegt vor; ihnen fehlte, wie wir sagen, der Charakter: es bildet ein Talent sich in der Stille, sich ein Charakter in dem Strom der Welt.

Dazu kommt noch eins. Der blinde Didymus hat wohl manches Mal einen Fehlgriff getan oder eine Wand angestoßen. Die Achtsamkeit aber, die er sich so im natürlichen Leben hatte aneignen müssen, übertrug er unwillkürlich auf das geistige Leben. Er ward zurückhaltend und vorsichtig. Müßte ich ein Motiv nennen, das Didymus' ganzes Tun beherrscht, so würde ich es in der Vorsicht suchen, die so wenig wie möglich tut.

Didymus hat in die Streitigkeiten seiner Zeit nie persönlich eingegriffen. So wurde er auch nie berührt von den Leidenschaften des Kampfes, die damals die ganze Welt ergriffen. Wer Didymus' Schriften liest, den muten die trinitarischen Streitigkeiten wie eine akademische Disputation an. Man ahnt nichts von den Blutzeugen, die für Athanasius und auch für Arius eingetreten waren. Man glaubt kaum, daß Didymus' Schriften in demselben Alexandria geboren wurden, das so oft der Schauplatz mörderischen Kampfes war.

Wenn Athanasius etwas nicht war, so war er kein Fanatiker[1]. Man lese sein Urteil über die Homöusianer[2]: »Die, die alle Beschlüsse von Nicäa annehmen und nur wegen des Wortes ὁμοούσιος Bedenken tragen, dürfen nicht als Feinde betrachtet werden . . . wie Brüder besprechen wir uns mit Brüdern, die denselben Sinn haben, wie wir, und nur über den Namen Zweifel hegen.« Man denke vor allem auch an Athanasius' ver-

1) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³, S. 24f.
2) De synod. 41.

sönliches Verhalten auf dem Concile von Alexandria 362[1]. Aber trotz alledem: die Ketzerei des Arius hat er, wie sein Vorgänger Alexander von Alexandria[2], nur auf eine Eingebung des Teufels zurückführen können[3]. Ja, er scheute sich nicht, dem Kaiser Konstantius einen Platz nahe dem Antichrist anzuweisen: *πολλὰ καὶ ἀποδείξειεν ἄν τις εἶναι προοίμια τοῦ ἀντιχρίστου τὰ ἐπιτηδεύματα Κωνσταντίου*[4].

Didymus lagen solche Gedanken ganz fern. Vergleicht man seine Polemik mit der des Athanasius, so muß man sagen: er behandelte die Ketzer geradezu höflich. Er schalt sie einmal Betrunkene[5]. Meist begnügte er sich, sie «ganz gottlos» (*ἀσεβέστατοι*), «waghalsig», «irrend» zu nennen: das waren, in der Sprache des vierten Jahrhunderts, sehr milde Ausdrücke. Was Didymus aber vor all seinen Zeitgenossen auszeichnete, war sein gutes Zutrauen zu der Kraft seiner Beweise[6]. Er stritt wohl nie persönlich mit seinen Gegnern. So wußte er nicht, wie das Athanasius wußte, daß hinter den spitzfindigen Unterschieden der dogmatischen Ausdrücke und hinter der gewaltsamen Umdeutung so vieler Bibelstellen unversöhnliche Gegensätze der Frömmigkeit verborgen lagen[7]. Er meinte, es sei im wesentlichen ein Streit um die rechte Deutung der heiligen Schrift, der sich mit den Hilfsmitteln der Exegese und der Dialektik wohl schlichten lasse. Nur einmal finden wir bei ihm die Überzeugung angedeutet, daß auch die Ketzer sich für unwiderlegbar halten[8]. Sehr lehrreich ist die Schilderung der Antichriste, die Didymus in I Jo. 1784 BCD entwirft: sie entbehrt fast jeder Spitze gegen eine bestimmte Ketzerei. Antichriste sind: qui falsa de Christo docent; qui semet ipsos collegio fidelium segregarunt; qui contraria sapiunt quam Christi confitetur ecclesia. Auch Nichtchristen

1) Athan. tom. ad Antioch. 5 f.

2) Bei Sokrates hist. eccl. I 6 (*πρόδρομος τοῦ ἀντιχρίστου*) und Theodoret. hist. eccl. I 4 1. 9.

3) Athan. contra Arian. I 1. 7 f.

4) Athan. hist. Arian. ad mon. 80. 5) De trin. I 9, 280 A.

6) Holl ZKG XXV, S. 394 (hier auch die Belegstellen).

7) Allerdings ist Didymus' eigene Frömmigkeit sehr farblos (s. u. Abschnitt 15). — Übrigens hat auch Didymus' Meister Origenes ein sehr mildes Urteil über die Ketzer (Harnack a. a. O. I³, S. 606).

8) In psalm. 1433 A: *οἱ ἑτερόδοξοί φασι μηδένα εἶναι τὸν καταλαβεῖν δυνάμενον τὴν κεκομψευμένην αὐτῶν καὶ σεσοφισμένην διδασκαλίαν.*

gegenüber findet Didymus keinen scharfen Ton. Wir sahen oben (S. 15 f), daß er die Manichäer sehr ausführlich bestreitet; daß er es lebhaft tut, kann man nicht behaupten. Man lese dagegen die Schrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer. Wie geschickt weiß dieser Mann den Gegnern eine Blöße nach der anderen aufzudecken! Mit welch ausgesuchter Boshaftigkeit zieht er aus den Sätzen der Ketzer Schlüsse, deren Richtigkeit diese um keinen Preis zugeben können! Mit welch unbändiger Lust, welch echtem Hellenenstolze führt er Mani immer und immer wieder vor, daß er ein Barbar ist und gar nicht ordentlich denken kann[1]! Didymus besaß vielleicht größere Kenntnisse der Philosophie und größere Fertigkeit in der Dialektik, als Titus von Bostra; aber er hatte nie gelernt, seine Schätze zu verwerten. Am allerauffallendsten ist es, daß er die gefährlichsten Gegner des Christentums in seiner Zeit, die Heiden, kaum erwähnt; nur an ganz wenigen Stellen verrät er uns, daß es überhaupt noch solche gibt[2].

Didymus' Bescheidenheit und Zurückhaltung zeigte sich natürlich am deutlichsten in den positiven Darlegungen seiner Theologie. Er stand hierin nicht allein. In weiten Kreisen namentlich der Laien sah man alle gedankenmäßige Durchdringung der trinitarischen und christologischen Dogmen mit scheelen Augen an. Gerade Gebildete, wie der Kirchenhistoriker Sokrates Scholastikus[3], bezeichneten es als ihr Ideal, dem Glauben an die Dreieinigkeit und an den Gottmenschen den Schleier des Geheimnisvollen zu lassen[4]. Doch nicht nur Laien dachten so. Athanasius hebt gern hervor, daß göttliche Dinge oft undenkbar, oft Geheimnisse sind[5]. Ja, im Grunde ist uns auch die Schöpfung ein Geheimnis[6]. Es ist unsere Pflicht, dieses Geheimnis nicht durch vorwitzige Fragen enträseln zu wollen[7]. Ganz ähnlich

1) I 1, S. 1; 11, S. 6 de Lagarde u. ö.

2) Contra Man. 16, 1108 A; in prov. 1628 C usw. Gegen die Heiden ist wohl auch der Satz gerichtet, daß Gott ἀχειροποίητος ist: adv. Ar. et Sab. 9, 1293 C; de trin. II 6 23 557 A.

3) Hist. eccl. III 7.

4) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³, S. 273, Anm. 1.

5) Contra Arian. II 36; epist. ad Sarap. I 15; IV 4 f. Dem Grundsatze «Credo quia absurdum» kommt Athanasius de incarn. verbi 1 recht nahe. Ähnlich urteilt gelegentlich selbst Origenes.

6) Epist. ad Sarap. II 1. 7) Contra Arian. I 29.

fühlt, um noch ein Beispiel zu nennen, Basilius von Cäsarea[1]. Fast mit Athanasius' Worten hebt er hervor: die ganze Natur ist uns ein unlösbares Problem: wie viel mehr ist es Gott[2]! An der Kleinigkeitskrämerei des dogmatischen Streites beteiligt er sich stets nur widerwillig: er hält sich für schuldig, wenn er es doch tut, und ist froh, die Schuld auf Ketzer und Heiden abladen zu dürfen[3]. Ganz dieselbe Stimmung finden wir bei Didymus; nur ist sie, wie wir nach dem Gesagten von vornherein erwarten dürfen, bei ihm viel stärker ausgeprägt. Wohl schätzt er die Erkenntnis: *πάντες ἄνθρωποι κατὰ φύσιν τοῦ γινώσκειν ὀρεγόμεθα*[4]: er wäre kein Grieche, wenn er anders urteilte. Aber die menschliche Erkenntnis ist etwas recht Erbärmliches: trinitatis scientia substantialis est, creaturarum vero affectus quidam suscipiens maius et minus[5]. Dazu kommt, daß das menschliche Denkvermögen durch die Sünde getrübt wird[6]. So hat alle Erkenntnis nur einen sehr bedingten Wert; und von Gott würden wir gar nichts wissen, wenn nicht Gottes Offenbarung sich unserem geringen Verstande anpaßte[7]. Didymus ist auch Manns genug, diese Grundsätze wenigstens teilweise durchzuführen. Sehe ich recht, so tritt seine Zurückhaltung in den älteren Schriften stärker zutage als in den jüngeren. Er wagt es nicht, seinen Lesern alle Gedanken mitzuteilen, die er auf dem Herzen trägt[8]. Nur wenige Worte braucht er häufiger als *ἄρρητος, ἀπόρρητος, ἄφραστος, μυστήριον*[9]. Er will lieber nichts sagen, als etwas Falsches: expedierat quidem fideli et timido moderanti vires suas magnitudinem praesentis quaestionis silentio praeterire[10]. Stets hat er das Bewußtsein, daß er nicht wert ist, die großen Geheimnisse

---

1) Vgl. Holl, Amphilochius S. 129 f. 2) MPG 32, 280 f.
3) De spir. s. I 2; II 4 ff. 4) De trin. III 1, 776 A.
5) In 1 Jo. 1787 C. 6) De trin. I 28, 409 A.
7) Adv. Ar. et Sab. 3, 1284 C — 1285 A.
8) De trin. III 1, 781 B.
9) Ich füge ein paar Belegstellen bei: *ἄρρητος* de trin. I 16, 332 A 340 A; 26, 392 CD; 27, 404 C; 31, 424 B; 32, 429 A; 36, 441 A; II 1, 452 C; 5, 504 B; 64 520 C; 73 565 B; 81 608 A 613 D 616 A 620 B; 3 629 A; 12, 673 B; 14, 700 B 705 B; III 3, 821 C; 4, 832 A 836 A; 18, 881 B; 19, 888 B 892 B; 23, 924 C; 31, 957 A; 40, 984 A; *ἄφραστος* de trin. II 7, 589 A; 26, 752 B.
10) De spir. s. 1, 1033 B; vgl. 38, 1067 B; 63, 1085 A; de trin. I 35, 437 B; in II Cor. 1725 D.

Gottes zu erforschen[1]. Und dabei ist er ein Nachfolger jenes Klemens von Alexandria, dem Erkenntnis höher stand als selbst das ewige Heil[2]! Es stimmt zu dem Gesagten sehr gut, daß Didymus auf viele Fragen nicht eingeht, die seinen Freunden ganz geläufig sind: so auf den τρόπος ὑπάρξεως des Vaters, auf die Versöhnung der Lehre von den τρεῖς ὑποστάσεις mit dem Monotheismus und anderes. In desto schärferem Gegensatze zu dieser zurückhaltenden Stimmung steht die Sicherheit, mit der Didymus die Grundzüge seiner Trinitätslehre vorträgt[3]. Nirgends deutet er an, daß seine Formeln erst wenige Jahre alt sind. Nirgends kommt ihm der Gedanke, daß sie einen verwegenen Einbruch in das Allerheiligste des Glaubens bedeuten. In Sachen der Trinitätslehre gibt es kein asylum ignorantiae, auf dessen Boden Nicäner und Arianer sich friedlich vereinigen könnten[4]. Vom Wesen Gottes wissen wir ja ohnedies nur sehr wenig[5]: dieses Wissen darf deshalb nicht aufgegeben werden. Und ebenso sicher, wie in seiner Trinitätslehre, ist Didymus in seinem Origenismus[6]. Die jungnicänische Trinitätslehre und der Origenismus haben die stärksten Einwirkungen auf Didymus ausgeübt. Er hat beide ganz in sich aufgenommen und mit der wunderbaren Gedächtniskraft, die alle Blinden auszeichnet[7], all ihre Einzelheiten sich gemerkt. Aber weder hat er sie unter einander in Einklang gebracht, noch hat er sie mit seiner alle metaphysische Speculation anzweifelnden Stimmung versöhnt. Der Gelehrte in der stillen Klause besaß nicht die Kunst, Unwichtiges im rechten Augenblicke zu vergessen und Wertvolleres an seine Stelle zu setzen: so blieb seine Weltanschauung, wenn man von einer solchen überhaupt reden darf, ein buntes Nebeneinander der verschiedenartigsten Stücke, das dem unbefangenen Betrachter nur als ein Chaos erscheinen kann.

Übrigens macht sich Didymus' zurückhaltende Stimmung

---

1) De trin. I 35, 437 B: ὁ ἀνάξιος ἐγώ.

2) Harnack a. a. O. I³, S. 599, Anm. 2.

3) Ein ähnlicher, nur nicht so schroffer Widerspruch findet sich bei Gregor von Nazianz (Loofs RE³ VII, S. 144) und wohl den meisten Theologen der Zeit.

4) Adv. Ar. et Sab. 1, 1281 B.

5) In I Jo. 1788 B.

6) S. unten Abschnitt 14.

7) Schon Hieronymus bewunderte es: adv. Ruf. III 27 (MPL 23, 477 B).

sogar in der sichersten aller Wissenschaften geltend, in der Exegese. An fast zahllosen Stellen wagt Didymus nicht, sich für eine bestimmte Deutung zu entscheiden, und überläßt dem Leser mehrere zur Wahl[1]. Wir finden das vereinzelt auch bei Athanasius[2] und Basilius[3]. Aber erst Didymus darf sich rühmen, aus einem Notbehelfe eine Regel gemacht zu haben.

11. Stil.

Auch die Ausdrucksweise des Didymus litt unter seiner Blindheit. Es war ihm wohl nie vergönnt, vor einer größeren Versammlung zu reden. Nie konnte er sehen, wie die Augen der Hörer an den Lippen eines Mannes hängen, der nicht nur klar spricht, sondern lebhaft und fesselnd. So konnte er auch nie lernen, daß man sich schön ausdrücken muß, um zu überzeugen. Widerspruch und Beifall, die beiden Führer zur Beredsamkeit, haben ihm nie zur Seite gestanden.

Auf diese Weise erklärt sich der seltsame Entschluß des Didymus, alle Kunstmittel der Rhetorik unbenutzt zu lassen[4]. Didymus hatte gelernt, sie zu gebrauchen[5]. Das lehren die seltenen Fälle, in denen ein gewaltiger Gegenstand ihm fast wider seinen Willen ein paar Sätze höheren Stils entlockt[6]. Weiß doch Didymus gelegentlich auch sehr gelehrt von Solöcismen und Barbarismen zu reden[7]. Aber im allgemeinen müssen wir Hieronymus recht geben, wenn er von der simplicitas ver-

1) Adv. Ar. et Sab. 5, 1288 A; de trin. I 9, 289 A; II 7 s 588 A; III 7, 849 A; 17, 877 A; in Job 1140 B; in psalm. 1165 D 1172 B 1193 C 1209 CD 1212 C 1220 CD 1221 D 1224 CD u. ö.; in prov. 1625 AD 1628 AD 1632 CD 1633 C 1636 B 1637 A 1640 A; in Jo. 1649 B; in act. apost. 1656 A; in II Cor. 1681 A 1712 CD 1720 BC 1725 BC 1729 A (vgl. Anm. 44); in I Petr. 1760 D; in I Jo. 1775 AB 1776 A 1778 A 1802 B. Vgl. Holl ZKG XXV, S. 397 f.

2) Z. B. contra Arianos I 40ff; II 3ff. Vgl. auch Stülcken TU Neue Folge IV 4, S. 84f.

3) Vgl. Holl, Amphilochius S. 156.

4) De spir. s. 63, 1086 AB.

5) Das Gegenteil behauptet freilich Hieronymus MPG 39, 1034 A (imperitus sermone). Die Eleganz eines Hieronymus würde Didymus allerdings wohl nie erreicht haben.

6) De trin. I 26, 384 BC; II 1, 452 BC; in Job 1125 C 1128 A.

7) In epist. Jak. 1753 AB (vgl. die ganze Erörterung an dieser Stelle).

borum des Didymus redet[1]. Wortspiele, die die damalige Zeit als die lieblichsten Blumen der Rede pries, finden wir bei Didymus nur ganz selten[2]. Neue, ungewohnte Worte sind ihm geradezu verhaßt. Er glaubt sich entschuldigen zu müssen, wenn er dennoch solche braucht[3]. Rhetorische Figuren oder gar rhythmische Gliederungen sind seiner Redeweise ganz fremd.

Aber Didymus' Stil ist nicht nur kunstlos, sondern häßlich. Ich will es ihm nicht anrechnen, daß er breit schrieb. Das war ein Laster seiner Zeit; und Didymus ist trotz aller Weitschweifigkeit nie unklar geworden. Auch hat er selbst, der doch viele Schriftsteller kannte, sicher nicht das Bewußtsein gehabt, daß er mehr Worte mache, als andere[4]. Doch hat Didymus Unschönheiten nicht vermieden, die selbst in dem einfachsten Stile nicht vorkommen dürfen. Wie ungeschickt ist die Wiederholung des *αὐτό* contra Manich. 16, 1108 B: *ἀμέλει γοῦν καὶ οἱ μὴ ἔχοντες αὐτὸ κτήσασθαι αὐτὸ δυνήσονται.* Und geradezu abstoßend wirkt, wenigstens auf unseren empfindlicheren Geschmack, Didymus' Gepflogenheit, mitten in einen ganz prosaischen Satz ein dichterisches Wort hineinzupacken oder wenigstens einen Ausdruck, der durch seinen vollen Klang sich von der Umgebung unangenehm abhebt. Didymus tut dies besonders beim Zitieren. Er rühmt seine Auctoritäten als *ἀοίδιμος*[5], *θεσπέσιος*[6], *ἔξοχος ἀνδρῶν*[7], *ἀείμνηστος καὶ πολύχειρος*[8] usw. Die ihm geläufigsten epitheta ornantia für die Verfasser der biblischen Bücher sind *ἱεροκήρυξ*[9] (auch das einfache *κήρυξ* findet sich des öfteren)[10], *ἱεροψάλτης*[11], *ἱεροφάντης*[12], *ἱερολόγος*[13], *μελῳδός, ψαλμῳδός,*

1) MPG 39, 1034 A. Vgl. Mingarelli MPG 39, 341f D Anm. 10.
2) Z. B. de trin. I 15, 308 B; 16, 332 BC.
3) Z. B. *ὑπεραποθανεῖν* de trin. I 27, 401 A.
4) De trin. III 1, 781 B.
5) De trin. I 25, 377 C; III 25, 940 C; in Job 1128 A.
6) De trin. I 15, 296 B; II 8₂ 621 B; in psalm. 1225 A.
7) De trin. I 27, 400 A. 8) De trin. III 25, 940 C.
9) De trin. II 6₂₂ 553 B; 10, 633 A; III 18, 881 A.
10) Z. B. de trin. III 21, 916 C.
11) De trin. I 18, 353 A; 23, 376 B; 24, 377 A; II 6₄ 520 C; ₁₈ 545 C; ₁₉ 549 A; ₂₂ 556 A; 10, 636 B 649 B; 19, 736 A; 20, 737 C; III 2₂₃ 796 A; 6, 844 B 845 A; 18, 880 B.
12) De trin. I 19, 364 A; II 7₇ 580 B; in psalm. 1549 C.
13) De trin. II 12, 681 B.

ὑμνῳδός, ὑμνολόγος. Vereinzelt lesen wir Wendungen wie ἀκριβὴς θεηγόρος[1], ὁ πολὺς οὗτος καὶ ἀληθὴς ἐξηγητής[2], ᾄσας τῇ λύρᾳ[3]; besonders geschmacklos ist der Ehrentitel ἡ σάλπιγξ τῆς πίστεως, den Paulus einmal[4] erhält. Zur großen Freude Mingarellis[5] weist Didymus mehrere Male durch epitheta ornantia auf die bevorzugte Stellung des Petrus hin[6]. Mingarelli hat nicht bedacht, daß Didymus' epitheta ornantia bei Petrus ebensowenig bedeuten, wie bei Paulus und Johannes, und nur eine schöne Umschreibung eines einfachen biblischen Gedankens sein sollen. Wie fern Didymus allem Petruscultе stand, lehrt z. B. de trin. I 30, 417 C. Didymus' Vorliebe für schmückende Beiworte, die für den Sinn der ganzen Stelle gar nichts austragen, tritt übrigens nicht nur in den Formeln hervor, in denen er Bibelworte anzuführen pflegt. Wie störend wirkt de trin. I 15, 328 C das Wort φιλάνθρωπος, de trin. I 18, 344 A die Redensart «Quell des Guten». Ja selbst ganze Abschnitte fallen so sehr aus dem Rahmen der Darstellung heraus, daß man sie ebenfalls als epitheta ornantia auffassen möchte; so besonders die Erörterung über das Wesen der Seele de trin. III 1, 773 B — 780 B, die Didymus dann plötzlich mit den Worten ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὧδέ πη ἔχει abbricht, um unvermittelt zum eigentlichen Gegenstande zurückzukehren. Ebenso wenig vermag ich einzusehen, was die Bestreitung der Montanisten und Gnostiker de trin. III 41 f mit der Darlegung der Trinitätslehre zu tun hat. Handelte es sich hier um ein Werk des Athanasius oder Basilius, so würde wohl niemand Bedenken tragen, die beiden Capitel, wenngleich sie in der capitulatio[7] aufgeführt sind, zu streichen: bei einem Didymuswerke ist dieses Verfahren entschieden nicht am Platze.

Außer diesen großen Ausstellungen kann man dem Stile des Didymus noch eine Menge kleine Unarten nachweisen, Unarten, die dem Manne sofort ausgetrieben worden wären, wenn er je öffentlich geredet hätte. Am auffallendsten ist wohl seine Vorliebe für Eigenschaftsworte mit der Endung -ικός. Sie veran-

1) De trin. I 29, 416 A.
2) De trin. I 27, 401 A.
3) De trin. I 19, 365 B.
4) De trin. II 71 560 B.
5) MPG 39, 996 C — 997 B.
6) De trin. I 27, 408 A; II 10, 640 D; 18, 725 D — 728 A; in psalm. 1188 C 1236 A; in act. apost. 1677 B.
7) 773 B.

laßt ihn des öfteren zu recht geschmacklosen Wortbildungen (z. B. *χερουβικός* de trin. I 26, 392 C) und Satzgefügen (in II Cor. 1689 BC *βλαπτικὸν γὰρ ἥκιστα τὸ τοιοῦτον ἀλλὰ μᾶλλον ὠφελητικόν*). Dem künftigen Herausgeber der Didymuswerke werden freilich gerade diese Sonderbarkeiten sehr wertvoll sein, namentlich bei der Entscheidung von Echtheitsfragen.

12. Sittliche Anschauungen.

War Didymus schon durch seine Blindheit von der Welt abgeschlossen, so wurde er es noch mehr durch seinen Entschluß, asketisch zu leben. Die Eigenheiten seiner Weltauffassung und seines Charakters mußten durch diesen Entschluß noch verstärkt werden, allen voran seine zurückhaltende Bescheidenheit[1]. Denn damals galt die Demut noch etwas auch bei den ägyptischen Einsiedlern: Mönchstyrannen gab es noch nicht.

Betrachten wir Didymus' Askese näher, so gewahren wir sofort, wie so manches Mal gerade bei ihm, daß seine Anschauung nicht einheitlich ist.

1. Auf der einen Seite muß es auffallen, daß in seinen Werken die Gedanken an die Askese fast ganz zurücktreten. Didymus empfiehlt die Enthaltsamkeit nur selten und nur in sehr vorsichtiger Weise. Sie ist wertvoll als ein Mittel, die Leidenschaften zu unterdrücken: *ἐκ μελέτης πολλῆς καὶ ἀσκήσεως ἡ βία καὶ ἡ ἀγριότης τῶν παθῶν ἀσθενεῖ*[2]. Vor allem muß deshalb, wer nur immer heilige Erkenntnis gewinnen will, der Welt und ihrer Lust entsagen[3]. Natürlich ist das Begehren (*ἐπιθυμεῖν*) nicht an sich schlecht; das ist nur das böse Begehren[4]. Trotzdem darf man sagen: jeder, der sich von irgend einer Leidenschaft beherrschen läßt, ist unvernünftig (*ἄφρων*)[5]. Die Beherrschung der Leidenschaften, die *σωφροσύνη*, ist deshalb die Mutter aller Tugenden[6]. Selbstverständlich empfiehlt Didymus

1) Charakteristisch für diese ist die Erzählung Pallad. Lausiac. 4 (Notwendigkeit des Gehorsams).

2) Sacra parall. MPG 96, 248 CD = MPG 39, 1109 B.

3) Sacra parall. MPG 96, 484 A. 4) In prov. 1633 B.

5) Sacra parall. MPG 96, 273 B.

6) Contra Manich. 5, 1092 C: *σωφροσύνη καὶ ἡ ἑπομένη ἀρετή.*

besonders die geschlechtliche Askese. Die Ehe ist durchaus tadellos, ist eine κοίτη ἀμίαντος[1]. Aber die Jungfräulichkeit ist etwas Göttliches[2]. Ist sie doch auch schon vorgebildet in dem alttestamentlichen Beschneidungsgebote: wie der israelitische Knabe am achten Tage beschnitten ward, so soll der Christ sich durch Ehelosigkeit über die Erde erheben, die an den sechs ersten Tagen erschaffen worden ist[3]. Deshalb sollen die Asketen auch von allen Christen geehrt und unterstützt werden: «die, die der Tugend oder der Frömmigkeit wegen arm sind», sollen in allererster Linie von der Mildtätigkeit der Laien bedacht werden; selbst die sollen ihnen nachstehen, die durch Krankheit oder andere Unglücksfälle in Not gekommen sind[4].

Bedenkt man, wie oft Didymus besonders in seinen exegetischen Schriften sittliche Mahnungen einfließen läßt, so muß man sagen: die Askese tritt sehr stark zurück. Es fällt schon auf, daß er, wie es scheint, nie ausdrücklich über Askese geschrieben hat: es gibt nur wenige schriftstellernde Einsiedler oder Mönche, von denen das gleiche gilt. Ich möchte besonders eines hervorheben: Didymus hat nie, wie seine Volksgenossen Sarapion von Thmuis[5] und Amûn[6], ja selbst der so zartfühlende Gregor von Nyssa[7] das getan haben, die Askese empfohlen durch den Hinweis auf die Gefahren und Unbequemlichkeiten des Ehestandes: und das war doch ein Argument, das trotz seiner Geschmacklosigkeit und Unsittlichkeit im vierten Jahrhundert sehr beliebt und sehr wirkungsvoll war. War Didymus zu wenig welterfahren, um es für richtig zu halten? Ich möchte auch darin, daß dieser Gedanke bei ihm fehlt, einen Beweis seiner ängstlichen Scheu vor allem Anstößigen erblicken.

2. Zu dem Ausgeführten steht es in gewissem Widerspruche, daß Didymus, allerdings nur an einer Stelle[8], Aussagen über die

---

1) In psalm. 1184 D 1432 A.

2) Contra Manich. 9, 1096 D: θεῖόν τι χρῆμα.

3) In psalm. 1176 A. — Vgl. auch de trin. III 1, 777 B; in psalm. 1597 C; in II Cor. 1709 C; in I Petr. 1765 AB; Hieronymus epist. 49 3 ad Pammachium (MPL 22, 512).

4) Sacra par. MPG 95, 1473 CD = 96, 101 C.

5) MPG 40, 928—932. 6) Bei Sokrates hist. eccles. IV 23.

7) Περὶ παρθενίας 3f = MPG 46, 325ff.

8) Contra Manich. 7f, 1096 A — D.

Ehe wagt, die, wenn man sie ernst nimmt, leicht zu rein dualistisch-manichäischen Folgerungen führen. Da wird die σὰρξ ἁμαρτίας in sehr enge (ursächliche?) Verbindung gebracht mit dem συνδυασμός. Vor Jesus war, wie alles andere, so auch die Ehe sündig: pflanzt sie doch nur das Vergängliche fort. Überdies geschah schon Adams und Evas συνδυασμός erst nach dem Sündenfalle. Seit Christus gibt es auch einen τίμιος γάμος. Aber auch nach Christus ist die Jungfräulichkeit etwas Göttliches: mit ihr verglichen, ist die Ehe auch nach Christus Sünde. Man muß wohl beachten, daß diese sehr starken Ausdrücke in einer Schrift gegen Mani stehen, dessen Beweisführungen auf den Asketen Didymus vermutlich einen besonders starken Eindruck gemacht haben.

Der Hintergrund von Didymus' asketischer Stimmung ist, darin denkt er ganz griechisch, ein gewisser metaphysischer Dualismus, wie er damals, in der Zeit des langsam und doch so sicher fortschreitenden Verfalls, Gemeingut aller Gebildeten geworden war. Die Materie ist für Didymus böse. Das beweist eine Bemerkung wie de trin. I 8, 276 C: φθόνος τε καὶ ὄκνος καὶ ἕτερα ὑλικά. Das beweist vor allem die sonderbare Ausführung in act. apost. 1669 A: man darf die Wassertaufe deshalb nicht verachten, weil sie σωματικώτερον ist: sie hilft ja zur Auferstehung des Leibes. Wäre Didymus ein Gegner der Wassertaufe gewesen, wenn es keine katholische Überlieferung gegeben hätte? Freilich hütet Didymus sich ängstlich, den Leib böse zu nennen. Desto stärker hebt er hervor, daß der Leib ein Gefängnis ist, in das Gott die Seele eingekerkert hat[1]. Dieses Gefängnis hat seine Lichtseiten: der Leib vermittelt uns die Kenntnis der Außenwelt durch seine Empfindungen[2]. Aber die Schattenseiten wiegen doch stark vor. Vor allem ist der Leib Ursache des Unglücks[3]. Und wenn er nicht Ursache auch der Sünde ist, so ist er doch ihr vornehmster Sitz und Ausgangspunkt[4].

Die Grundfragen der Askese sind das einzige Gebiet der

---

1) S. oben Abschnitt 6 unter 5; auch de trin. III 1, 773 C.

2) De trin. III 1, 777 B.

3) Ebenda 773 C; vgl. in Job 1145 C; auch in genes. 1112 B; in psalm. 1176 A.

4) In I Petr. 1765 A. Ähnlich Athanasius contra gentes 3 (der Leib Sitz der ἐπιθυμία und der ἡδοναί d. h. der Sünde).

Ethik, über das Didymus nachgedacht hat. Finden wir schon innerhalb dieser engen Grenzen keine in allen Stücken einheitlich durchgebildete Anschauung bei ihm, so dürfen wir nicht erwarten, über andere Fragen der Sittlichkeit von ihm ausführlich unterrichtet zu werden. Das ist auch aus anderem Grunde verständlich. Soviel Didymus namentlich in seinen Commentaren von der *πρᾶξις* und den *πρακτικαὶ ἀρεταί* redete: vom wirklichen Leben verstand er nichts und konnte er nichts verstehen. Athanasius und Basilius haben über die Menschen und die Welt viel nachdenken müssen und viel nachgedacht: so haben sie das Gebiet der praktischen Sittlichkeit auch in ihren Schriften mit gutem Erfolge behandelt. Didymus kannte weder die Menschen noch die Welt: so finden wir bei ihm nur wenig und nur ganz allgemein gehaltene Anweisungen. Ich stelle diese hier zusammen; sie sind weniger für Didymus charakteristisch, als für seine Zeit, und können in anderem Zusammenhange vielleicht einmal gut verwertet werden. Scheinbar im Gegensatze zu seiner asketischen Stimmung redet Didymus einmal[1] von dem Menschen als dem *μέγα κτίσμα*. Ist das ein Rest althellenischer Weltfreudigkeit? Jedenfalls findet sich zu dieser Aussage im ganzen Didymus keine Parallele. Die Notlüge ist erlaubt[2]: das Beispiel der Hure Rahab[3] und des Petrus in Antiochia[4] muß sie decken. Das war ein Zugeständnis, ohne das sich in der Zeit des beginnenden Byzantinismus wohl nicht auskommen ließ. Fast alle orientalischen Theologen haben es gemacht. Den echten Griechen war ja auch nichts mehr zuwider, als starre Folgerichtigkeit. Den Grundsatz, daß Mischehen unstatthaft sind, vertritt Didymus in seiner Erklärung von II Kor. 6 14[5]. Es ist aber mehr als zweifelhaft, ob dieser Grundsatz sich durchführen ließ; er deckt sich freilich mit den damals geltenden kirchlichen Bestimmungen[6]. Der Richter soll sich größter Unparteilichkeit befleißigen: *κρίσει θεοῦ ὑπηρετεῖ καὶ οὐ κύριός ἐστιν*[7]; Didymus erlebte in Alexandria wohl des öfteren parteiische »Wahr«sprüche. Die Verhängung von Todesstrafen hat Gott erlaubt[8]. Das Zinsnehmen wird selbst-

1) De trin. II 7 3 564 A.
2) In psalm. 1169 D; vgl. de trin. II 6 13 540 B.
3) Josua 2 3 ff.
4) Gal. 2 11 ff.
5) In II Cor. 1709 D — 1712 B.
6) Elvira can. 15 usw.
7) Sacra parall. MPG 95, 1396 A.
8) In psalm. 1172 A.

verständlich auch von Didymus verpönt[1]. Es ist ihm aber nicht so anstößig, daß er es nicht in übertragenem Sinne auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch anwenden könnte: der Barmherzige *θεῷ δανείζει ἐπὶ τὸ κερδῆσαι τόκους σωτηριώδεις*[2]. Der Sinn für die Heimat ist bei Didymus stärker ausgebildet, als man es bei einem Alexandriner vermutet: er betet zu Gott, daß er dem Nile genug Wasser gebe[3]. Verständlicher ist es, daß dem Bewohner der Weltstadt das Wohl der Staatsregierung am Herzen liegt[4].

Sehr auffallend ist, daß Didymus an zwei Punkten sittliche Errungenschaften des Urchristentums preisgibt und althellenische Vorurteile zeigt. Erstens gilt das von seiner Schätzung der Frau. Er wundert sich darüber, daß auch Frauen Jüngerinnen Jesu gewesen sind[5]. Eine ähnliche Mißachtung der Frau liegt wohl der Erörterung in psalm. 1320 A zugrunde, wo es heißt: der Sündlose heiße wegen seiner Vollkommenheit nicht *ἄνθρωπος*, sondern *ἀνήρ*[6]. Zweitens ist Didymus in seiner Anschauung über die Barbaren dem heidnischen Standpunkte wieder bedenklich nahe gerückt. Das Ideal des Paulus[7], daß alle Hellenen, Barbaren, Skythen einander gleichstehen sollen, betrachtet Didymus als ein Ziel, das erst in jener Welt verwirklicht werden soll[8]!

13. Bildung.

Didymus war nicht so sehr Asket, daß er der Askese zuliebe die Wissenschaft oder überhaupt die Bildung seiner Zeit verachtet hätte. Überschlägt man, was er trotz seiner Blindheit sich alles angeeignet hat, so muß man seinen Fleiß und seine Energie bewundern. Zwar ist das Lob, das Rufinus, Sokrates, Theodoret seiner Belesenheit zollen, stark übertrieben: Hieronymus hatte guten Grund, wenn er in diesem Punkte mit seinem Lobe zurückhielt; er, der mehr studiert hatte, als irgend einer seiner Zeitgenossen, wußte recht wohl, daß sich Didymus' Gelehrsamkeit mit der eines Origenes und eines Eusebius von Cäsarea nicht

1) In psalm. 1225 B.
2) In psalm. 1337 D; vgl. 1225 B.
3) De trin. II 27, 768 B.
4) Ebenda.
5) In act. apost. 1673 C.
6) Vgl. Athanasius contra gentes 10.
7) Kol. 3 11.
8) De trin. II 18, 729 A.

messen konnte. Aber Didymus darf man daraus keinen Vorwurf machen. Er hat alles geleistet, was er mit seinen beschränkten Mitteln leisten konnte.

1. Zunächst wird Didymus Kenntnis der Musik [1], Arithmetik [2], Geometrie [3] und Astronomie zugeschrieben [4]. Wir können diese Angaben an den erhaltenen Werken des Didymus natürlich so gut wie gar nicht prüfen. Es ist wahrscheinlich, daß unsere Berichterstatter übertrieben: da Didymus blind war, mußte ihnen ja schon geringe Vertrautheit des Mannes z. B. mit einigen geometrischen Problemen wunderbar erscheinen. Wir können zunächst feststellen, daß Didymus mit den Zahlenspielereien bekannt ist, mit denen sich auf griechischem Boden zuerst die Pythagoreer [5] beschäftigt hatten [6]. De trin. III 245 804 B citiert Didymus das geometrische Axiom *τὰ τῷ αὐτῷ ἴσα φασὶ καὶ ἀλλήλοις ἐστὶν ἴσα*. Dieses Axiom kann aber ebenso gut aus der aristotelischen Logik, wie aus euklidischer Geometrie stammen, wenn es nicht überhaupt längst Gemeingut aller Gebildeten geworden war. Sicher scheint mir, daß Didymus Sinn für Mathematik besaß, genauer für Stereometrie. Es ist auffallend, daß er mit Vorliebe ausführt, nur Gott könne wesenhaft geschaffenen Dingen innewohnen; andere, wie z. B. der Teufel, können das nur *δυνάμει*. Noch auffallender ist es, daß Didymus, trotz seiner der Speculation abgeneigten Natur, auf zwei sozusagen stereometrisch-naturwissenschaftliche Probleme geraten ist, an die, soviel ich weiß, keiner seiner Zeitgenossen gedacht hat. Das eine Problem lautet: *εἰ ὁ πατὴρ τέλειος ὢν τὰ πάντα πληροῖ, ποῖον ὑπολείπεται τῷ υἱῷ τελείῳ ὄντι εἰς τὸ χωρῆσαι*; und wird beantwortet: *Ἀλλὰ ἀλλήλων φημὶ γεγονέναι δεκτικοὺς καὶ χωρητικούς*. Aus dieser echt mathematischen Antwort wird dann, echt mathematisch, noch weiter gefolgert, daß Vater und Sohn gleich

1) Sokrates hist. eccl. IV 25; vgl. Didymus in psalm. 1324 A.

2) Rufin. hist. eccl. II 7; Sokrates hist. eccl. IV 25; Theodoret. hist. eccl. IV 29.

3) Rufin. hist. eccl. II 7; Theodoret. hist. eccl. IV 29; Hieron. de vir. ill. 109.

4) Rufin. hist. eccl. II 7; Theodoret. hist. eccl. IV 29.

5) Vgl. Moritz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Leipzig 1880, I S. 142.

6) De trin. II 14, 696 A 700 C; in genes. 1112 A; in Job 1120 C; in psalm. 1309 C 1324 A 1341 A 1396 BC.

groß sind[1]. Das andere, dem ganz ähnliche Problem behandelt die Frage, wie neben dem allgegenwärtigen Gott Platz ist für den Teufel[2]. Am allerwenigsten wissen wir von Didymus' astronomischen Kenntnissen. Daß er die Astrologie — wie alle christlichen Theologen — bekämpft[3], zeugt wohl eher dafür, daß er keine besaß.

2. Ob Didymus fremde Sprachen kannte, ist mir sehr zweifelhaft. Auf eine gewisse Vertrautheit mit dem Lateinischen läßt vielleicht de trin. I 15, 300 A und in prov. 1621 B schließen. Hebräisch hat Didymus sicher nicht verstanden[4]. In psalm. 1297 D beruft er sich auf die Kenner des Hebräischen in einer Weise, die deutlich macht: er zählt sich selbst nicht zu ihnen. Auch die Gegenüberstellung der verschiedenen Übersetzer des Alten Testaments[5] macht nicht den Eindruck, daß Didymus der hebräische Text zugänglich war. Darnach darf man de trin. III 3, 825 C[6], wo Didymus den Aquila auf Grund des Urtextes verbessert, auf keinen Fall eigene Weisheit des Verfassers finden. Die vielen Erklärungen hebräischer Worte, die Didymus bietet, sind ihm wohl auf literarischem Wege zugekommen[7].

---

1) Adv. Ar. et Sab. 12, 1297 B.

2) Ebenda 13, 1300 A — C. — Holl (ZKG XXV S. 385) schließt aus diesen Stellen, daß Didymus ein höheres speculatives Interesse hatte, als z. B. Gregor von Nyssa. Das wäre richtig, wenn der gesamte Tatbestand dem entspräche. Aber das Gegenteil ist der Fall.

3) In psalm. 1468 C.

4) Anders urteilt Holl a. a. O. S. 386.

5) Vgl. unten Abschnitt 14 unter A.

6) Ähnlich de spir. s. 15, 1047 B.

7) Es sind die folgenden: *αδωναει = κύριος* de trin. I 18, 345 A; *αιμαν = φόβος αὐτῶν* in psalm. 1484 C; *ανσιτις = βουλή* in Job 1120 B; *βαρ ιωνα = υἱὲ ιωνα* de trin. I 30, 417 C; *γαλααδ = μετοικισμός* in psalm. 1533 C; *ελωει σαβαωθ = θεὲ στρατιῶν ἤτοι δυνάμεων* de trin. I 18, 345 A; *ερμωνειμ = ὁδὸς λύχνου* in psalm. 1360 B; = *φωτὸς μετεωρισμός* in psalm. 1489 C; *εσεβων = λογισμοί* in psalm. 1369 B; *εφραιμ = καρποφορία* in psalm. 1533 C; *θαβωρ = ἐκλεκτός* in psalm. 1489 C; = *λάκκος* ebenda; *θαρσεις = [. . .] χαρᾶς* in psalm. 1381 A; *Ἰδουμαῖα = γηίνη* in psalm. 1536 A; *Ἱερουσαλημ = τὸ ὁρᾶν τὴν εἰρήνην* in psalm. 1517 A; *Ἰούδας = ἐξομολόγησις* in psalm. 1533 D; *ισραηλ = ὁρῶν θεόν* in psalm. 1224 C 1468 B; = *διορατικὸς νοῦς* in psalm. 1588 B; = mens videns deum de spir. s. 44, 1072 A; *ιωβ = ὑπομονή* in Job 1120 B; *ιωσηφ = κυρίου πρόσθεσις* in psalm. 1477 B; *μαελεθ = χορὸς χορείας* in psalm. 1484 C;

3. Von Didymus' grammatischen Kenntnissen legt nicht nur Sokrates Scholastikus[1] Zeugnis ab, sondern auch sein eigener Stil: er verwendet gern grammatische Fachausdrücke; auch solche aus fremden Sprachen sind ihm nicht unbekannt[2].

4. Sokrates[3] und Theodoret[4] schreiben Didymus rhetorische Fertigkeit zu. Ich habe bereits[5] festzustellen gesucht, inwieweit diese Angabe dem Tatbestande entspricht.

5. Daß ein Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule mit den altheidnischen Sagen vertraut war, ist selbstverständlich. Zum Überfluß wird es durch die Sacra parall. MPG 96, 372 C bis 373 A bewiesen. Ist doch Didymus auch mit vielen griechischen Dichtern bekannt. Er führt an Homers Ilias und Odyssee[6], Orpheus[7], Pindar[8], Diagoras von Melus[9], Sophokles[10], Euripides[11], den Komiker Plato[12], Aratus[13], Hermes Trismegistos[14], die sibyllinischen Bücher[15]. Außerdem lesen wir bei ihm noch sehr viele Verse, deren Herkunft er nicht angibt[16]. Ob Didymus den Kunstwert der ihm bekannten Dichter schätzen konnte, ist mir sehr zweifelhaft. Jedenfalls hat er, wie viele seiner christlichen Zeit-

---

μανασσης = [*λήθη*] in psalm. 1533 C; *σαλμων* = *σκιὰ μερίδος* in psalm. 1445 B; *σατανᾶς* = *ἀντικείμενος* contra Manich. 11, 1100 B; *σικιμα* = *ὠμίασις* in psalm. 1533 C; *σιων* = *σκοπευτήριον ὑψηλόν* in psalm. 1581 C; *σολομων* = *εἰρηνικός* in psalm. 1465 B; *χερουβ* = *πληθυσμὸς γνώσεως* in psalm. 1245 A; *χερουβιμ* = *πλῆθος γνώσεως* in genes. 1113 A, in psalm. 1477 B; *ωσαννα* = *σῶσον* de trin. III 21, 909 C.

1) Hist. eccl. IV 24. 2) De trin. I 15, 300 A.

3) Hist. eccl. a. a. O. 4) Hist. eccl. IV 29.

5) Abschnitt 11.

6) De trin. I 26, 381 B; II 7 11 597 C; 8 2 624 A; III 2 40 801 C; in psalm. 1165 C.

7) De trin. II 27, 756 A. 8) De trin. III 2, 788 B.

9) De trin. III 1, 784 B. 10) De trin. III 6, 848 B.

11) De trin. III 1, 781 B. 12) De trin. II 27, 756 A.

13) Cramer, Catenae etc. III S. 295. De trin. III 18, 681 A citiert mehr Worte aus Aratus als AG 17 28 (ob richtig überliefert?).

14) De trin. II 3, 477 A; 27, 756 B.

15) De trin. II 10, 649 A.

16) De trin. II 5, 493 D; 6 3 512 B; 8 529 C; 10 537 A; 13 540 B; 7 5 577 A; 8 1 612 A; 12, 676 C 685 C 688 C; 18, 728 A; 19, 733 B; 27, 753 A 765 C; III 1, 780 B 784 B; 2 1 788 A; 2 788 C; 4 789 B; 6 789 C; 9 792 A; 23 796 B; 25 796 C (= 18, 881 C); 27 801 A; 4, 833 B 836 B; 6, 845 C; 18, 888 A; 21, 901 D — 904 AB 913 B 916 CD; 28, 945 CD; 31, 957 B; 35, 965 B.

genossen, die Originalität ihres Wahrheitsbesitzes bestritten. De trin. II 6 s 512 B sagt er: *ἡ προφητεία λέγει*[1]· *ὁ ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων αὐτά. ἧς κατακούσαντες τῶν ἔξω σοφοί φασιν· αὐτὰ λύων εἰς αὐτὰ καὶ ἐξ αὐτῶν πάλιν αὔξων.*

6. Genauer können wir feststellen, was Didymus von der heidnischen Philosophie hielt und wie er in ihr beschlagen war. Seine Stellung zu ihr erinnert sehr stark an die Stellung des Origenes. Fast mit den Worten seines großen Meisters[2] führt Didymus[3] aus, die Philosophie habe ebensowenig eigenen Wert, wie Grammatik und Rhetorik. Sie soll der Theologie dienen, wie Hagar der Sara[4], und sich damit begnügen, ihrer Herrin zu helfen[5]. So verstehen wir einerseits, daß Didymus vor allzu eifrigem Forschen in den alten Philosophen warnt[6], und begreifen andrerseits den Fleiß, mit dem er selbst Plato und Aristoteles liest. Ist ihm doch sogar die Übereinstimmung mit den heidnischen *θεόλογοι* ein Stück des Wahrheitsbeweises[7]. Freilich, auf das Ganze gesehen hat nicht nur ein Origenes, sondern auch ein Gregor von Nyssa viel zuversichtlicher und begeisterter von der Philosophie gesprochen, als Didymus. Und wäre es nicht fast ein Wunder zu nennen, wenn der finstere Geist des denkfeindlichen Mönchtums, das ihm räumlich sehr nahe war, ihn ganz unberührt gelassen hätte?

Im einzelnen läßt sich natürlich nur sehr schwer feststellen, welche Philosophen Didymus gelesen hat. Sehr viele Gedanken des Plato, Aristoteles, Zeno und anderer waren längst zum eisernen Bestande der Weltanschauung aller Gebildeten geworden, so z. B. die auch von Didymus[8] vertretene Überzeugung, daß Kenntnis von Gott keinem Menschen abgesprochen werden darf. Dazu kommt noch eines. Sehr viele philosophische Gedanken

1) Amos 5 8.

2) Orig. epist. ad Gregor. 1 (MPG 11, 88 AB).

3) Sacra parall. MPG 96, 344 AB.

4) Den anstößigen Schriftbeweis des Origenes (Exod. 12 35!) hat Didymus nicht zu wiederholen gewagt.

5) Vgl. in psalm. 1437 D; Theodoret. hist. eccl. IV 29 3.

6) In act. apost. 1665 A. Ähnlich z. B. Athanasius contra Arian. III 1 *ἡ τῆς ἁπλότητος πίστις βελτίων ἐστὶ τῆς ἐκ περιεργίας πιθανολογίας.*

7) Z. B. adv. Ar. et Sab. 10, 1296 B; de trin. III 2 25 796 C.

8) In psalm. 1217 C: *πάντων σχεδὸν ἀνθρώπων ἀδιάστροφον τὴν περὶ θεοῦ ἔννοιαν ἐχόντων.*

hat Didymus nicht aus der Quelle geschöpft. So ist er zwar sehr stark von Plato beeinflußt, stärker als von irgend einem anderen Weltweisen; aber sein Platonismus stammt nur zum geringsten Teile aus Plato oder Plotin, der Hauptsache nach aus Origenes. Die folgenden Zusammenstellungen wollen deshalb mit großer Vorsicht aufgenommen sein.

a) Daß Didymus dem Plato mehr verdankt als anderen und das gebührend zu würdigen weiß, deutet er selbst an[1]. Der Timäus wird ausdrücklich citiert[2]. An Gedanken des Plato klingt Didymus' Redeweise sehr oft an. Der Gegensatz von *νοητά* und *αἰσθητά* zieht sich durch all seine Schriften, namentlich seine Commentare, hindurch[3]. Die Tugend gilt als eine natürliche Folge rechter Erkenntnis[4]. Der *ἔρως* ist der Führer zur *θεωρία*[5]. Zu den Eigenschaften der Seele gehört in erster Linie die *μνημονική*[6]. Auch die platonische Tugendeinteilung ist Didymus bekannt[7]. Damit ist sein Platonismus natürlich noch lange nicht erschöpft. Wie stark Didymus gerade in Grundgedanken von ihm abhängt, wird der folgende Abschnitt lehren.

b) Aristoteles wird von Didymus und seinen orthodoxen Zeitgenossen natürlich ebenso leidenschaftlich gehaßt, wie Plato geliebt[8]: Aristoteles war ja die Waffe des Aëtius und Eunomius. Trotzdem oder gerade deshalb hat Didymus sich mit Aristoteles bekannt gemacht und von ihm zu lernen gewußt. Die Metaphysik wird ausdrücklich angeführt[9]. Mit der Logik und Dialektik ist

---

1) De trin. II 27, 760 B. Vgl. Theodoret. hist. eccl. IV 29.

2) De trin. III 4, 836 A.

3) Z. B. de trin. I 16, 333 B; in psalm. 1168 D 1193 B; in Jo. 1645 B.

4) In psalm. 1329 B; in prov. 1624 A 1629 B.

5) In psalm. 1169 B. 6) In psalm. 1321 D.

7) Contra Manich. 10, 1097 C. Darf man aus Euagrius' Gnostikus (bei Sokrates hist. eccl. IV 23) schließen, daß Platos Tugendtafel bei den ägyptischen Asketen besonders beliebt war?

8) De trin. II 3, 477 C: *Ἀριστοτελικῇ δεινότητι καὶ τῇ ἐν λόγοις τέχνῃ περιστρέφειν τὸ πρᾶγμα.* Ähnlich z. B. Basilius adv. Eunom. I 9 und Gregor von Nyssa contra Eunom. I MPG 45, 265 B. Sehr lehrreich ist die gewundene Rechtfertigung des Aristoteles, die uns Sokrates Scholastikus hist. eccles. II 35 bietet. Vgl. dagegen die günstigen Urteile über Plato z. B. Athanasius de incarn. verbi 2 (*ὁ μέγας παρ' Ἕλλησι Πλάτων*; vgl. contra gentes 10) und Gregor von Nyssa MPG 46, 164 D.

9) De trin. III 5, 840 B; vgl. 1, 776 A.

er ganz gut vertraut[1]. Von den vier Elementen, die doch wohl erst durch Aristoteles zum Gemeinbesitze aller wissenschaftlichen Weltanschauung gemacht wurden, ist in psalm. 1589 B und sacra parall. MPG 96, 373 A die Rede. Aristoteles' Gedanken vom *ζῷον πολιτικόν* kommt in I Jo. 1781 C sehr nahe. An Aristoteles' Tugendlehre erinnert die Erklärung in psalm. 1305 C: jede Tugend ist *μεσότης ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως*; ferner die sehr häufige Gegenüberstellung von dianoëtischen und ethischen (praktischen) Tugenden[2]. Der scharfe Gegensatz von Theorie und Praxis, den Didymus überall hervorhebt[3], mag ebenfalls auf Aristoteles zurückgehen. Nur einmal[4] polemisiert Didymus gegen Aristoteles, doch ohne dessen Namen zu nennen.

c) Stoische Anschauungen sind bei Didymus schwer festzustellen. Vielleicht hat er sich das Licht als Substanz vorgestellt[5]. Echt stoisch klingt die begeisterte Schilderung Hiobs in Job 1125 D—1128 C. Hiob besitzt die wahre Philosophie und mißachtet deshalb den Verlust alles vergänglichen Erdenglücks. Als seine Tugenden werden genannt: *ἀνδρεία, καρτερία, νοῦς ἀπαθής, σωφροσύνη.*

d) Bekanntschaft mit Epikurs Atomistik zeigt Didymus bei Hieronymus epist. 119 5 ad Minervium et Alexandrum (MPL 22, 969). In Job 1124 C 1152 A erhebt er Einspruch gegen die Annahme des Zufalls. Vgl. auch S. 13 Anm. 2.

e) Von allen Neuplatonikern erwähnt Didymus nur den Porphyrius, und auch diesen nur einmal[6]. Es ist sehr charakteristisch, wie schlecht er diesen Mann behandelt, dem er doch

---

1) De spir. s. 41, 1069 CD; 58, 1081 D; in psalm. 1381 C (*λογικῶς* teilt man *τὰ ὄντα* in *οὐσία* und *συμβεβηκός*, die *γένη* in *εἴδη*); die Syllogismen de trin. III 2 (sie sind in der Literatur der Zeit nicht so selten, wie es nach Funks Ausführungen scheinen möchte; vgl. z. B. Titus von Bostra I 8, S. 4 de Lagarde u. ö.); ferner die Zeugnisse von Rufin. hist. eccl. II 7; Hieron. de vir. ill. 109; Sokrates hist. eccl. IV 25; Theodoret. hist. eccl. IV 29.

2) De spir. s. 56, 1080 B; in exod. 1113 C; in psalm. 1168 C 1184 D 1252 A 1337 D 1437 A 1448 B 1460 C 1533 A 1561 B 1572 AB 1609 A; in prov. 1640 A; in II Cor. 1700 A; in II Jo. 1809 A; Corderius' Johannescatene S. 196.

3) In psalm. 1165 A 1180 B 1184 C 1268 C; in prov. 1625 B (vgl. 1629 B); in II Cor. 1693 AB 1712 B; in III Jo. 1811 A; sacra par. MPG 96, 525 A.

4) In psalm. 1377 A und dazu Anm. 77.

5) In genes. 1112 AB.

6) De trin. II 27, 760 B — 761 A.

innerlich so nahe steht: nur deshalb findet Porphyrius Gnade vor den Augen des Didymus, weil er einmal ein Wort Platos wiedergibt: *καὶ Πορφύριος δέ, καίτοι τὸ παράπαν οὐ σωφρονῶν περὶ τὸ ὄντως θεῖον, ἀλλ' αὐτοχολωτῶν, ὡς εἰπεῖν, ὅμως Πλάτωνος ἐκτιθέμενος δόξαν καί πώς ποτε συνελαθεὶς ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἢ τάχα καὶ τὸν Πλάτωνα αἰδεσθεὶς φάναι διενοήθη ταυτί . . . . . ὡς τὸ ἔνδον τεθολωμένος καὶ βεβλαμμένος διορατικὸν ὁ ἐπάρατος Πορφύριος . . .*

7. Nur sehr Ungenügendes vermag ich darüber zu sagen, wie groß Didymus' Kenntnisse der christlichen Literatur waren. Von den Büchern, die man als alt- und neutestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen bezeichnet, erwähnt er die Leptogenesis [1], die assumptio Mosis [2] und den Hirten des Hermas [3] (dieser spielte ja zu seiner Zeit noch eine große Rolle in dem kirchlichen Leben der Gemeinde von Alexandria). Ein aus Origenes entlehntes Agraphon (*ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός* usw.) findet sich in psalm. 1488 D [4]. Woher die Legende stammt, daß beim Durchzug durch das Rote Meer jeder der zwölf Stämme auf einem anderen Wege das Wasser durchschritten habe [5], weiß ich nicht zu sagen. Ebenso unklar ist mir, aus welcher Quelle Didymus die aus Irenäus III 34 [6] bekannte Geschichte geschöpft hat, in der er Polykarp durch Johannes und Marcion durch Basilides ersetzt [7]. Von theologischen Schriften der Christen erwähnt Didymus einen Basiliusbrief [8], sonst nichts: auffallenderweise wird Origenes, dem er doch so viel verdankt, in den erhaltenen Werken nirgends genannt. In seinen Bibelerklärungen berichtet Didymus sehr oft [9] über die Meinungen anderer zu den betreffenden Stellen; es ist aber durchaus nicht notwendig, daß ihm diese Meinungen schriftlich vorliegen: Didymus hat sich nach dem Berichte der Quellen

1) In I Jo. 1793 A. 2) In epist. Jud. 1815 A.
3) In Job 1141 B.
4) Vgl. James Hardy Ropes, Die Sprüche Jesu TU XIV 2, 1896, S. 122.
5) In psalm. 1596 A.
6) = Euseb. hist. eccl. IV 14 7 S. 334 Schwartz.
7) Sacra parall. MPG 95, 1169 C.
8) De trin. III 22, 920 B.
9) Z. B. in Job 1124 C 1133 C 1140 B 1144 B; in psalm. 1165 B 1213 C 1236 A 1244 C 1272 D 1273 A 1316 C 1320 C 1324 C 1380 B 1412 D 1436 D 1444 C 1476 C; in II Cor. 1697 BC; in I Jo. 1775 AB 1796 D; in epist. Jacob. 1752 B; in II Petr. 1773 A.

mit vielen Leuten über Erklärung der Bibel unterhalten, deren Anschauungen er wohl auch in seinen Werken berücksichtigen durfte. Wieviel er in seinen Schriften von anderen übernahm, entzieht sich natürlich unserer Feststellung. Er würde aber ganz dem Zeitgeiste gemäß gehandelt haben, wenn er andere ebenso ausgeplündert hätte, wie er später von Hieronymus, Ambrosius, Cyrill ausgeplündert ward. Der Mangel an eigentlichen Citaten spricht fast dafür, daß er es getan hat.

14. Origenismus.

Das Charakteristische an der Bildung des Didymus ist nicht etwa der Umstand, daß er viel gelesen und von den verschiedensten Seiten Anregungen empfangen hat: andere wußten in der Literatur besser Bescheid als er und waren fremden Einflüssen stärker ausgesetzt. Die Eigenart unseres Theologen bestand viel mehr in dem Überwiegen einiger weniger Einflüsse, die alle anderen Eindrücke in den Hintergrund drängten. Didymus fühlte sich vor allem als Schüler des Origenes, und als Schüler nur des Origenes. Origenes war ihm mehr als z. B. Gregor der Wundertäter den großen Kappadoziern[1]. Origenes war ihm alter post apostolos ecclesiarum magister[2]: sein Ansehen war beinahe so groß wie das der heiligen Schrift.

Wir wissen nicht, wie Didymus Origenist geworden ist. Schon gab es in allen Provinzen christliche Lehrer, die seinen großen Vorgänger verketzerten; schon gehörte Mut dazu, Origenes' Schüler zu sein und als solcher öffentlich aufzutreten. Hat Didymus als Vorsteher der Katechetenschule sich verpflichtet gefühlt, Origenes' Werke durchzunehmen und in ihrem Geiste die alten Überlieferungen seines Amtes hochzuhalten? Oder ist er von origenistisch gesinnten Einsiedlern wie Euagrius Pontikus angeregt worden? Sicher ist nur, daß Athanasius, sein Vorgesetzter, seine origenistischen Gedanken geduldet hat: Athanasius hat selbst nirgends ein böses Wort über Origenes geredet, hat ihn sogar als den *πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος* gepriesen[3]. Athanasius konnte

1) Holl, Amphilochius S. 117 ff.
2) Hieron. prol. in translat. hom. Orig. in Jer. et Ez. (MPL 25, 583 B).
3) Epist. ad Sarap. IV 9 f.

den Origenisten Didymus um so mehr dulden, als dieser die trinitarisch-christologischen Ketzereien seines Meisters in kirchlichem Sinne umdeutete (daß er das fertig brachte, ist nach seinen sonstigen exegetischen Kunststückchen leider nur zu wahrscheinlich)[1]. Freilich hat Didymus alle übrigen Sonderlehren des Origenes nicht nur sich angeeignet, sondern verteidigt[2].

Wollen wir heute aus Didymus' Schriften feststellen, wie weit er Origenist war, so begegnen wir großen Schwierigkeiten. Erhalten haben sich ja fast ausschließlich Werke über die Trinität, die nach dem oben Gesagten verhältnismäßig wenige nichtkirchliche Anschauungen bieten, und exegetische Bruchstücke in den Catenen, deren Bearbeiter uns natürlich auch nicht gerade rein origenistische Abschnitte aus Didymus überliefert haben werden. So müssen wir des öfteren den Wortlaut schärfer ins Auge fassen, als es bei reicherem Materiale vielleicht erlaubt wäre. Das klare Zeugnis des Hieronymus über Didymus' Origenismus mag dieses Verfahren entschuldigen.

A. Exegese.

Origenistisch ist zunächst Didymus' sorgfältige Exegese. Freilich sind auch andere Theologen der Zeit, wie Marcell von Ancyra, sorgfältige Exegeten gewesen, Theologen, die von dem Verdachte des Origenismus durchaus rein sind. Aber wer die Gesamtstellung des Didymus und vor allem die Art seiner Exegese überdenkt, wird in dem Exegeten Didymus nur den Origenisten sehen können.

Didymus' Schriftkenntnis muß seinerzeit einzigartig gewesen sein: das lehrt uns das gewiß unverdächtige Zeugnis des Hieronymus[3]. Und in der Tat: wenn man bedenkt, daß Didymus blind war, so muß man staunen über die gewaltige Menge von Beweis-

---

1) Didymus' Methode ist entschieden «wahrscheinlicher», d. h. weniger unwahrscheinlich, als die des Origenisten Rufinus, der viele Ketzereien des Origenes als vom bösen Feinde in Origenes' Bücher eingeschwärzt betrachtete. Ich will allerdings nicht leugnen, daß in einem Zeitalter der Fälschungen (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II ³ S. 62) auch Rufinus Glauben finden konnte.

2) Hieron. adv. Rufin. I 6; 16; II 16; III 12; 27 (MPL 23, 402 A 409 C 438 C — 439 A 465 D 477 B).

3) Epist. 50₂ ad Domnionem (MPL 22, 513); comm. in epist. ad Ephes. prol. (MPL 26, 440 AB).

stellen, die er namentlich in dem Werke seines Lebensabends, de trin., beizubringen versteht. Didymus benutzt fast nie Beweise aus der Erlösungsvorstellung oder dem kirchlichen Altertume; seine Gründe sind weit überwiegend Schriftgründe. Das ist ein Zug, den man im vierten Jahrhundert fast nur bei den Theologen der antiochenischen Schule erwartet[1]: in den Werken des Didymus beruht er ohne Zweifel auf Nachahmung des Origenes. Daß Didymus nicht nur Exeget ist, um nachzuahmen, sondern mit Leib und Seele dabei ist, lehrt die Breite seiner Bibelerklärungen: erklärt er doch in seinen dogmatischen Schriften oft viel genauer und oft umfangreichere Stellen, als für den betreffenden Zweck nötig wäre[2]. Natürlich liegt in dem Urteile, daß Didymus Biblicist war, nicht auch das andere beschlossen, daß er nur oder vorwiegend die Anschauungen der Bibel vertritt. Eine einfache Tatsache lehrt uns das: Didymus zeigt nirgends Scheu vor unbiblischen Ausdrücken; solche werden aber z. B. von Basilius dem Großen nur sehr ungern verwandt, und doch ist Basilius viel weniger Schrifttheolog als Didymus. Trotzdem hat der Biblicismus, wie ich glaube, Didymus nicht unwesentlich in seinem Sprachgebrauche und in seinen Anschauungen beeinflußt. Seine Vorliebe für das Wort ἀναγεννᾶν möchte ich auf diesen Grund zurückführen, ebenso seine Abneigung gegen die damals beliebte Vorstellung vom Teufelsbetrug.

Sehen wir auf das einzelne, so fällt zunächst auf, daß Didymus den Sinn der einzelnen Worte einer Bibelstelle genauer abwägt, als irgend ein anderer Theolog seiner Zeit. Man lese z. B., wie ausführlich er de trin. III 5, 840 B den Begriff ἀρχή erörtert[3]. Er untersucht, um ein sicheres Ergebnis zu erzielen, den Sprachgebrauch der Schrift[4]. Das Geschlechtswort ist nicht so klein, daß Didymus es übersieht[5]. Sogar die verschiedenen Möglichkeiten der Interpunction werden gelegentlich erwogen[6].

---

1) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³ S. 83, Anm. 1.

2) Z. B. de trin. II 14, 745 A ff.

3) Vgl. in Job 1141 BC; in II Cor. 1700 D — 1701 A; besonders in I Jo. 1779 AB.

4) Contra Manich. 3, 1089 B; de spir. s. 45, 1072 B u. ö.

5) De trin. I 9, 289 A; II 2, 457 C; 3, 476 B; de spir. s. 3, 1035 A; 15, 1048 A; in psalm. 1205 B. — Ähnlich Athanasius epist. ad Sarap. I 3—9.

6) In II Cor. 1712 C.

Hier und da behandelt Didymus in seiner Exegese Fragen, die in der heutigen Einleitungswissenschaft eine Rolle spielen. Er stellt fest, daß Matthäus vor Markus geschrieben hat[1], daß der erste Johannesbrief an Heidenchristen gerichtet ist[2] usw.[3]. Und wenn ihm einmal, wie in II Cor. 1689 CD, ein grober Verstoß gegen die geschichtliche Zeitfolge widerfährt, so wird man das der Neuheit seines Unternehmens zu gute halten müssen, das wohl nur in den Werken des Origenes ein Vorbild hat.

Es ist sehr wichtig, daß die genaue Untersuchung der biblischen Schriften Didymus zu klarer Unterscheidung des Alten und des Neuen Testaments gebracht hat. Zwar läßt er einmal den Hiob die Menschwerdung des Gottessohnes voraussehen: *οὐ γὰρ ἀμύητος ἦν ὁ Ἰὼβ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐπιδημίας*[4]. Aber zu Hiob 7 10 erklärt Didymus[5], Hiob habe von der Auferstehung der Toten noch nichts gewußt; die gegenteilige Annahme sei zwar *πιθανή*, aber nicht *ἀληθεστέρα*. Ganz ähnlich wie Origenes[6] bringt Didymus den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente auf die Formel: beide gehen auseinander nicht *καθ' ὑποκείμενον*, sondern *ἐπινοίᾳ*: *ἡ αὐτὴ διδασκαλία, ὁτὲ μὲν κεκαλυμμένως, ὁτὲ δὲ γυμνῶς*[7]. Insbesondere redet das Alte Testament von der Trinität immer nur *μυστικῶς*[8], *ἐν ἀπορρήτῳ*[9], *διὰ κρυφίων*[10]. Nur vom 109. (lxx) Psalm sagt Didymus, daß er den nicänischen Glauben *ἐμφανῶς μᾶλλον ἢ αἰνιγματωδῶς* beweise[11]. Auf Grund dieses Tatbestandes wagt Didymus das für seine Zeit recht freisinnige Urteil: das Neue Testament hat *πλείονα δόξαν* als das Alte[12]; *τὸ ἀεὶ νέον καὶ οὐκ εἰς γῆρας ἀποκλῖνον σωτήριον κήρυγμα* ist dem *πρεσβύτερος νόμος* entschieden vorzuziehen[13].

1) De trin. III 22, 917 A. 2) In I Jo. 1781 BC.
3) Vgl. in II Cor. 1688 AB 1713 D — 1716 A usw.
4) In Job 1121 A.
5) In Job 1140 C.
6) Vgl. Berliner Ausgabe I S. XXXIII.
7) In II Cor. 1708 A; vgl. de trin. I 18, 348 BC; in I Jo. 1782 B.
8) De trin. I 15, 312 A; II 5, 508 A; 6 22 553 C; 7 3 565 AC; 16, 721 A.
9) De trin. II 14, 697 A 705 A.
10) De trin. II 6 22 556 A; 19, 732 A. — Lehrreich ist es, daß der Psalmensänger de trin. III 6, 844 B *καλύπτων μᾶλλον ἢ ἀγνοῶν καὶ ἀγνοῶν μᾶλλον ἢ καλύπτων* genannt wird.
11) De trin. II 11, 652 A. 12) In II Cor. 1696 A.
13) De trin. I 7, 272 B; vgl. 30, 416 C und in psalm. 1305 B.

Zur Exegese benutzt Didymus dieselben Hilfsmittel, wie Origenes. Im Alten Testamente vergleicht er nicht nur verschiedene Handschriften der Septuaginta[1], sondern auch die Hexapla[2]. Symmachus steht in besonderer Gunst bei ihm und wird am häufigsten genannt[3]. Viel seltener erwähnt Didymus den Aquila[4], der es sich sogar einmal[5] gefallen lassen muß, daß ihm der alexandrinische Gelehrte einen Fehler vorwirft. Theodotion wird nur an einer Stelle[6] genannt[7]. Auch mit der neutestamentlichen Textkritik hat sich Didymus befaßt[8]. Seine Übersetzungen hebräischer Eigennamen[9] hat er wohl aus derselben oder einer ähnlichen *ἑρμηνεία τῶν ὀνομάτων* geschöpft, wie Origenes[10].

Von Origenes' Literarkritik finden wir die Spuren bei Didymus wieder. Ein Beweis guter Beobachtungsgabe ist es, daß er Deuterojesaja vom Jesajabuche abtrennt[11]. Rätselhaft ist Didymus' scharfes Urteil über den zweiten Petrusbrief[12]: non igitur ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur non tamen in canone est. Didymus lehnt mit diesen Worten eine Anschauung des zweiten Petrusbriefes ab, die ihm nicht zusagt: darauf bezieht sich das igitur an der Spitze des Satzes[13]. Trotzdem darf man bezweifeln, ob Didymus sein Verdict so ganz ernst meint. Sein Meister Origenes hat sich über

---

1) De spir. s. 28, 1058 B; 53, 1078 A; in psalm. 1172 C 1181 A 1293 D 1304 B 1388 D; Cramer, Catenae etc. III S. 333.

2) In psalm. 1293 D 1304 B; vgl. Hieron. adv. Rufin. II 34 (MPL 23, 456 A).

3) In psalm. 1172 D 1240 B 1260 C 1293 D 1353 B 1448 C 1452 C 1536 BC 1556 D 1564 A 1580 A 1601 CD; in prov. 1624 A.

4) In psalm. 1260 C 1353 B 1529 C 1580 A 1604 A.

5) De trin. III 3, 825 C. 6) In prov. 1624 A.

7) Vgl. auch in Job 1141 D 1145 B; in psalm. 1388 D 1501 D; in prov. 1624 A 1632 B.

8) In II Cor. 1681 AB; Hieron. epist. 1195 ad Minervium et Alexandrum (MPL 22, 968f).

9) Vgl. oben S. 46 Anm. 7.

10) In Jo. II 33197 S. 9018 Preuschen; dazu Preuschen RE³ XIV S. 48251 ff.

11) Vgl. oben S. 18 unter 6.

12) In II Petr. 1774 A. Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³ S. 73, Anm. 1.

13) Vgl. Lücke bei MPG 39, 1742 A — 1744 C.

den zweiten Petrusbrief viel milder geäußert[1]. Das falsatus des lateinischen Übersetzers wird wohl eine grobe Wiedergabe eines viel feineren griechischen Wortes (*νόθος*?? *ἀντιλεγόμενος*?) sein. Außerdem citiert Didymus den zweiten Petrusbrief sehr oft[2], und zwar genau so wie kanonische Schriften. Die berühmte Stelle 1₄ konnte ja kein nicänischer Theolog zu seiner Beweisführung entbehren. Allerdings scheint Didymus geneigt, auch *βίβλοι ἀπόκρυφοι*[3] für glaubwürdig zu halten[4]. Hat vielleicht Didymus in seinen Commentaren, die ja kaum in die Hände ungebildeter Laien kamen, offener und kritischer zu reden gewagt, als in den für den Markt bestimmten dogmatischen Gelegenheitsschriften? Oder ist der Text an der betreffenden Stelle nicht in Ordnung? Der Wortlaut gerade der lateinischen Übersetzung seiner katholischen Briefe gibt sehr oft Anlaß zu ernsten Bedenken.

Seine Bemühungen um genaueste Feststellung des Wortsinns haben Didymus ebenso wenig wie Origenes gehindert, fröhlich zu allegorisieren[5]. Das Wort des Paulus «der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig»[6] scheint ihm das Recht dieser Methode zu beweisen, ja sie zu fordern[7]. Schon die alte Inspirationslehre zwang zum Umdeuten durch ihren Grundsatz, alle alttestamentlichen Worte müßten einen bedeutungsvollen christlichen Sinn haben. Didymus ist sich über diesen Grundsatz ganz klar gewesen. So bemerkt er[8] zu seiner allegorischen Deutung von II Kön. 6₄—₇: *τὸν δὲ ἀνανεύειν ἐθέλοντα, ὅτι καὶ τὸ χωρίον τοῦτο προφητεία περὶ τοῦ βαπτίσματός ἐστιν, ἄξιον ἀπαιτεῖν, τί τὸ χρήσιμον τῶν τοιῶνδε ῥημάτων καὶ διηγημάτων, πρὸς ὃ βλέπων ὁ ἱερὸς συγγραφεὺς ταῦτα τέθεικεν.* So deutet Didymus fast alle Psalmen auf den Messias; die entgegengesetzte Auffassung bezeichnet er einmal als jüdisch[9]. Wie sehr Didymus die allegorisch-typische Erklärungsweise am Herzen liegt, sehen wir aus der Menge der Namen, die er ihr gibt: sie heißt *ἀνα-*

---

1) In Jo. S. 101 Preuschen = Euseb. hist. eccl. VI 25₈.

2) Z. B. de trin. I 15, 304 B 313 B; 29, 416 A; 32, 429 B; II 1, 453 A; 6₃ 512 C; 10, 644 C; 12, 688 A. Vgl. Mingarelli MPG 39, 305 C Anm. 41.

3) Gegensatz: *δεδημοσιευμέναι.*

4) In act. apost. 1669 C.

5) Theodoret. hist. eccl. IV 29₄.

6) II Cor. 3₆.

7) De spir. s. 57, 1081 B.

8) De trin. II 14, 700 A.

9) In psalm. 1188 C; vgl. in prov. 1641 D.

γωγή[1], διάνοια[2], θεωρία[3], νοῦς[4]: ferner wird sie bezeichnet als allegorisch[5], «höher»[6], mystisch[7], parabolisch[8], pneumatisch[9], tropisch[10]. Im Gegensatz zu ihr steht das Sichtbare, Kosmische, Materielle in der Schrift[11], die ψιλὴ λέξις[12], die πρόχειροι λέξεις[13], der Wortlaut (ῥητόν)[14], der geschichtliche,[15] grammatische[16], leibliche[17] Sinn.

Besonders stark erinnert an Origenes die Überzeugung des Didymus, daß es in der Schrift Stellen gibt, deren wörtliches Verständnis sinnlos ist. Er rechnet zu diesen nicht nur Fabeln wie Richter 9 8—15 und II Kön. 14 9, sondern auch Worte wie Jes. 18 1 f und einige Stücke der Sprüche Salomos. Didymus bezeichnet solch besonders dunkle Bibelworte als aenigma und beschreibt sie als expositio rerum quasi gestarum, quae factae non sunt neque fieri potuerunt, arcanum aliquod obscure significantium. Gott bedient sich solcher Gleichnisse, quod parabola nostris oculis corporeis rerum sensibilium species quasdam simplici ratione subjiciat, quo mentis obtutibus rerum spiritalium subtilitatem perfectius repraesentet[18]. Auf dieselbe Anschauung läuft wohl der de trin. III 29, 948 A ausgesprochene Grundsatz hinaus: *οὐ γὰρ ἀεί, ὡς μόνη ἡ τῶν ῥημάτων ἔχει σύνταξις, οὕτω καὶ τὰ πράγματα· ἀλλ' ἔστιν ὅτε ἀπαρτίζει τὴν διάνοιαν καὶ πρὸς τὰ μὴ λεγόμενα ἡ ἀλήθεια.*

Freilich hat Didymus seine allegorischen Grundsätze nicht so streng durchführen können, wie Origenes. Dazu war die Zeit zu

---

1) In Job 1120 C; in psalm. 1165 A; in prov. 1624 C; in acta apost. 1673 C.
2) In Job 1136 A; in prov. 1641 D.
3) In Job 1133 C 1144 C; in psalm. 1208 B.
4) In Job 1133 C.
5) In Job 1144 C; in psalm. 1324 C.
6) In Job 1141 A (ὑψηλότερον).
7) In Job 1120 C; in psalm. 1160 A.
8) In prov. 1624 B.
9) In psalm. 1160 A; in prov. 1641 D.
10) In psalm. 1249 A 1261 D; in prov. 1637 D.
11) In II Cor. 1685 BC.
12) In psalm. 1332 B.
13) In psalm. 1160 A.
14) In Job 1120 C 1144 C.
15) In Job 1133 C; in prov. 1624 B.
16) In prov. 1641 D.
17) Ebenda.
18) In prov. 1624 A; Corderius' Lukascatene S. 218.

sehr eine andere geworden. Zunächst ist festzustellen, daß er neutestamentliche Stellen zaghafter umdeutet als alttestamentliche. Er wagt es zwar des öfteren. So kann er sich nicht enthalten, AG 2 3 die feurigen Zungen als ein Bild des *εὐχίνητος καὶ διάπυρος λόγος* d. h. des *λόγος σοφίας καὶ γνώσεως* aufzufassen [1]. Aber er hat doch das Gefühl, daß der Wortlaut im Neuen Testamente ein sehr starkes Recht auf Beachtung hat. Das zeigt uns seine lehrreiche Ausdrucksweise in I Petr. 1755 A: si quid autem supra textum hic potest intelligi. Zweitens begünstigt Didymus an manchen Stellen, deren Deutung zwischen Nicänern und Arianern strittig war, den Wortsinn. Er macht diesen Fortschritt allerdings selbst dadurch wieder zunichte, daß er neben den Wortsinn andere Erklärungen sehr oft als gleichberechtigt hinstellt [2]. Drittens redet Didymus auch auf dem Boden des Alten Testaments nicht einer alles deutenden Allegoristik das Wort. In Job 1133 C spricht er vielmehr den Grundsatz aus: *οὐκ ἀνάγκη ταῖς θεωρίαις τὰς ἱστορίας ἐξομαλίζειν ἐξῆς.*

Trotz dieser Einschränkungen der Allegoristik ist, alles in allem genommen, die Exegese des Didymus hinter der z. B. des Athanasius und der Kappadozier zurückgeblieben: das Vorbild des Origenes hat ihn gehindert, mit der Zeit fortzuschreiten. Es ist bekannt, daß in den trinitarisch-christologischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts der Kampf um die biblischen Beweisstellen einen sehr günstigen Einfluß auf die exegetische Methode ausgeübt und die Allegoristik ein beträchtliches Stück zurückgedrängt hat. Athanasius forderte, bei der Erklärung eines Bibelworts den Zusammenhang, die Zeit, die Umstände zu beachten [3], und er hat selbst Beweise gegeben, daß er einer solchen Exegese fähig war. So betont er zu Deut. 6 4 [4] und I Kor. 8 6 [5], daß diese Sätze gegen die Heiden gerichtet sind; bei der Erklärung von Sprüche 8 22 schildert er den allgemeinen Charakter dieses Buches, das durchweg im Rätselstile geschrieben sei [6], usw. Die Kappadozier haben diese Errungenschaft des Athanasius noch

---

1) Cramer, Catenae etc III S. 21.
2) Vgl. oben S. 37 (Anm. 1).
3) Stülcken, TU Neue Folge IV 4 S. 13.
4) Contra Arian. III 7.
5) De synod. 35.
6) Contra Arian. II 44.

weiter ausgebildet[1]. Didymus treffen wir nur selten[2] in ihren Spuren.

Es ist fast selbstverständlich, daß Didymus' Exegese des öfteren unmittelbar auf die des Origenes zurückgeht[3]. Schon Hieronymus hat das bemerkt und einzelne Fälle namhaft gemacht[4].

B. Dogmatik.

Die origenistische Exegese des Didymus läßt uns erwarten, daß Didymus auch sachlich von Origenes abhängig ist. Das ist in der Tat in hohem Grade der Fall. Ich mache auf folgendes aufmerksam.

1. Die religiöse Stimmung des Didymus klingt des öfteren an an die Stimmung der kirchlichen Gnostiker von Alexandria. Er denkt sich gelegentlich[5] die Frömmigkeit des Neulings als einen Wechsel von Furcht und Hoffnung, während der vollkommene Gerechte die Furcht nicht kennt. Das hätten Klemens und Origenes auch schreiben können; nur würden sie den «vollkommenen Gerechten» durch den «vollkommenen Gnostiker» ersetzen. Diese Unterscheidung zweier Klassen von Christen finden wir mehrere Male bei Didymus: Christen, denen die Philosophie in irgend einer Weise mehr war als eine Magd der Theologie (und auch dem Origenisten Didymus war sie im Grunde mehr, wenn er sich das auch selbst nicht gestehen will[6]), konnten ohne diese Unterscheidung gar nicht auskommen; man denke nur an Synesius von Ptolemais (Cyrene)[7]; auch die Stoiker und Neuplatoniker hatten zwei Klassen Gläubige annehmen müssen. So redet Didymus, fast mit den Worten des Origenes, von den ἁπλούστεροι[8] oder

1) Holl, Amphilochius S. 254 ff.

2) Z. B. de trin. III 3, 813 C (über den allgemeinen Charakter der Sprüche Salomos).

3) Z. B. in psalm. 1613 BC vgl. ebenda Anm. 42.

4) Epist. 73 2 ad Evangelum (MPL 22, 677); 119 5 ad Minervium et Alexandrum (ebenda 968—970).

5) In prov. 1636 AB.

6) S. oben S. 48.

7) Epist. 105 S. 249 C Petavius (Paris 1612): Synesius will sein Bistum verwalten τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν.

8) De trin. II 3, 480 B; in acta apost. 1660 A u. ö.; vgl. Orig. de princ. III 2 1 (MPG 11, 305 B: simpliciores) IV (364 B); contra Cels. I 7 III 79 VI 13. Auch Sokrates Scholastikus, ein Verehrer des Origenes, gebraucht den Ausdruck (hist. eccles. VI 7).

ἀκεραιότεροι[1]. Sie verstehen nur den Wortsinn der Schrift; der Psalmist[2] vergleicht sie daher nicht ohne Grund mit dem Vieh. Von Gottes Vorsehung wissen sie nur wenig; z. B. sehen sie in der Gefangenschaft nicht eine Fügung des Himmels, sondern ein Gesetz des Krieges[3]. Ihre Anschauung, die ἁπλουστέρα διδασκαλία, ist die orthodoxe[4], ist die Theologie, die alle brauchen[5]. Die Führer der Kirche besitzen aber viel mehr als sie. Wenn die Kirche der Leib Christi ist, so sind die Apostel die Knochen, die σωματικώτερον πιστεύσαντες nur das Fleisch[6]. Die Führer der Kirche besitzen die Gnosis[7], die göttliche Philosophie[8]. Diese Philosophie hält Didymus für so notwendig, daß er glaubt begründen zu müssen, warum die Apostel einfache Leute und nicht Philosophen waren; er beantwortet das Problem durch die Erwägung: wären sie gelehrte Männer gewesen, so hätte man ihre Weisheit leicht für Menschenweisheit halten können[9]. Es gibt freilich auch eine ψευδώνυμος γνῶσις[10], einen hellenischen Wissensdünkel[11], der das Christentum verspottet[12]. Solche Gelehrsamkeit ist natürlich vom Übel. Ihren Vertretern stünde es besser, wenn sie weniger Erkenntnis und mehr Frömmigkeit besäßen[13]. Sehr auffällig ist es, daß Didymus einmal der gnostischen Vorstellung nahe kommt, es gebe Menschen, die von Natur unfähig zum Empfange des Heiles sind[14].

2. Sehr oft[15] hebt Didymus hervor, daß Gott ἁπλοῦς oder οὐσία ἁπλῆ ist. Alles Nichtgöttliche ist in mehreren Exemplaren vorhanden: Gott ist nur einer[16]. Die Folge dieser Einfachheit ist die Unveränderlichkeit Gottes.

---

1) In psalm. 1160 A; vgl. Orig. in Jo. XIII 6 39 S. 231 17 Preuschen.
2) Psalm 35 7. 3) In Job 1125 B.
4) Vgl. de trin. II 5, 489 B. 5) In I Petr. 1769 C—1770 A.
6) In psalm. 1281 C. 7) In II Cor. 1720 A.
8) In psalm. 1584 B. 9) In II Cor. 1700 BC.
10) In psalm. 1448 D. 11) De trin. III 24, 936 C.
12) In psalm. 1477 A. 13) Ebenda 1337 C.
14) De trin. II 20, 740 BC.
15) Z. B. de spir. s. 35, 1064 B (simplex; solitaria substantia); in psalm. 1560 C; sacra parall. MPG 95, 1353 B.
16) De trin. II 6 21 553 A u. ö. Derselbe origenistische Gedanke (vgl. z. B. de princ. I 1 6 MPG 11, 125 B: divinae naturae simplicitas ist kein compositum) findet sich auch bei Athanasius (de decret. Nic. syn. 22; epist. ad Sarap. III 4) u. a.

3. Aus Gottes Einfachheit ergibt sich weiter, daß Gott keine Qualitäten (*ποιότητες*) hat. Nun haben aber alle Körper (*σώματα*) Qualitäten. Also ist Gott unkörperlich[1]. Dieser Gedanke wird von Didymus fast noch stärker betont als von Origenes[2]; auf jeden Fall ist er ihm wertvoller als z. B. dem Athanasius[3] oder dem Basilius[4] oder irgend einem anderen Theologen der Zeit. Und doch gab es schon in den Tagen des Didymus eine starke Partei unter den Asketen Ägyptens, die sich Gott nicht ohne Augen, Ohren und Hände vorstellen konnte und gegebenen Falls bereit war, ihre Anschauung mit dem Knüppel in der Faust zur Geltung zu bringen[5]. Didymus nennt Gott mit Vorliebe *ἀσώματος*[6]. Gott ist deshalb auch *ἀπερίγραφος καὶ τόπῳ ἀπεριόριστος*[7]. Er ist ja keine *αἰσθητὴ οὐσία*[8], sondern *νοητὴ οὐσία*[9]. Das muß schon deshalb so sein, weil *οὐδὲν αἰσθητὸν ἀεὶ ὑπάρχει*[10]. Aber Didymus glaubt mit diesen Aussagen noch nicht genug getan zu haben; er gelangt bis zu der Behauptung: Gott ist *ἀνωτάτω πάσης νοερᾶς, ἔτι μὴν καὶ νοητῆς κτίσεως*[11]. Ferner hebt Didymus hervor, daß die Kategorien «größer» und «kleiner» in keiner Weise in Beziehung zu Gott gesetzt werden dürfen[12]. Gott ist *ἀμεγέθης*[13] (dieses Wort findet sich bei den christlichen Theologen sehr selten, außer bei Didymus wohl nur noch bei Cyrill von Alexandria). Weiter ergibt sich aus Gottes Geistigkeit, daß auch die Serafim Gott nicht sehen können[14]: sie sahen

1) De trin. I 16, 333 B.

2) Z. B. de princ. I 1 MPG 11, 121ff.

3) Athanasius begnügt sich mit der einfachen Aussage, daß Gott *ἀόρατος ἀσώματος ἄψαυστος* ist, daher der Vater nicht größer sein kann als der Sohn (contra gent. 29. 35; de decr. Nic. syn. 24; contra Arian. III 1).

4) Aus in Hexaëm. I 1 sehen wir, wie wenig consequent er in diesem Falle denkt.

5) Sokrates hist. eccl. VI 7.

6) Z. B. in psalm. 1220 B 1328 BC; in Jo. 1645 B.

7) Cramer, Catenae etc. III S. 291; adv. Ar. et Sab. 13, 1300 B.

8) Cramer a. a. O. S. 291. 9) In psalm. 1413 C.

10) In I Jo. 1777 C. 11) De trin. II 1, 449 A.

12) In Jo. 1652 B — 1653 A. Ähnlich Athanasius s. o. Anm. 3.

13) De trin. I 16, 332 C; 27, 397 C; II 1, 449 A 452 C; 616 544 C; III 40, 981 B; in psalm. 1328 BC.

14) De trin. II 1, 449 A; vgl. Orig. de princ. I 18 MPG 11, 128 B; Alexander von Alexandria bei Theodoret hist. eccl. I 418 *τάχα δὲ καὶ ἀγγέλων καταλήψεως ὑπερέκεινα.*

also auch den Sohn nicht, bevor er Mensch ward[1]. Ja, Gott selbst kann nicht in körperlichem Sinne sehen. Das ist kein Widerspruch zu Matth. 11 27: aliud est videre, aliud cognoscere[2]. Dafür sieht Gott, und er allein, *τὸ τῆς διανοίας*[3]. Endlich ist aus der Unkörperlichkeit Gottes zu folgern, daß die bildliche Redeweise über Gott, deren sich die Bibel so oft bedient, nicht wörtlich zu nehmen ist[4]. Gott ist Licht; aber nicht das Auge, sondern die *νόησις* faßt seinen Glanz auf. Gott ist *πνεῦμα*; aber *πνεῦμα* ist hier etwas ganz anderes, als Wind[5]. Vor allem deutet Didymus alle Anthropopathismen und Anthropomorphismen um, die in der heiligen Schrift vorkommen. Gottes Zorn ist keine Leidenschaft[6]: Gott ist ganz leidenschaftslos[7], kennt z. B. auch keinen Neid[8]. Wenn es heißt «Gott erinnerte sich Noahs»[9], so darf man daraus nicht schließen, daß Gott Noah vergessen hatte; hier gilt das Gesetz: *θεοπρεπῶς ἀκουστέον*[10]. Redensarten wie «Gottes Antlitz» und «Gottes Rücken» sind auch nicht wörtlich zu nehmen; vielmehr bedeutet «Gottes Antlitz» sein Dasein vor der Welt, «Gottes Rücken» seine Schöpfung und Vorsehung[11]. Auch den «Schoß Gottes» und die «Rechte Gottes» versteht Didymus in übertragenem Sinne[12]. Die äußere Berechtigung zu diesem Verfahren findet er darin, daß es an einer Stelle[13] heißt, der Sohn sei zur Rechten des Vaters, an einer anderen[14], der Vater sei zur Rechten des Sohnes[15]. In seiner Vergeistigung des Gottesbegriffs geht Didymus so weit, daß er an einer Stelle[16] von dem Unterschiede zwischen

1) De trin. I 27, 404 B.

2) Orig. de princ. I 1 8 MPG 11, 129 A (dieses Stück rührt von Didymus her, s. o. S. 14 unter 11.

3) Sacra parall. MPG 95, 1080 C.

4) Ebenda 1085 D.

5) In Jo. 1645 B.

6) In psalm. 1176 C.

7) De trin. II 8 1 608 B.

8) Ebenda I 8, 276 C; 32, 425 B.

9) Genesis 8 1.

10) In genes. 1113 B.

11) In exod. 1116 A; vgl. in psalm. 1276 A; in I Jo. 1799 A.

12) Ähnlich Athanasius contra Arian. I 61 und Basilius de spir. s. VI 15.

13) Psalm 109 1 (lxx).

14) Ebenda 15 8.

15) De trin. I 26, 392 C; in psalm. 1232 ABC; in acta apost. 1657 C bis 1660 B. Vgl. de trin. I 32, 425 B; de spir. s. 38, 1066 C; in exod. 1113 C; in Job 1121 D 1124 CD; in psalm. 1173 AB 1189 D 1208 D 1209 A 1220 BC 1325 C 1329 BC 1472 B 1480 C; sacra parall. MPG 96, 89 C; Corderius' Johannescatene S. 196; MPG 39, 719 B Anm. 44.

16) De trin. II 2, 464 C.

Gott und der Schöpfung nur unter Beifügung einer entschuldigenden Redensart zu sprechen wagt. Besonders wertvoll ist Didymus der origenistische[1] Gedanke: Gott könne nichts Materielles sein, weil man an ihm wesenhaft teilhaben kann[2].

4. Mit sehr starken Ausdrücken behauptet Didymus Gottes Unerkennbarkeit. Der Kampf gegen die aristotelische Gotteslehre des Aëtius und Eunomius nötigte ihn auch hier, sich schärfer auszudrücken, als Origenes[3] oder Athanasius[4]; doch haben z. B. den Basilius die gleichen Gegner zu den gleichen Aussagen genötigt[5]. Selbst der *νοῦς* kann Gott nicht schauen[6]. Gott ist ja *ὑπερούσιος* und *προούσιος*[7]. Wenn man von seiner *οὐσία* redet, so darf man nie vergessen, daß es eine *ὑπερούσιος οὐσία* (!)[8], eine *ὑπερούσιος φύσις*[9] ist. Nur *καταχρηστικῶς*[10], nur durch Bilder[11] können wir eine gewisse Vorstellung von Gott gewinnen. Erst am Ende alles Geschehens wird uns volle Erkenntnis zuteil werden[12]. Jetzt können wir selbst kleine Werke Gottes nur schwer erfassen[13]. Vermögen doch auch die Engel[14], ja selbst die Erzengel[15] Gott nicht zu erkennen. So kommt Didymus zu dem Satze: *τὸ αἰτίας τῶν ὑπὲρ πᾶσαν αἰτίαν καὶ νόησιν ἀποδιδόναι τολμηρόν· τὸ δὲ θαυμάζειν τὸ θεῖον . . . ἀσφαλές*[16]. Sicher ist nur die Gotteserkenntnis, die aus der Schrift stammt: *ἐκεῖνα μόνον ἀσφαλὲς ἅπερ πρὸς τὰ μέτρα ἡμῶν ἐδίδαξαν αἱ*

1) De princ. I 12 f MPG 11, 122 A — 123 A.

2) De spir. s. 8, 1039 C u. ö.

3) De princip. I 15 (MPG 11, 124 A); contra Celsum VII 42—51 (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*).

4) Contra gentes 2. 35—38 (*ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας*).

5) Adv. Eunom. I 12—15: Gottes *οὐσία*, wie auch die der Natur, erkennen nur Sohn und Geist; wir wissen nur, wie Gott ist.

6) De trin. II 5, 505 A; vgl. 7, 560 AB; adv. Ar. et Sab. 3, 1284 D; in I Jo. 1787 BC.

7) De trin. II 4, 484 A.

8) Ebenda III 247 804 C; 17, 877 B.

9) Ebenda II 81 600 C; vgl. I 9, 284 A (*ἐν τῇ ὑπὲρ βουλὴν καὶ νοῦν φύσει*).

10) De spir. s. 38, 1066 A.

11) De trin. I 15, 308 A.

12) In psalm. 1317 B.

13) De trin. I 36, 437 C — 440 A.

14) De trin. II 4, 481 A; vgl. Alexander von Alexandria bei Theodoret. hist. eccl. I 4 19.

15) De trin. I 36, 440 A.

16) De trin. I 9, 281 B.

γραφαί[1]: auch die Erkenntnis, die uns die Schrift vermittelt, ist sehr unvollkommen und entspricht oft dem Wesen der Gottheit nicht, da sie uns angepaßt werden mußte[2].

5. Von Gottes ewiger Schöpfertätigkeit redet Didymus adv. Ar. et Sab. 5, 1288 A (Gott ist ewig ἐνεργής) und wohl auch de trin. I 8, 277 B (Gottes Gedanken sind zugleich Handlungen: οὗ αἱ νοήσεις ποιήσεις εἰσίν).

6. Didymus' Engellehre ist durch und durch origenistisch; nur Origenes' Vorstellung von den Sternengeln[3] wird abgelehnt[4]. Didymus schreibt den Engeln zwar keine gravia et passibilia corpora zu; aber er scheint doch vorauszusetzen, daß sie eine Art Leib besitzen[5]. Diese Anschauung liegt wohl auch der Mahnung zugrunde, man solle sich beschäftigen mit dem Gerichte, d. h. mit der διαφορὰ τῶν σωμάτων[6]: das Gericht besteht darnach darin, daß die Seelen je nach ihrem Verhalten Leiber verschiedener Art erhalten. Auch Didymus' Anschauung von den Schutzengeln ist durchaus origenistisch[7].

7. Origenes' Lehre von der Präexistenz der Menschenseele wird nicht nur in I Petr. 1755 AB vorausgesetzt, sondern vor allem in der Schrift an Rufinus über die Frage, warum kleine Kinder sterben[8]. Diese Frage kann ja nur einem Origenisten Schwierigkeiten bereiten, der die Einkerkerung der Seele in den Leib als eine Strafe für einen vorzeitlichen Sündenfall betrachtet. Man muß sagen, daß Didymus das Problem von seinem Standpunkte aus sehr geschickt gelöst hat: er meint, die Seelen früh sterbender Kinder hätten nur wenig gesündigt; so würde ihr Vergehen durch eine kurze Haft genügend gesühnt. Übrigens liegt der Präexistentianismus auch der Erörterung de trin. III 1, 773 C 777 B und anderen Stellen zugrunde[9]. Die mit ihm oft verbundene Lehre von der Seelenwanderung lehnt Didymus ab[10].

1) De trin. II 5, 505 A.
2) Adv. Ar. et Sab. 3, 1284 CD 1285 A.
3) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 629 Anm. 4.
4) Vgl. S. 13 Anm. 2.
5) De trin. II 4, 481 B; in II Petr. 1773 A.
6) MPG 39, 1109 B.
7) Vgl. Abschnitt 15 unter D.
8) S. oben S. 11 unter 5.
9) Vgl. oben S. 42.
10) In Job 1145 D; in psalm. 1332 D.

8. Von Origenes beeinflußt ist auch Didymus' Psychologie. Origenes dachte, wie Plato, trichotomisch[1]. Nun finden sich allerdings bei Didymus sehr viele Stellen, die rein dichotomisch klingen und den Menschen nur aus Leib und Seele (*ψυχή*) bestehen lassen[2]. Das darf uns nicht wunder nehmen: Athanasius dachte wohl dichotomisch[3] und tausend andere mit ihm; Nemesius von Emesa[4] konnte erklären: *τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος ὁ κοινὸς ὑποβάλλει λόγος*. Andrerseits finden wir bei Didymus des öfteren trichotomische Erörterungen, die ganz an Plato erinnern. So verwendet er de trin. I 9, 288 A die Wendung *τὸ συνεστάναι ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ τὸ εἶναι λογικόν*. Ähnliche Redensarten lesen wir ebenda 15, 301 A: *ἄψυχον καὶ ἄλογον, ἔμψυχον καὶ λογικήν*; ferner in psalm. 1324 A 1400 A; in prov. 1625 B 1636 C. Besonders lehrreich ist in prov. 1628 A: hier scheidet Didymus *λογικὴ ψυχή, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν*[5]. Ähnlich wird in psalm. 1256 A *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* getrennt. Bei Cramer, Catenae usw. III S. 378 bezeichnet Didymus die *ψυχικὴ φύσις* als eine *μεσότης*. Zum Überflusse wird durch Gennadius von Massilia[6] bezeugt, daß Didymus von vielen als Trichotomiker betrachtet wurde. Didymus hat den Gegensatz von Dichotomie und Trichotomie wohl ähnlich vermittelt, wie ihn Gregor von Nazianz[7], Makarius Ägyptius[8] und gelegentlich auch Athanasius[9] vermittelt haben: er betrachtete den *νοῦς* als einen Teil der *ψυχή*. So ist de trin. III 1, 773 B die Rede von dem

1) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 632.

2) De spir. s. 54, 1079 C; contra Manich. 5, 1092 C; 6, 1093 BC; in Job 1145 A; in psalm. 1185 CD 1245 A 1597 D; in prov. 1624 D; in II Cor. 1721 A 1725 C; in I Petr. 1765 A; Hieron. epist. 119 5 ad Minervium et Alexandrum (MPL 22, 969f). Besonders deutlich ist in psalm. 1520 BC: *εἰ καὶ μὴ ἄλλος ὁ σύνθετος ἄνθρωπος παρὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα, ἐξ αὐτῶν γὰρ τούτων συντέθειται*, usw.

3) Stülcken TU Neue Folge IV 4 S. 100 Anm. 2.

4) De natura hom. 1.

5) Vgl. Sarapion von Thmuis bei Euagrius, Gnosticus (Sokrates hist. eccl. IV 23).

6) De eccles. dogm. 20. Mingarelli (MPG 39, 223) verweist auch auf Hieronymus' Bemerkungen über Vertreter der Trichotomie epist. 120 10 ad Hedibiam (MPL 22, 1005).

7) Holl, Amphilochius S. 163.

8) Homil. 7 8 S. 105 Pritius (Leipzig 1698).

9) Contra gentes 30.

Teile der *ψυχή*, der *νοητόν* ist. In psalm. 1256 AB stellt Didymus einander gegenüber *τὸ δεκτικὸν φωτὸς τῆς ψυχῆς μόριον ἤτοι δύναμις, τοῦτ' ἔστιν ὁ νοῦς, ὃ καὶ λογιστικόν τινες καλοῦσιν,* und *τὸ σκότος αὐτῆς τὸ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν*; letzteres ist sozusagen das *σῶμα τῆς ψυχῆς*. Ähnlich wird in psalm. 1577 C das *θυμικὸν μέρος τῆς ψυχῆς* der *νόησις* entgegengesetzt. In Corderius' Johannescatene S. 265 stellt Didymus neben den *ἔσω ἄνθρωπος*, d. h. den *νοῦς*, den *ἔξω ἄνθρωπος ὁ σωματικώτερος*. Hier wird also vorausgesetzt, daß die *ψυχή* im engeren Sinne dem Leibe näher steht als dem *νοῦς*. Dieselbe Voraussetzung scheint in II Cor. 1712 C gemacht zu werden. Warum Didymus nicht die reine Trichotomie vertritt, vermag ich nicht zu sagen. Sicher ist wohl, daß diese später durch Apollinarius von Laodicea diskreditiert wurde. Auf das Verhalten des Didymus kann das aber kaum schon eingewirkt haben [1].

9. Für die Zukunftserwartungen der alten Kirche hat Didymus gar kein Verständnis. Einmal spricht er es, vielleicht unter dem Eindrucke der wachsenden Häresie oder der arianischen Verfolgung, als seine Überzeugung aus, das Weltende sei nahe [2]: er redet von dem *μισόκαλος ἀντίχριστος, οὗτινος, ὡς τεκμηριοῖ τὰ πράγματα, ὁ ἀγωνίας δεινῆς γέμων χρόνος ἤγγικεν ἤδη*. Aber dieses Wort kann nur der Eindruck einer flüchtigen Stimmung sein. Wie wenig Sinn Didymus für alle Eschatologie hatte, zeigt aufs deutlichste seine «Erklärung» von I Cor. 15 51, die das gerade Gegenteil einer Erklärung ist [3]. Sie ähnelt der des Akacius von Cäsarea [4] und seltsamerweise auch der Diodors von Tarsus [5], sticht dagegen recht unvorteilhaft ab von den verständigen Ausführungen des Theodorus von Heraklea (Perinthus) und des Apollinarius von Laodicea [6]: Apollinarius ist wohl überhaupt der letzte griechische Theolog, der einen Sinn besaß für die Hoffnungen des Urchristentums. Didymus verwirft vor allem, und mit sehr

1) Die hier dargestellte Vermittelung zwischen Dichotomie und Trichotomie wurde in der griechischen Kirche orthodox; vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[3] S. 185 über Johannes von Damaskus.

2) De trin. II 27, 765 A.

3) Hieron. epist. 1195 ad Minervium et Alexandrum (MPL 22, 968). — Auch für das Wesen der Prophetie hat Didymus kein Verständnis (in acta apost. 1677 AB).

4) Hieron. a. a. O. 7 (971 f).

5) Ebenda 5 (968).

6) Ebenda 2 und 4 (967 f).

scharfen Worten, die Lehre von den zwei Auferstehungen (Offb. 20 5 und 12)[1] und den Chiliasmus: frivola quaedam et tepida proferunt aliqui putantes eam (d. h. die himmlische haereditas) se percipere in terrena Jerusalem; mille annis existimant esse deliciarum praemia proprietate recepturos[2] (das biblische Offenbarungsbuch hat Didymus selbstverständlich für echt und kanonisch gehalten). In seinen positiven Darlegungen spiritualisiert Didymus die Auferstehung des Leibes so weit als nur irgend angängig. Er redet zwar von der Auferstehung auch eines *σῶμα*[3]. Er hebt sogar hervor, daß zwischen dem irdischen Leibe und dem Auferstehungsleibe ein gewisser Zusammenhang besteht: *σπέρματος λόγον τὸ νῦν ἡμῶν σῶμα ἔχει πρὸς τὸ ἐξ ἀναστάσεως*[4]. Aber viel stärker wird betont, daß alles Sichtbare vergeht[5]. Alles Sichtbare hat ja einen Anfang: was aber einen Anfang hat, wird auch einmal ein Ende finden[6]. So kann der alte Leib nur auferstehen, nachdem er ein ganz anderer, ein geistiger Leib geworden ist[7], ein incorruptibile et spirituale corpus[8]. Das ewige Leben besteht deshalb in einem *ἀγήρως κατὰ τὸ νοητὸν μένειν ἐν νεότητι καὶ ἡπιότητι καὶ ἀθανασίᾳ*[9]. Das himmlische Erbe ist durchaus intelligibel[10]: leibliche Speisen wird es im Jenseits nicht geben[11].

10. Nach Hieronymus[12] hat Didymus auch Origenes' Lehre von der Wiederbringung aller Dinge vertreten[13]. Suchen wir nach Zeugnissen für diese Anschauung in Didymus' eigenen Schriften, so müssen wir erstaunen, daß hier sehr oft von der ewigen Strafe und ihrem unauslöschlichen Feuer die Rede ist. Das Wort *αἰώνιος* findet sich in diesem Zusammenhange z. B. adv. Ar. et Sab. 6, 1289 C; de trin. II 12, 669 A; contra Manich.

---

1) Ebenda 5 (969). 2) In I Petr. 1756 BC.
3) Cramer, Catenae usw. III S. 378.
4) In psalm. 1309 A.
5) In acta apost. 1661 C; in II Cor. 1701 CD.
6) De trin. I 15, 321 B; II 6 3 513 A; Pseudobasil. adv. Eunom. 684 C.
7) In II Cor. 1704 B. 8) In epist. Jud. 1818 C.
9) De trin. II 1, 453 A. 10) In I Petr. 1756 C.
11) In psalm. 1432 A; vgl. Origenes de princ. II 11 2 f. (MPG 11, 242).
12) S. oben S. 13 unter 11.
13) Vgl. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche IV[4] (1864) S. 458. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II[3] S. 165 Anm. 3.

13, 1104 A; 14, 1104 B; in psalm. 1244 D 1316 A 1585 B; in II Cor. 1724 D. De trin. II 12, 669 A ist von der ἄσβεστος φλόξ die Rede. Und de trin. II 26, 749 C wird hervorgehoben, daß die Strafe οὐχ ἕως τοῦ παρόντος αἰῶνος ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος dauert. Ganz in Übereinstimmung damit heißt es in psalm. 1372 C, daß man nur in diesem Weltalter Buße tun könne. Auch Stellen wie in psalm. 1521 B; in epist. Judae 1818 A; Hieronymus epist. 119 5 ad Minervium et Alexandrum (MPL 22, 970) scheinen die Apokatastasis auszuschließen. Trotzdem finden wir bei näherem Zusehen in den Werken des Didymus Gedanken genug, die Hieronymus' Angabe bestätigen.

a) Didymus hebt des öfteren, allerdings in ganz allgemeinen Wendungen, wie Gregor von Nyssa, hervor, daß Jesus' Tod das Universum erlöst[1]. Jesus rettet alles, was im Himmel und auf der Erde ist[2]. Er ist der σωτὴρ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης[3]. Auch Ausdrücke, die an sich genau so unverfänglich sind wie z. B. Joh. 3 16, gewinnen von hier aus Bedeutung; so ἡ πάντων σωτηρία[4], καθολικὴ καὶ γενικὴ σωτηρία[5], salvator mundi[6].

b) Insbesondere sagt Didymus von den gefallenen Engeln, daß sie Sehnsucht nach dem Heile haben[7] und von Jesus erlöst worden sind[8]. Daß dies auch vom Teufel gilt, wird wohl in psalm. 1340 C angedeutet: εἰ περὶ τοῦ σατανᾶ ταῦτα (Psalm 36 36 lxx) λέγοιτο, ἐπεὶ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου εἴρηται, παρέρχεται δὲ οὗτος ὁ κόσμος, ζητήσας τις ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὸν τόπον τούτου τοῦ ἄρχοντος οὐχ εὑρήσει. Scheinbar wird die Vorstellung von der Erlösung der Engel abgelehnt de trin. II 7, 589 A: ὁ θεὸς λόγος οὐ διὰ τοὺς ἁμαρτήσαντας ἀγγέλους ἄγγελος ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος[9]. Indessen darf diese Stelle keine hohe Beweiskraft in dem angedeuteten Sinne beanspruchen. Erstens ist sie, wie der ganze Abschnitt, aus dem sie genommen

1) Vgl. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889, S. 205.

2) In I Petr. 1770 B.

3) De trin. I 28, 409 C.

4) Ebenda I 27, 404 B.

5) Ebenda 405 A.

6) De spir. s. 45, 1073 B.

7) In I Petr. 1759 B; dazu Lücke MPG 39, 1739 A — 1740 B.

8) In I Petr. 1770 BC; dazu Lücke ebenda 1740 B — D. Daß die superiora rationalia die Engel sind, lehrt in II Petr. 1773 A.

9) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³ S. 165 Anm. 3.

ist, stark rhetorisch gefärbt. Zweitens schließt sie, wenn man sie genau nimmt, gar nicht aus, daß der Gottmensch die Engel erlöste; sie will nur sagen, daß der Sohn nicht Gottengel ward. Und drittens steht sie in einer dogmatischen Schrift. In dogmatischen Schriften haben aber die Theologen auch des vierten Jahrhunderts sehr oft ἐριστικῶς geredet und anstößige Dinge nur verblümt zum Ausdruck gebracht: ihre wirkliche Ansicht erfährt man aus den wissenschaftlichen Commentaren viel sicherer[1].

c) Nach in psalm. 1340 C 1441 CD wird es im Jenseits keine sündigen Menschen mehr geben, nicht etwa weil ihre οὐσία vernichtet wird, sondern weil ihre sündige Beschaffenheit (ποιότης) aufhört (von hier aus versteht sich vielleicht die Bemerkung in psalm. 1413 A: auch im Jenseits werden wir Gottes Erbarmen nötig haben). Diese scharfe Formulierung deutet uns zugleich an, welchen Wert für Didymus die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge hat: unermüdlich rief er den Manichäern entgegen, daß das Böse keine οὐσία ist, sondern eine ποιότης, und daß es Gott vernichten wird[2]: schienen nicht diese Gedanken die Lehre von der Apokatastasis zu fordern?

d) Sehr wertvoll ist Didymus der Gedanke, daß Gottes Strafen erziehen und bessern sollen. Die Vorstellung von Strafen, die nur strafen d. h. Rache nehmen, ist ihm vollkommen fremd: man wird daraus wohl schließen dürfen, daß ihm auch die orthodoxe Vorstellung vom Endgerichte fremd ist. Didymus berührt sich also in diesem Punkte sehr stark mit Origenes, der zuerst eine Art Fegefeuer gelehrt hat[3]. Am deutlichsten ist die genannte Lehre de trin. II 12, 673 A ausgesprochen: Gottes νοητὸν πῦρ vollendet die Reinigung des Menschen, die das Taufwasser begonnen hat. Ähnliche Gedanken werden ausgesprochen contra Manich. 2, 1088 D: die bösen Menschen und der Teufel werden bestraft, sind also τρεπτοί, d. h. besitzen die Fähigkeit, sich zu

1) Auch in den sehr gelehrten Erörterungen adv. Ar. et Sab. 7, 1292 B ff und 13, 1300 C, die der Laie kaum versteht, kann man die Anschauung von der ἀποκατάστασις versteckt finden. Hatte doch schon Origenes die Apokatastasis als etwas Esoterisches betrachtet (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 645f).

2) Vgl. z. B. contra Manich. 2, 1088 CD 1089 A.

3) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 645f.

bessern; ebenda 17, 1108 C: «die Strafe wird angedroht, damit die Bäume[1] sich ändern»; in psalm. 1176 B: «das Gericht ist da, um zu helfen»; ferner in psalm. 1261 ABC 1404 C 1619 BC; sacra parall. MPG 96, 397 A, auch 320 D — 321 A. — In psalm. 1209 B scheint Didymus vorauszusetzen, daß ganz Gottlose überhaupt nicht auferstehen. Meint Didymus damit Sarkiker, die unfähig sind, sich zu bekehren[2]? Oder will er nur die Vorstellung ausdrücken, daß die Gottlosen nicht als Gottlose auferstehen werden, sondern als solche, die durch Strafen gebessert worden sind[3]?

Wenden wir uns nun zurück zu den oben[4] angeführten Stellen, die Didymus als Vertreter der kirchlichen Lehre vom Gerichte erscheinen lassen, so werden wir ihnen auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse keine Beweiskraft zubilligen können. Was zunächst die Verwendung von *αἰώνιος* im Zusammenhange mit Feuer und Strafe betrifft, so kann hier *αἰώνιος* nicht «ewig» heißen. Es bedeutet aber wohl auch nicht so viel wie divinus, wie Lücke annimmt[5], sondern etwa «ein Weltalter andauernd» d. h. «lang andauernd». Wir sind in der glücklichen Lage, das beweisen zu können. De trin. II 64 516 D — 517 C erklärt Didymus ausdrücklich, daß das Wort *αἰώνιος* einen doppelten Sinn hat. Einmal heiße es «ewig» im strengen Sprachgebrauche und könne dann nur als Attribut Gottes verwendet werden. Zweitens bedeute es etwas, das *ἀπὸ χρόνου καὶ τρεπτόν* sei: nur dieses *αἰώνιος* darf von den Strafen ausgesagt werden. Was sollte auch das Wort *ὑπεραιώνιος*[6] für eine Daseinsberechtigung haben, wenn schon das bloße *αἰώνιος* nur «ewig» im strengen Sinne bedeutet? Übrigens konnte Didymus auch den Grundsatz, alle Veränderung sei eine Art Tod[7], recht gut zur Verteidigung seiner Anschauungen verwenden. Alle Widersprüche in den Gedanken des Didymus lassen sich freilich auf diesem Wege nicht beseitigen. Die Redeweise von der *ἄσβεστος φλόξ* usw. fügt sich keineswegs in den Rahmen der Apokatastasislehre.

1) Matth. 3 10 Luk. 3 9.
2) S. oben S. 61 unter 1.
3) S. oben S. 70 unter c.
4) S. 68 f.
5) MPG 39, 1741 CD und ebenda Anm. 19.
6) De trin. II 63 513 B; 4 516 A.
7) Ebenda 63 512 C.

Man muß wohl annehmen, daß Didymus sich zu wiederholten Malen, sei es nun absichtlich oder unabsichtlich, dem volkstümlich orthodoxen Sprachgebrauche enger angeschlossen hat, als es ihm seine Überzeugung hätte erlauben dürfen. Kann man daraus schließen, daß ihm die Anschauung von der Wiederbringung aller Dinge nicht sonderlich wertvoll war?

11. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß Didymus, wie Origenes, sich das «Fegefeuer» nicht als ein irdisches Feuer gedacht hat. De trin. II 12, 673 A wird es ausdrücklich *νοητὸν πῦρ* genannt und mit Gott selbst identificiert: *ὁ γὰρ θεὸς πῦρ καταναλίσκον*[1]. In psalm. 1480 D wird das Feuer des Gerichtes als Gottes Zorn gedeutet. An einer Stelle[2], bei Erklärung von II Cor. 1 13, scheint Didymus sogar das Gerichtsfeuer aus seinem eschatologischen Zusammenhange ganz herauszureißen und in das Menschenleben auf Erden zu verlegen: *δυνατὸν τὸν ὑπὸ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς γινόμενον ἐν ταῖς ψυχαῖς φωτισμὸν ἡμέραν εἶναι τοῦ κυρίου.* Auch in psalm. 1160 B 1201 B 1212 AB und in Jo. 1645 C — 1648 A scheint das Fegefeuer spiritualisiert zu werden. Sehe ich recht, so ist Didymus auch in diesem Punkte sich nicht treu geblieben. In psalm. 1209 B scheint er ein Endgericht mit leiblichen Strafen anzunehmen: *ὁ Χριστός ἐστιν, οὗ τῷ βήματι φανερωθῆναι πάντας δεῖ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν* (II Cor. 5 10). Doch ist mir die Deutung dieser Stelle nicht sicher.

C. Beurteilung.

Sucht man ein Urteil zu gewinnen über die Art von Didymus' Origenismus, so ist zweierlei zu beachten.

1. Wenn man auf das einzelne sieht, so ergibt sich, daß Didymus stärker von Origenes abhängig war, als irgend ein anderer Theolog seiner Zeit, den wir kennen. Vielleicht kann man ihm Euagrius Pontikus zur Seite stellen. Wir wissen von Euagrius, daß er die Präexistenz der Seelen lehrte: deswegen haben ihn spätere Jahrhunderte, immer zusammen mit Didymus, des öfteren verurteilt. Man wird hierin wohl klarer sehen, wenn einmal die syrischen Euagriustexte zugänglich gemacht werden. Vielleicht ist auch Synesius von Ptolemais ein Nebenbuhler des

1) Deut. 4 24 9 3. 2) In II Cor. 1688 A.

Origenisten Didymus; er erklärt in seinem berühmten 105. Briefe [1]: *ἀμέλει τὴν ψυχὴν οὐκ ἀξιώσω ποτὲ σώματος ὑστερογενῆ νομίζειν· τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τἆλλα μέρη συνδιαφθείρεσθαι· τὴν καθωμιλημένην ἀνάστασιν ἱερόν τι καὶ ἀπόρρητον ἥγημαι καὶ πολλοῦ δέω ταῖς τοῦ πλήθους ὑπολήψεσιν ὁμολογῆσαι.* Darnach hat Synesius wohl die Präexistenz der Seelen, Gottes ewige Schöpfertätigkeit und eine stark spiritualisierte Auferstehungslehre vertreten. Aber es ist fraglich, ob wir Synesius hier überhaupt zum Vergleiche heranziehen dürfen: nach allem, was wir wissen, war er mehr Platoniker als Origenist. Desto sicherer ist, daß Didymus dem Origenes treuer gefolgt ist, als der Theolog, den man gemeiniglich als den klassischen Origenisten des vierten Jahrhunderts bezeichnet, Gregor von Nyssa, also selbstverständlich auch treuer als Gregor von Nazianz oder gar Basilius der Große, die doch ebenfalls von Origenes viel gelernt hatten [2]. Gregor von Nyssa lehrt wohl die Erlösung aller und die Apokatastasis [3], bekämpft auch den Chiliasmus und die Annahme mehrerer Auferstehungen [4]. Aber die Präexistenz der Seelen und den vorzeitlichen Sündenfall wagt er nicht zu behaupten: er vertritt den Traducianismus. Das ist deshalb besonders auffallend, weil der Präexistentianismus im vierten Jahrhundert durchaus nicht so selten ist, als gewöhnlich angenommen wird: auch Hieronymus und Augustinus sind ihm zuzeiten nahe gewesen. Wie fern sich hier Gregor von Nyssa und Didymus standen, lehrt ein Vergleich von Gregors Schrift *περὶ τῶν νηπίων πρὸ ὥρας ἁφαρπαζομένων πρὸς Ἰέριον* [5] mit Didymus' gleichartiger Schrift an Rufinus. Auch in anderen Punkten denkt Gregor weniger origenistisch als Didymus: er nennt die Engel *ἀσώματοι* [6] usw.

2. Sehen wir auf das Ganze von Didymus' Weltanschauung, so kommen wir zu einem ganz entgegengesetzten Urteile. Das Interesse, das Didymus an Origenes hat, ist das Interesse eines Antiquars, und nicht das Interesse eines Denkers. Das zeigt zunächst die Leichtigkeit, mit der er die sonst von ihm treu

1) Edidit Petavius (Paris 1612) S. 249 B.
2) Holl, Amphilochius S. 162 f.
3) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³ S. 165.
4) Epist. 3 (MPG 46, 1024 AB)
5) MPG 46, 161—192.
6) MPG 46, 173 A.

eingehaltenen Wege des Origenes gelegentlich verläßt und sich der volkstümlichen Anschauung anbequemt. Das zeigt vor allem das Fehlen fast jeder Speculation und jeder Lust zur Speculation: kaum die Grundzüge des speculativen Systems seines Meisters hält er fest. Man wird hier billig nicht zu viel von Didymus verlangen. Auch ein Denker wie Synesius zog nicht alle Folgerungen der Philosophie: viele Lehrer der Weltweisheit hatten zu dessen Zeit erkannt, daß geschlechtliche Enthaltsamkeit die Consequenz des Platonismus sei; aber Synesius lebte nicht asketisch[1]. Trotzdem muß man sagen: was Didymus in Consequenzlosigkeit leistet, übersteigt alle Begriffe. Die trinitarischen Sonderlehren des Origenes deutet er um: als ob sie nicht ihre feste Stelle in dem Systeme hätten! Die Kosmologie entfernt er zum Teile: er bemerkt nicht, daß ohne die Kosmologie die gesamte Weltanschauung des Origenes zusammenbricht! Nur für eine Seite an der Lehre des Origenes hat er Verständnis: für den Spiritualismus, der ja seinen asketischen Neigungen entgegenkommt und in gewisser Weise deren wissenschaftliche Begründung bietet. Was Didymus sonst von Origenes übernimmt, ist im Grunde nur ein Conglomerat von Einzelheiten. So sehen wir hier besonders deutlich, wie wenig einheitlich Didymus denkt und wie sehr er von zufälligen Eindrücken abhängt. Im Grunde hat Gregor von Nyssa, ja selbst Gregor von Nazianz und Basilius von Cäsarea mehr von Origenes gelernt, als Didymus: sie hatten alle denken gelernt und fanden Freude am Denken; und wenn sie im einzelnen recht wenig von Origenes übernahmen, so hatten sie doch einen Hauch seines Geistes verspürt.

15. Frömmigkeit.

Die Frömmigkeit des Didymus bietet dasselbe Bild, wie seine wissenschaftliche Weltanschauung. Von den verschiedensten Seiten hat er auch hier Anregungen empfangen, hat sie alle sorgfältig gebucht. Hundert Gedanken, gleichartige und ungleichartige, stehen friedlich nebeneinander; aber es fehlt der starke Wille, der sie zu einer Einheit verbindet, der Wille, der einen Klemens von Alexandria, einen Origenes, einen Athanasius, einen

1) Epist. 105 S. 248 D — 249 A Petavius.

Augustinus groß gemacht hat. So drängt uns Didymus immer vor die Frage: sind ihm all diese hundert Gedanken wertvoll gewesen? oder war ihm vielleicht keiner von ihnen besonders wertvoll?

Ich möchte auf keinen Fall leugnen, daß das letztere möglich ist. Die Frömmigkeit tritt in der Tat in den Schriften des Didymus sehr stark zurück. Es ist bekannt, wie wertvoll dem Athanasius zur Bekämpfung der Arianer der Beweis ist, den er mit seiner Lehre von der Vergottung des menschlichen Fleisches durch den Gottmenschen führen kann. An schier zahllosen Stellen vertritt er mit Nachdruck den Gedanken: der Leib des Logos muß vergottet worden sein, wie unser Leib vergottet werden wird; sonst ist es nichts mit unserem Heile. Ich verweise auf contra Arian. I 42f. 51; II 13f. 66f. 69f; III 39; de synod. 51; epist. ad Adelph. 8[1]. So stark wird diese physische Vorstellung vom Heile bei Athanasius betont, daß man gemeint hat, er habe sich das Heil gar nicht anders denken können oder wollen. In Wahrheit hat Athanasius die Anschauung von der θεοποίησις nur deshalb in den Vordergrund gerückt, weil sie allein ihm bei der Bestreitung des Arius Dienste leisten konnte: in der Schrift de incarn. verbi, der die antiarianische Spitze fehlt, ist der Gedanke, daß der Heiland die volle Erkenntnis bringt, ebenso breit ausgeführt, wie der andere, daß er uns Unsterblichkeit schenkt. Aber ist nicht gerade die Einseitigkeit von Athanasius' Erlösungslehre in seinen antiarianischen Schriften ein unanfechtbarer Beweis für die Tatsache, daß seine gesamte Christologie soteriologisch orientiert war? Und Athanasius hat Schule gemacht. Die Kappadozier haben seine soteriologischen Beweise aufgenommen, erweitert und umgestaltet, vor allem auf die Lehre vom heiligen Geiste ausgedehnt[2]. Aber Didymus gehört in diesem Falle nicht zur Schule des Athanasius. In seinem Riesenwerke de trin. muß man lange suchen, ehe man eine leise Andeutung eines Beweises aus der Erlösungslehre findet. So heißt es I 15, 300 B: *οὐδὲν κτιστὸν οὐσιοῦν ἢ ἀπαθανατοῦν ἢ λογικοὺς*

1) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³ S. 203.

2) Vgl. z. B. Basilius advers. Eunom. III 5 (MPG 29, 665 B): der Geist vergottet, muß also selbst Gott sein. Ähnliche Gedanken deutete allerdings bereits Athanasius an (epist. ad Sarap. I 24).

ποιεῖν δύναται; und II 2, 461 A: οὔτε δέ τις τύχοι ἂν μετοχῆς θεότητος ἀληθοῦς διὰ κτίσματος; vgl. auch II 7, 572 B. In den älteren Schriften des Didymus fehlen diese Gedanken wohl ganz. Der Beweis allein aus Schriftstellen herrscht überall vor. Man kann wohl Gründe für dieses Verhalten des Didymus anführen. Er mußte früh die christologischen Erörterungen zu trinitarischen erweitern: die Gottheit des Geistes ließ sich aber nicht so leicht soteriologisch beweisen, wie die des Sohnes. Überhaupt scheint die Begründung aus der Erlösungslehre gegen Ende des arianischen Streites etwas zurückgetreten zu sein (die Werke des Athanasius nötigen wohl selbst zu diesem Schlusse); erst Apollinarius von Laodicea hat sie wieder zum Leben erweckt; aber Didymus hat sich an dem Kampfe gegen Apollinarius kaum beteiligt. Trotz alledem müssen wir über Didymus urteilen: die Frömmigkeit tritt in seinen Gedankengängen über Gebühr zurück. Von einem Theologen, der dazu ein Lehrer seiner Zeit sein will, darf man doch erwarten, daß er Sinn hat für das Herz seiner Religion. Fehlte es vielleicht in dem zurückgezogenen, allzu ruhigen Leben des Didymus an äußeren Anlässen, die ihm Weckrufe der Frömmigkeit hätten werden können?

A. Das Heil.

1. Nach der wichtigen Stellung, die die Askese im Leben des Didymus einnimmt, möchte man erwarten, daß im Mittelpunkte seiner Frömmigkeit der Gedanke steht, der Mensch werde in irgend einer Weise vergöttlicht, also der Gedanke, der wenigstens scheinbar das ein und alles des Athanasius war. Aber das ist nicht der Fall: auch hier zeigt sich wieder, wie wenig die einzelnen Teile von Didymus' Weltanschauung verbunden sind. Die Lehre von der Vergottung wird in den Schriften des Didymus verhältnismäßig selten erwähnt; sie wird von ihm auch nie in so scharfe, fast möchte ich sagen geschmacklose Ausdrücke gefaßt, wie von Athanasius. Das Wort θεοποιεῖν mit seinen Synonymen ist Didymus allerdings geläufig: es kommt ihm nie in den Sinn, wie kühn und anmaßend dieser Ausdruck ist; vgl. de trin. I 15, 304 B; II 4, 481 C; 14, 716 A; 25, 748 CD; III 2$_{42}$ 801 D 804 A; 16, 868 BC; in psalm. 1477 D 1481 C. Wir sehen daraus, daß Didymus die Überlieferungen des Athanasius doch nicht ganz

verleugnet: Basilius von Cäsarea[1] und Gregor von Nazianz[2] haben von «Vergottung» nur sehr zaghaft gesprochen. Doch bevorzugt auch Didymus weniger anstößige Ausdrucksweisen dieses Gedankens: Gott schenkt uns Unsterblichkeit, befreit uns vom Tode, macht uns ὑπὲρ ἄνθρωπον usw.; vgl. de trin. I 15, 300 B; II 1, 453 A; 2, 461 A; 4, 481 C; 5, 492 B; 7 6 577 B; 12, 668 B 673 B; 14, 716 A; III 1, 777 C; 2 11 801 C; 16, 865 C; 21, 904 CD; 27, 944 AB; in psalm. 1196 B 1233 C 1304 D 1437 B; in Jo. 1649 A. Auch das Wort υἱοθεσία bedeutet in Didymus' Sprache so viel wie Vergottung[3]. Bringt uns doch die Wiedergeburt in ein Verwandtschaftsverhältnis zu Gott, dessen sich auch die Engel nicht rühmen können[4]. Daß die physische Auffassung des Heiles bei Didymus nicht stärker hervortritt und nicht schärfer formuliert wird, ist vielleicht auf eine leise Einwirkung des Origenes zurückzuführen. Die Lehre von der Vergottung konnte leicht im Sinne einer sehr materialistischen Eschatologie verstanden werden, namentlich wenn man sie in die Formeln des Athanasius faßte.

2. Wir sahen bereits, daß Athanasius auch den Gedanken, das Heil bestehe in Erkenntnis, gelegentlich sehr scharf betont. Er tut das vor allem in Schriften, die mit dem dogmatischen Streite in keiner Weise zusammenhängen; vgl. contra gentes 1; de incarn. verbi 10. 13. 47. Die Vorstellung klingt aber auch des öfteren in den antiarianischen Schriften an, z. B. contra Arian. II 14; sie findet sich ferner bei Gesinnungsgenossen des Athanasius, wie Sarapion von Thmuis; s. dessen dogmatischen Lehrbrief 3, S. 22 36 23 1. 5 Wobbermin[5]. Bei Didymus treffen wir diese Anschauung sehr oft an: schon sein Origenismus muß sie ihm nahelegen[6]; er ergänzt sie durch den Gedanken, daß die Sünde das menschliche Wissen verdunkelt hat; vgl. adv. Ar. et Sab. 3, 1284 D; de trin. I 26, 389 A; 28, 409 A; 34, 433 C;

1) Holl, Amphilochius S. 124 Anm. 1.

2) Ebenda S. 166.

3) De trin. III 2, 801 D. Ähnlich Athanasius epist. ad Sarap. I 25.

4) Ebenda II 12, 669 A.

5) Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis (TU NF II 3b, 1899) S. 21—25 unter XXXI.

6) Vgl. oben S. 60f unter 1.

II 6₈ 533 A; 9 536 B; 25, 748 C; III 4, 829 D; 27, 944 AB; 39, 980 C; in psalm. 1304 D. Doch besteht ein Unterschied zwischen den Betrachtungsweisen des Didymus und Athanasius, der sich aus ihrer verschiedenen Zeit und Stellung erklärt. Athanasius, der die letzte Christenverfolgung mit Bewußtsein erlebt und wohl auch als Bischof viel mit Heiden zu tun gehabt hat, erblickt die Erkenntnis vor allem darin, daß man sich von der Nichtigkeit des Götzen- und Dämonendienstes überzeugt[1]. Didymus, der fast ganz im Kampfe mit den Ketzern aufgeht, sieht die christliche Erkenntnis in den orthodoxen Dogmen niedergelegt, d. h. vor allem in der Lehre von der Trinität. *Ὁ ὀρθῶς περὶ τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων διειληφώς, ἀμέμπτως περὶ θεοῦ ἐννοῶν καὶ ἁγίως περὶ Χριστοῦ διαλαμβάνων καὶ εὐσεβῶς περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνθυμούμενος καὶ περὶ τῶν ἄλλων δογμάτων ὃν δεῖ τρόπον δοξάζων*, so schildert er in psalm. 1252 B den wahren Christen. Diese Wendung, die Didymus dem Gedanken des Athanasius gibt, hat leider zur Folge, daß die rechte Erkenntnis leicht aus einem Heilsgeschenke zu einer Bedingung des Heils erniedrigt und dann mit der Tugend auf eine Stufe gestellt wird; vgl. adv. Ar. et Sab. 1, 1281 A; contra Manich. 4, 1089 D 1092 A; in psalm. 1340 D; in prov. 1625 BC.

3. Vielleicht am häufigsten hebt Didymus den Gedanken hervor, daß das Heil, das uns Christus bringt, Sündenvergebung ist; so de trin. I 34, 433 C; 29, 413 B — 416 B; II 1, 453 A; 4, 481 C; 6₂₂ 553 C; 7₆ 577 B; 12, 688 B 680 A; 25, 748 C; 27, 764 bis 765 A; III 2₄₁ 801 C; 16, 868 BC; 39, 980 C; in psalm. 1304 D. Besonders oft verwendet Didymus in diesem Sinne Worte wie *ἁγιάζειν*, *ἀναγεννᾶν*, *ἀνακαινίζειν*, *δικαιοῦν*. In diesem Punkte ist also Didymus weit über Athanasius hinausgegangen, dem die Vergebung der Sünden im Grunde recht gleichgiltig war: er meinte, man werde die Sünde los, wenn man sie nur bereue[2]. Freilich, unsere Freude über diesen Fortschritt des Didymus nimmt rasch ab, wenn wir einmal seinen Gedanken über die Sünde nachgehen: es zeigt sich, daß er auch über sie nur sehr

1) S. besonders contra gentes 1.

2) Vgl. besonders die klassische Stelle de incarn. verbi 7. Anders scheint Alexander von Alexandria geurteilt zu haben (vgl. Theodoret. hist. eccles. 454: *εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας*, allerdings eine symbolartige Stelle).

wenig nachgedacht hat und über die einfachsten Fragen, die mit ihr zusammenhängen, nicht ins klare gekommen ist.

a) Schon das muß auffällig sein, daß Didymus in seinen langen Werken die Sünde wider den heiligen Geist verhältnismäßig selten und immer nur sehr kurz behandelt; vgl. de trin. II 26, 749 C — 752 A; III 2 54 805 B; de spir. s. 63, 1085 A bis 1086 A; in epist. Judae 1818 A [1]. Und diese war doch eines der Hauptprobleme im pneumatomachischen Streite: man denke nur daran, wie ausführlich Athanasius epist. ad Sarap. IV 12 ff sie bespricht und welche Mühe er hat, sie vom Standpunkte seiner Trinitätslehre aus zu verstehen. Ist Didymus vielleicht deshalb auf die Frage nicht eingegangen, weil er Origenes, den er hier bekämpfen mußte, nicht offen preisgeben wollte?

b) Zweitens finden wir bei Didymus keine klare Anschauung darüber, ob es sündlose Menschen gibt oder nicht. Athanasius hat diese Frage bekanntlich bejaht [2]: Jeremias (das ist wohl eine Anlehnung an Jer. 1 5; vgl. die uns syrisch erhaltene Baruchapokalypse 9) und Johannes den Täufer bezeichnet er als sündlos. Didymus scheint des öfteren der Anschauung des Athanasius beizupflichten. Sacra parall. MPG 95, 1416 A redet er von Gerechten, die in Not kommen, aber nicht der Sünde wegen; ähnlich ist sacra parall. MPG 96, 324 D gesagt, nicht jede Krankheit sei Sündenstrafe (vgl. auch Cramer, Catenae usw. III S. 90). Insbesondere gab Jesus den Patriarchen, Propheten, Aposteln Freiheit von Sünde [3]. Hiob wird von Didymus mit Vorliebe ἅγιος genannt. Daniel und Paulus waren so gerecht, daß sie die wilden Tiere beherrschten, wie Adam und Eva vor dem Sündenfalle [4]. Auch Dorkas (Tabitha) war sündlos [5]. So versteht man den Satz in I Petr. 1766 C: pene apud omnes invenis esse peccata [6]. Natürlich besitzt auch die Kirche als solche Sündlosigkeit [7]. Didymus zeigt sogar von ferne die Möglichkeit, daß man auch

---

1) Vgl. auch in psalm. 1196 A 1244 B, wo von Sünden zum Tode (Gegensatz: πράξεις ἐπαινεταί) die Rede ist.

2) Contra gentes 2; contra Arian. III 23; vgl. Stülcken TU NF IV 4 S. 87 und Loofs RE³ XV S. 755.

3) In psalm. 1204 A.

4) Ebenda 1188 A.

5) In acta apost. 1673 D — 1676 A.

6) Vgl. auch in psalm. 1236 BC 1301 C 1304 AB 1320 A.

7) Ebenda 1376 A.

ohne Gott sündlos sein kann[1]. Aber diesen Stellen stehen ebensoviele andere gegenüber, die die allgemeine Sündhaftigkeit voraussetzen; vgl. besonders de trin. I 30, 417 C; II 7$_6$ 577 B; 8$_1$ 609 A; III 10, 860 A; in Job 1132 C 1137 B 1144 D; in psalm. 1224 C 1248 D — 1249 A 1401 D 1404 A 1585 D; in II Cor. 1292 D. Sie wurde eigentlich gefordert durch Didymus' origenistische Vorstellung von einem vorzeitlichen Sündenfalle und der Einkerkerung der bösen Seelen in einen Leib. Mehrere Aussagen des Didymus legen es nahe, den Zwiespalt dadurch zu versöhnen, daß man einen doppelten Sündenbegriff annimmt. Auf der einen Seite heißt es: zwar hat der Gerechte gewisse Sünden[2], wenn es auch vielleicht nur Gedankensünden sind[3]. Seine Gerechtigkeit besteht aber eben darin, daß er rasch Buße tut, wenn er einmal wirklich sündigt[4]. Sünden der Unwissenheit sind ja überhaupt nicht strafbar, sondern nur schlechte Charaktere: unfreiwillige Sünden (*ἀκούσια ἁμαρτήματα*) übersieht Gott, weil er *φιλάνθρωπος* ist[5]. Andrerseits ist alle Tugend der Menschen etwas sehr Unvollkommenes: vergleicht man sie mit Gottes Güte, so ist sie eher Bosheit als Tugend; zum Beweis dafür beruft sich Didymus auf Matth. 7$_{11}$[6]. Daraus ergibt sich dann, daß alle Belohnung, die Gott den Menschen gewährt, nicht verdient, sondern *κατὰ χάριν* gewährt wird[7]. Didymus schwingt sich gelegentlich sogar zu der gewiß von hohem sittlichem Verständnisse zeugenden Anschauung auf: die kleinen Kinder sind deshalb nicht gut, weil sie noch nicht sündigen; denn nicht Tugend, sondern ihr Alter hindert sie am Sündigen[8]: *φαμὲν τὸ ἀρτίτοκον βρέφος δεκτικὸν ἀρετῆς καὶ κακίας ἐστὶν δυνάμει, τότε δεχόμενον κατ' ἐνέργειαν ὁποτέραν τούτων τῶν ἕξεων, ὅταν γνῶσιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ σχῇ*[9]. Didymus will also die Kinder nach ihrem zukünftigen sittlichen Verhalten beurteilt wissen. (Ich füge hinzu, daß Didymus in Jo. 1648 A sich ein Urteil darüber nicht getraut, wie es den verstorbenen Kindern im Jenseits ergeht: das wisse nur Gott und wem ers offenbare. Wie stimmt das zu der

1) Ebenda 1252 D.
2) In prov. 1633 C.
3) In psalm. 1321 A.
4) Ebenda 1417 C.
5) Sacra parall. MPG 95, 1560 AB.
6) In psalm. 1584 C.
7) Ebenda 1552 D.
8) In I Jo. 1792 B.
9) In psalm. 1416 C.

Theorie, die Didymus in dem S. 11 unter 5 und S. 65 unter 7 genannten Werke an Rufinus über die im frühesten Alter Verstorbenen ausführte?).

c) Es hängt mit dem Gesagten zusammen, daß auch Didymus' Vorstellungen von Gottes Ebenbild und von dessen Verlust recht unklar sind. *Εἰκών* und *ὁμοίωσις* scheint er nicht zu scheiden. An einer ganzen Reihe von Stellen bezeichnet er nun das Ebenbild als den Besitz von Sündlosigkeit und freiem Willen; er nimmt dann an, daß es beim Sündenfall verloren ging und durch die Taufe wieder erlangt wird; so de trin. II 12, 680 AB; III 2$_{42}$ 801 D; in psalm. 1505 C. Zur Verdeutlichung dieses Gedankens dient in psalm. 1441 C: die *οὐσία ψυχική* wird durch die Sünde nicht berührt; aber ihre Denkkraft wird geschwächt. Man kann nicht sagen, daß damit eine Vorstellung gewonnen wäre, die zu anderen Äußerungen Didymus' stimmt. Einmal betont er, wie wir unten sehen werden, den freien Willen sehr stark und läßt ihn einen unverlierbaren Besitz auch des Nichtchristen sein. Zweitens wird auch Didymus nicht haben behaupten wollen, daß man durch die Taufe sündlos wird. So dürfen wir uns nicht wundern, bei Didymus noch eine andere Vorstellung vom Ebenbild zu finden: nach dieser besteht es in der Ausstattung des Menschen mit einem unsterblichen Geiste [1], der beim Sündenfalle natürlich nicht verloren geht, zugleich aber den dauernden Besitz freien Willens einschließt; so besonders de trin. II 7$_3$ 565 C und in psalm. 1349 C; vgl. in prov. 1636 B; in II Cor. 1692 B; auch in psalm. 1220 C 1245 C (dazu 1117 D). Es ist wohl möglich, daß diese beiden Gedankenreihen an verschiedenen Schriftworten orientiert sind, die erste an Eph. 4$_{24}$ Kol. 3$_{10}$, die zweite an Genes. 5$_{1.\ 3}$.

d) Nicht zu entscheiden wage ich die Frage, ob Didymus eine Art Erbsünde oder Erbböses gekannt hat. Es gibt eine Menge Stellen, die zu einer Bejahung dieser Frage geradezu auffordern. Erstens betont Didymus zuweilen, daß alle sündigen müssen. Kein Geschöpf (*κτίσμα*) kann ohne Sünde sein [2], auch der Mensch nicht: das wäre über seine Kraft (*ὑπὲρ ἄνθρωπον*) [3]; wegen der Schwäche seiner Natur muß er sündigen [4]. Zweitens

1) *πνεῦμα, νοῦς.* 2) De trin. II 7$_6$ 577 B.
3) Ebenda III 10, 860 A. 4) In Job 1132 C.

setzt Didymus die Sünde von Adams Nachkommen in eine bestimmte Beziehung zum ersten Sündenfalle. So besonders in Job 1145 B: *εἴτε προαιρετικῶς ἁμάρτω, οἴμοι· εἴτε ὡς ἐκ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παραβάσεως καὶ εἰς ἡμᾶς διαβαινούσης ἐκ διαδοχῆς τῆς ὀφειλῆς, πάλιν οὐδ' οὕτως ἀνακύψαι δυνήσομαι ὡς παντὸς ἀπηλλαγμένος ῥύπου. τῶν γὰρ ἁμαρτημάτων τὰ μὲν ἐκ προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας ὑφίσταται, οἷς καὶ κόλασις ἕπεται· τὰ δὲ ἐκ προγόνων, οἷς καὶ κάθαρσις χρεωστεῖται.* Ein paar Zeilen darauf (C) bezeichnet Didymus *τὴν παράβασιν* (Adams Sündenfall?[1] Angesichts des Vorhergehenden darf man wohl nicht an einen vorzeitlichen Sündenfall denken) *καὶ τὴν ἐκ φθορᾶς γένεσιν* als erste Ursache zwar nicht der Sünde, aber der Übel. Ähnliche Aussagen finden wir in II Cor. 1692 D: *πάντες ἄνθρωποι παρακούσαντος τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ ἁμαρτίαν εἰσίν*; ferner contra Manich. 8, 1096 B: wenn Jesus *ἐκ συνδυασμοῦ* entstanden wäre, *ἐνομίσθη ἂν καὶ αὐτὸς ὑπεύθυνος εἶναι ἐκείνῃ τῇ ἁμαρτίᾳ, ἥπερ καὶ οἱ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ πάντες κατὰ διαδοχὴν ὑπῆρχον*; vgl. auch de trin. I 27, 401 B. Diese Anschauungen sind bei einem morgenländischen Theologen zwar nicht unmöglich, aber immerhin auffallend. Hat sie der Biblicist Didymus aus Röm. 5 14 ff geschöpft? Ob sie wirklich von einer Erbsünde handeln, wird immer zweifelhaft sein. Der Gedanke an eine Erbsünde stünde in greifbarstem Gegensatze zu der Lehre von der Präexistenz der Seelen, wenigstens in der Weise wie Didymus sie vertrat (vgl. die Schrift an Rufinus), und zu der Vorstellung, daß es auch sündlose Menschen gibt. Aber Widersprüche sind in Didymus' Anschauung ja nichts Seltenes.

e) Mit keiner der genannten Vorstellungen hängt der contra Manich. 2, 1089 A den Neuplatonikern nachgesprochene Satz zusammen, die Sünde sei etwas nicht Seiendes. Ich glaube nicht, daß dieser Gedanke, obwohl er origenistisch ist, für Didymus sonderlichen religiösen Wert gehabt hat. Er wird ihn, wie Athanasius[2], nur im Kampfe gegen die Manichäer als eine allerdings recht brauchbare Waffe benutzt haben.

---

1) Meinte Didymus, daß die Seelen aller Nachkommen Adams in Adam keimhaft vorhanden waren und so mit ihm sündigten (vgl. besonders Augustin)?

2) Contra gentes 4 und 6 f (die Bosheit ist nicht *ἐν ὑποστάσει*); de incarn. verbi 4.

Überblickt man, was Didymus von Sünde und Sündenvergebung gesagt hat, so kommt man nur sehr schwer zu einem bestimmten Urteile. Viele Sätze sind so lax, daß sie eben nur aus dem Munde eines morgenländischen Theologen stammen können. Und doch hat sich, wenn ich recht sehe, Didymus viel mehr mit der Sünde beschäftigt, als andere seiner Landsleute. Ich stehe nicht an, darin eine Frucht seines eifrigen Bibelstudiums zu sehen. Die Neigung zur Askese mag dann dazu beigetragen haben, daß Didymus das aus der Bibel Gelernte behielt und weiter erwog. Sein Geist, der an unselbständiges Nachreden und Nachempfinden gewöhnt war, konnte allerdings die gewonnenen Anregungen nicht zu einer Gesamtanschauung verarbeiten; das darf uns nicht wunder nehmen: weder seine Freunde noch seine Feinde hatten über derartige Fragen je nachgedacht. Daß Didymus in diesem Falle einen Schritt über Athanasius hinaus getan hat (allerdings einen Schritt, den ihm niemand nachtat), scheint mir zweifellos.

B. Der Heiland.

Wie geringe Bedeutung die Frömmigkeit für Didymus' Denken hatte, ersehen wir weiter daraus, daß er sich über das Heilswerk Christi nie klar geworden ist. Und doch hätten ihm Athanasius' Werke ein Anlaß sein können, hierüber nachzudenken. Desto seltsamer berührt es uns, daß Didymus den Heiland mit keinem Namen öfter bezeichnet, als mit dem Namen σωτήρ. Ich führe, um nicht allzuviel Platz zu verschwenden, nur die Belegstellen aus de trin. an, bemerke aber ausdrücklich, daß das Wort in den exegetischen Schriften fast noch häufiger vorkommt, als in den dogmatischen: I 9, 284 B; 18, 360 A 361 A; 21, 373 B; 25, 377 C; 26, 384 C; 27, 393 C; 27, 405 A; 28, 409 C 412 A; 29, 413 B; 32, 429 A; 34, 433 D; II 3, 475 A 476 B; 6 2 509 A; 12 537 C 540 A; 15 541 A; 16 544 AB; 22 556 C; 23 556 CD 557 C; 7 1 561 A; 2 564 A; 6 580 A; 7 581 A; 8 588 A; 9 597 B; 8 1 608 C 617 A; 2 624 B 625 A; 10, 644 A; 11, 657 C; 12, 680 A: 13, 689 B 692 B; 14, 716 B; 15, 717 B; 21, 741 B; 24, 745 A; 27, 764 AB; III 1, 780 B; 2 7 789 C; 33 800 B; 3, 816 B 825 A; 4, 832 B; 10. 857 B: 19, 889 C; 20, 897 C; 21, 908 A; 22, 921 A; 23, 929 B: 28, 944 C 945 B; 30, 949 A; 31, 949 B 957 A; 40, 981 B 984 A; 41 2 985 C; 3 988 C 989 A. Man darf jedoch in das Wort σωτήρ auf keinen Fall einen tiefen

soteriologischen Sinn hineingeheimnissen. Erstens ist es fast allen ägyptischen Theologen bis zu gewissem Grade geläufig: ich nenne Origenes. Alexander von Alexandria, Athanasius, Sarapion von Thmuis: es ist für Didymus demnach zunächst wenig mehr gewesen, als eine alte, abgegriffene Münze. Zweitens können wir nachweisen, daß σωτήρ bei Didymus hier und da in einer ganz allgemeinen Bedeutung steht, die mit der christlichen Anschauung vom Heile gar nichts zu tun hat. So wird es de trin. I 26, 384 C erläutert durch »der die Sonne aufgehen läßt über Gerechten und Sündern und nicht Böses mit Bösem vergilt«. Die Stellen sind zu zählen, an denen es, wie de trin. I 27, 393 C, einen tieferen Sinn erhält.

Suchen wir nun der Anschauung Didymus' vom Heilswerke auf den Grund zu kommen, so bemerken wir zunächst, daß er sich über dessen Verteilung auf die drei Personen der Trinität nicht klar geworden ist. Und doch hätte ihm nicht nur Origenes ein Anlaß sein sollen, in diese Frage tiefer einzudringen: daß sie damals sozusagen in der Luft lag, beweist die Aufmerksamkeit, die ihr Basilius und die beiden Gregore geschenkt haben[1]. Einmal[2] führt Didymus aus: der Vater beruft, der Sohn nennt uns Brüder, der Geist wohnt ein. Ähnlich heißt es ein andermal[3]: der Vater beginnt, der Sohn schafft, der Geist heiligt. Die erste Formel hat den Vorzug, daß sie heilsgeschichtlich gedacht ist; die zweite, die sich dem Sinne nach mit der kappadocischen deckt und sie vielleicht mit Bewußtsein nachahmt (sie findet sich ja nur in dem letzten Werke des Didymus), ist metaphysisch-kosmologisch und hebt eigentlich die sonst[4] auch von Didymus anerkannte Errungenschaft des Athanasius auf, daß der Logos nicht zum Zwecke der Weltschöpfung gezeugt ist. Übrigens wird durch beide Formeln die Anschauung von der einen ἐνέργεια der Dreieinigkeit bedroht. Das scheint Didymus ebenso entgangen zu sein, wie den Kappadociern.

Gehen wir nun darauf ein, wie sich Didymus das Heilswerk Christi vorgestellt hat, so gewahren wir hier sofort zwei verschiedene Anschauungen nebeneinander. Sie entsprechen den zwei

1) Holl, Amphilochius, S. 146. 165. 210.
2) De trin. III 39, 980 BC
3) Ebenda II 1, 449 B; vgl. 5, 496 C; auch I 36, 440 C.
4) De trin. I 8, 276 C—277 B.

verschiedenen Auffassungen der Sünde, die oben dargestellt worden sind (S. 80).

a) Auf der einen Seite gilt die Sünde als etwas recht Unbedeutendes: ein Heilswerk Christi scheint ihretwegen gar nicht erst nötig (das ist der Gedanke des Athanasius de incarn. verbi 7). Aus *φιλανθρωπία* vergibt Gott die Sünde[1]: *τὴν παροῦσαν ἀρετὴν ὁ θεὸς ἀποδεχόμενος τῶν παλαιῶν ἁμαρτιῶν ἀμνημονεῖ*[2]: es kommt nur darauf an, daß der Mensch nicht wieder sündigt[3]. Daß der Mensch die Kraft hat, die Sünde zu meiden, hebt Didymus des öfteren nachdrücklich hervor[4]. Durch eigenen Entschluß werden die Menschen aus *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* zu *σκεύη εἰς τιμήν*[5]. In II Jo. 1810 B findet sich sogar der geradezu heidnische Satz: man muß Gott per bonam voluntatem placare[6] Demgegenüber hat es wenig zu bedeuten, wenn de spir. s. 44, 1071 C die Allmacht des freien Willens, übrigens in recht zarter Form, abgelehnt wird: gratia magis et misericordia dei quam propriis operibus erlangt der Mensch Gottes Wohltaten: könnte dieser Satz nicht auch erst durch Hieronymus einen derartigen Sinn erhalten haben? Freilich scheint Didymus auch de trin. II 12, 680 AB anzunehmen, daß der freie Wille durch den Sündenfall aufgehoben oder wenigstens geschwächt wurde. Auf jeden Fall muß man Didymus zweierlei zugute halten: erstens ist er bei der starken Betonung des freien Willens nur ein treuer Schüler des Origenes[7]; zweitens muß er in dem von ihm ja sehr eifrig betriebenen Kampfe gegen Mani das Vorhandensein der Freiheit aus taktischen Gründen hervorheben.

b) Auf der anderen Seite bringt Didymus, wie wir sahen[8], sehr oft die Vergebung der Sünden, aber auch das Geschenk der Unsterblichkeit und der Erkenntnis in Zusammenhang mit Jesu Heilswerk. Aber über die Art des Heilswerkes selbst macht er

1) De trin. II 1, 448 D—449 A.

2) Sacra parall. MPG 96, 141 CD = 541 B.

3) Ebenda MPG 95, 1169 C.

4) In den Kreisen der ägyptischen Asketen hat man sich lebhaft für die Frage der Willensfreiheit interessiert; vgl. Pallad. Laus. 47, S. 137 ff Butler.

5) In psalm. 1264 A.

6) Vgl. auch in psalm. 1584 B.

7) Origenes de princ. III 1 (MPG 11, 249 ff) u. ö.

8) Oben S. 76 ff.

sich keine Gedanken, so oft er gleich das Wort *οἰκονομία* im Munde führt. Er betrachtet Jesus gern, wie viele seiner Zeitgenossen, als Priester[1] und König, nicht ohne gelegentlich hervorzuheben, daß das Priestertum mit dem Heilswerk in Verbindung steht; vgl. in psalm. 1268A 1493B 1560C; in I Petr. 1763C. Aber diese Vorstellung wird nicht klar durchgeführt: in psalm. 1272D ist die Menschwerdung Jesu als ein drittes neben seinem Priestertum und Königtum genannt. Schon daraus ergibt sich, daß Didymus keinen bestimmten Sinn verbinden kann mit der von ihm hier und da[2] berührten Auffassung, Jesus habe sich selbst dem Vater als Opfer für uns dargebracht. Eine wichtige Stelle im Erlösungswerke scheint Christus' Gehorsam zu bilden[3]; Genaueres erfahren wir jedoch auch darüber nicht. Wenn ich recht urteile, hat Didymus im ganzen drei ernsthafte Versuche gemacht, sich den Hergang des Heilswerkes zu verdeutlichen.

1) Christus ward Mensch, um zu lehren und ein Vorbild zu geben, zugleich um der Grundstein der Kirche zu werden: in prov. 1632BC.

2) Jesus ward Mensch, weil es nur ein Triumph für den Teufel gewesen wäre, hätte ihn *γυμνὴ ἡ θεότης* besiegt: in Job 1129D; vgl. de spir. s. 46, 1073D. Und zwar hat Jesus den Teufel besiegt als Herrn des Todes: in psalm. 1437B. Die damals so beliebte Lehre vom Teufelsbetrug hat Didymus zwar nicht ausdrücklich abgelehnt, aber auch, trotz Origenes, sich nicht angeeignet (vgl. oben S. 54).

3) Jesus entstand nicht *ἐκ συνδυασμοῦ*; dann würde er ja als sündig gelten. Er ward aber auch nicht, wie Adam, aus Erde gemacht; dann könnte er ja als *ἑτερογενής* erscheinen und leicht doketisch aufgefaßt werden. Also mußte er von der Jungfrau geboren werden: contra Manich. 7f, 1096AB.

Diese drei Vorstellungen, so sehr sie gleich eine eigene Leistung des Didymus sein mögen, sind ihm natürlich keineswegs besonders wertvoll gewesen: das lehrt schon ihr seltenes Vorkommen. Wie leicht Didymus gelegentlich das Erlösungswerk Christi vergessen kann, lehrt uns de trin. III 15, 864B—865D. Hier werden Christi segensreiche Handlungen aufgezählt: aber

1) *Ἱερεύς, ἀρχιερεύς.* 2) Z. B. de trin. II 64 516B.
3) Ebenda III 12, 860C.

INSTITUTE OF

des Heilswerkes wird kaum gedacht. Ist Didymus hier nicht auf dem besten Wege zu der heidnischen Frömmigkeit, wie sie heutzutage in vielen Kreisen der morgenländischen Kirche gepflegt wird? — zu der Frömmigkeit, der der Heiland der Welt zu einem Wundermann geworden ist, dessen Tätigkeit darin aufgeht, seine Heiligen mit Zauberkünsten zu erfreuen?

C. Der Heilsweg.

Trotz aller Unklarheiten über das Heil und den Heiland hat Didymus eine sehr starke Heilsgewißheit. Wir ersehen das vor allem aus der zwar kirchlich gewendeten, aber doch sehr scharfen Formel, in die er in prov. 1636AB die Frömmigkeit des Klemens von Alexandria und des Origenes gefaßt hat[1]. Klemens und Origenes selbst haben den tiefsten Grund ihrer Weltanschauung wohl nie so klar zum Ausdruck gebracht: es ist nicht selten, daß gerade kleine Geister glückliche Schlagworte finden, die den großen der weitere Blick und die Einsicht in die Compliciertheit der Welt verbirgt[2]. Die alexandrinisch-gnostische Heilsgewißheit des Didymus zeigt sich aber nicht nur in jener einen Formel. Didymus wagt, was nur wenige Zeitgenossen wagten: er nennt Gott seiner Güte wegen Vater[3]. Vor allem aber tritt bei ihm der Gedanke an die Kirche stärker zurück, als bei anderen griechischen Theologen, stärker auch als bei Origenes[4]: wurde das dadurch begünstigt, daß er ein Laie war? Concilien und Symbole citiert Didymus nie: damit vergleiche man die Tatsache, daß selbst der kurze Lehrbrief des Sarapion von Thmuis[5] deutlich auf das Nicänum anspielt. Die Instanz der ecclesiastici veteres erwähnt Didymus nur de spir. s. 1, 1033C; vgl. 24, 1054B; in psalm. 1168C 1296A; in prov. 1624C. Aber er erwähnt sie sozusagen nur ehrenhalber: eine Stelle in seinen Beweisen haben

---

1) S. oben S. 60 unter 1.

2) Ich erinnere daran, daß gerade der unbekannte Verfasser der Paulusacten den classischen Ausdruck für die Frömmigkeit des zweiten Jahrhunderts gefunden hat: das Christentum Enthaltsamkeit und Unsterblichkeitshoffnung.

3) De trin. II 69 536 A.

4) Vgl. z. B. de princip. I prol. 4 ff (MPG 11, 117 ff).

5) 2 S. 216. 10 Wobbermin.

sie nicht. Didymus findet überhaupt die Bedeutung der Kirche mehr auf dem Gebiete der Sitte als auf dem des Dogmas; s. in psalm. 1301 D 1312 A 1581 D—1584 A. Daß die praesules ecclesiae an Stelle der Apostel das Amt der reinen Lehre haben, wird nur in epist. Judae 1816 B gesagt: sollte die Stelle eine Eintragung des Epiphanius Scholastikus sein? Freilich muß ich auf eines hinweisen: die geringe Zahl der Stellen, an denen Didymus auf die kirchliche Überlieferung hinweist, ist kein Beweis, daß er in Wirklichkeit nicht von ihr abhing. Auch Origenes wird in den erhaltenen Schriften nicht erwähnt. Doch ist gerade Didymus' Origenismus ein Beweis dafür, daß er wenigstens in Nebenpunkten der Kirchenlehre sehr frei gegenüberstand.

Über die Vermittlung der Heilsgewißheit hat sich Didymus keine Gedanken gemacht. An verschiedenen Stellen scheint er sich zur paulinischen Rechtfertigungslehre zu bekennen, z. B. in epist. Jacobi 1752. Aber er versteht unter Glauben das Fürwahrhalten der orthodoxen Dogmen[1]. Auch die Tugend gilt des öfteren als Bedingung für den Empfang des Heils[2].

Am häufigsten stellt sich Didymus, wie alle Griechen seiner Zeit, die Aneignung des Heiles nach Analogie der heidnischen Mysterien vor. Die aus den Mysterien stammenden Worte *μυσταγωγεῖν*[3], *μυσταγωγία*[4], *μυσταγωγός*[5], *μυστήριον*, *μύστης*[6], *τελειοῦν*[7], *φωτίζειν*, *φώτισμα*[8] gehören zu seinen Lieblingsworten. Auch kennt er keine heiligere Pflicht, als das Geheimnis des Glaubens zu wahren[9]: Religion ist ihm gleichbedeutend mit Cultus, mit *θρησκεία*[10]. So würden wir vermutlich über die heilsame Wirkung der Sacramente viel erfahren, wenn ihm nicht die Arcandisciplin Schweigen auferlegt hätte.

Die Taufe wird von Didymus sehr oft erwähnt, wenn anders das von ihm bevorzugte Wort *ἀναγέννησις* dasselbe bedeutet wie *φώτισμα*. Als ihr Erfolg gilt Sündenvergebung[11], an einer

1) In psalm. 1253 B u. ö. 2) S. o. S. 78 unter 2.
3) De trin. II 66 524 B; III 234 800 B usw.
4) Ebenda I 15, 304 B; 36, 440 B; II 1, 448 C; 5, 504 A; 64 520 A usw.
5) Ebenda II 82 624 C u. ö. 6) Ebenda I 27, 394 B u. ö.
7) Z. B. in act. apost. 1660 C; vgl. Athanasius epist. ad Sarap. I 6 II 7.
8) Vgl. Athanasius contra gentes 7. 40—42. 44.
9) De trin. I 36, 440 D. 10) Ebenda 26, 389 C.
11) In psalm. 1320 B (man beachte die eigenartige Gegenüberstellung von Taufe und *μετάνοια*).

anderen Stelle[1], die aber aus dem Rahmen der sonstigen Anschauungen des Didymus ganz herausfällt, Sündlosigkeit und Wiederherstellung des freien Willens. Gegen allzu langes Aufschieben der Taufe wird in prov. 1640 B Einspruch erhoben: man weiß nie, wie rasch einmal der Tod eintreten kann. Auf die Abrenuntiation wird de trin. II 5, 493 A, auf das Chrisma ebenda II 6, 556 C[2] angespielt. De trin. II 15, 720 A—721 A finden wir die kostbare Mitteilung, daß die Großkirche die Taufe der Montanisten und der Eunomianer nicht anerkennt: die der Montanisten nicht[3], weil ihre Lehre von der Dreieinigkeit modalistisch-monarchianisch ist; die der Eunomianer nicht, weil sie *εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* taufen (über diese Taufformel, die sich natürlich an Röm. 6 3 anlehnt, vergleiche man die apostolischen Constitutionen VII 22, S. 207 de Lagarde u. ö.; die apostolischen Kanones 50 [49] S. 8 Lauchert [die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien]; Epiphan. haer. 76; Philostorg. hist. eccl. X 4; Sokrates hist. eccl. V 24; Sozomenus hist. eccl. VI 24; Theodoret. haeret. fabul. comp. 3)[4].

Das wenige, was uns Didymus vom heiligen Abendmahle mitteilt, zeigt denselben Doppelcharakter, wie alle Aussagen seiner Zeitgenossen über diesen Gegenstand. In Corderius' Johannescatene S. 196 ist er nahe daran, es gänzlich zu spiritualisieren. Dasselbe kann man vielleicht von der leider sehr abgerissenen Stelle in prov. 1633 A sagen. In psalm. 1429 CD wird wenigstens der Seele der Genuß von Leib und Blut des Logos zugestanden; dabei werden Leib und Blut als ein Opfer gedacht, das der Logos selbst darbringt. Sehr realistisch klingt, wie schon der Herausgeber Angelo Mai mit Freuden festgestellt hat, in psalm. 1336 D: *ὅταν οὖν τραφῶμεν αὐτὸν τυγχάνοντα ἄρτου ζωῆς καὶ ἐμφορηθῶμεν τῶν σαρκῶν αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος* usw.

Neben der cultischen Frömmigkeit finden wir bei Didymus Spuren der an das Hohe Lied anknüpfenden Christusmystik: bei

---

1) S. oben S. 81 unter c.

2) Vgl. de trin. II 15, 720 A—721 A.

3) Vgl. Bonwetsch RE³ XIII S. 421 27 ff.

4) Vgl. Alfred Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht (Texte und Untersuchungen N. F. XII 1904) S. 430—434.

welchem Asketen des vierten Jahrhunderts würden wir solche vergebens suchen? Und zwar gehen hier bei Didymus, wie so oft, ältere und jüngere Gedanken noch friedlich neben einander her. Er bezeichnet als Christi Braut und Frau erstens die Kirche: so de trin. II 6 23 557 AB; in psalm. 1369 AB 1372 A 1465 C (vgl. 1468 A; in prov. 1624 C (hier wird die Kirche zugleich als unsere Mutter dargestellt); zweitens aber auch die einzelne Christenseele: vgl. de trin. II 13, 692 A; in psalm. 1380 AB 1548 C; in prov. 1628 B; in I Jo. 1796 B. Es ist nicht unmöglich, daß Didymus diese Gedanken unmittelbar von seinem Lehrer Origenes übernommen hat. Ob Didymus sie in einem Werke über das Hohe Lied besonders ausführlich niedergelegt hat, läßt sich zur Zeit nicht ermitteln; unmöglich ist es nicht[1]. Ich erwähne bei dieser Gelegenheit, daß Didymus die Kirche, ganz anders als Athanasius[2], mit Vorliebe als Leib Christi bezeichnet; so besonders in psalm. 1281 C.

Fraglich ist es, ob Didymus Zustände der Ekstase, wie sie damals vor allem in den Schulen der Neuplatoniker zu Hause waren, gekannt oder gar selbst erlebt hat. Einzelne seiner Aussagen könnten dahin gedeutet werden; so in psalm. 1309 B: *πᾶς Χριστοῦ μετέχων ὁμωνύμως καλεῖται Χριστός* (ein Gedanke, der stark an Methodius von Olympus erinnert); ferner in I Jo. 1777 AB: gewisse Dinge kann man wohl inspicere, doch nicht in Worte fassen; besonders aber in epist. Jacobi 1751 A: ex quibus agnoscimus, quoniam secundum unius cuiusque virtutes potuit a deo corona praeberi, alii quidem iustitiae, alii immarcescibilis et rectae fidei. par est autem praeter istas coronas etiam alia corona sperantibus et futura sustinentibus conferenda, cuius materies dominus est ipse. super has autem reposita est et altera fruentibus dominum et experimentum habentibus paradisi deliciarum et potatis de torrente deliciarum dei etc.

D. Polytheistische Neigungen?

Wie die meisten seiner Zeitgenossen, hat sich Didymus weder durch seine Mystik, noch durch Biblicismus oder origenistische Einflüsse abhalten lassen, gelegentlich die Überbleibsel

1) Vgl. oben S. 20 unter 14.
2) Vgl. Stülcken, Athanasiana. TU Neue Folge IV 4, S. 106.

der volkstümlichen heidnischen Frömmigkeit recht offen zur Schau zu tragen. Vor allem saß ihm der Polytheismus der großen Massen tief im Fleische. Schon das ist auffällig, daß ihm nie der Gedanke kommt, durch die Lehre von der Dreieinigkeit könne der Monotheismus des Christentums bedroht werden. Dieser Gedanke hat dem Athanasius und den Kappadociern bekanntlich große Schmerzen verursacht, und sie haben viel Worte machen müssen, um seiner Herr zu werden. Nun kann man freilich sagen: Didymus fehlte die speculative Begabung, um diese Frage zu verstehen und zu erörtern. Aber seine polytheistischen Neigungen zeigen sich noch in anderem und noch deutlicher.

Geradezu haarsträubend ist, was wir gelegentlich über Didymus' Engelverehrung erfahren. Aussagen, die den seinen gleichen, werden uns, wenn ich recht sehe, sonst von keinem Theologen seiner Zeit berichtet: darf man es ihm hier zugute rechnen, daß er ein Laie war? De trin. II 7 s 588 B glaubt sich Didymus bei den guten Engeln entschuldigen zu sollen, daß er den großen Abstand zwischen ihnen und dem heiligen Geiste hervorheben muß: *οἶδα δὲ σαφῶς, ὦ εὐδόκιμοι καὶ τὸ οὐράνιον φῶς κατοικοῦντες ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ὅτιπερ ὑμεῖς ὡς ἄμεμπτοι καὶ τέλειοι οὐκ ἠχθέσθητε ἐπὶ τοῖς λεχθεῖσι παρ' ἐμοῦ ἕνεκα τῶν κατὰ τὴν φύσιν οὐ κατὰ τὸ ἐπαινετὸν τῆς γνώμης ὁμοίων ὑμῖν ἀγγέλων*[1]. Und zum Beweise für seine gute Gesinnung fügt nun Didymus einen Preis der Engel an, der ja für den Geschichtsforscher sehr wertvoll ist, aber auf die Frömmigkeit des Verfassers einen dunklen Schatten wirft[2]. Da hören wir nicht nur von Michael, dem Feldherrn der Engelheere, nicht nur von Gabriel, dem Diener der Menschwerdung, sondern leider auch von den zahlreichen Engelkapellen in Stadt und Land, zu denen das Volk von weither wallfahrtet, um die Engel um ihre Fürsprache zu bitten: *διὸ μετὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ οἶκοι εὐκτήριοι τῷ θεῷ τῆς προσηγορίας ὑμῶν ἐπώνυμοι, ὦ εὐάρεστος ξυνωρὶς ἀρχαγγέλων, οὐκ ἐν μόναις ταῖς πόλεσιν, ἀλλὰ καὶ στενωποῖς ἰδίᾳ καὶ οἰκίαις καὶ ἀγροῖς ἱδρύνθησαν χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ ἢ καὶ ἐλέφαντι κοσμηθέντες·*

1) Wieviel würdiger behandelt Athanasius einen ähnlichen Gedanken contra Arian. III 14.

2) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³, S. 446, Anm. 1.

ἐστίν τε οἱ ἄνθρωποι καὶ εἰς τὰ ἀπωτέρω τῆς ἐνεγκαμένης αὐτοὺς χωρία τὰ ἔχοντα οἷον ὡς πρυτάνια ἐπιτευγμάτων τὰ εὐκτήρια προβεβλημένα οὐκ ὀκνοῦντες καὶ πέλαγος διαλαβεῖν, ἤν δέοι, μακρὸν καὶ πολλῶν ἐφεξῆς ἡμερῶν ὁδὸν ἐσθ' ὅτε καὶ ἀργαλέαν ἐξανῦσαι ὡς πειραθησόμενοι πλείονος εὐνοίας μὲν τῆς περὶ τὴν προσβείαν ἀπὸ ὑμῶν μετουσίας δὲ τῆς τῶν φιλοτιμουμένων ὑπὲρ τοῦ εὖ ἀγαθῶν παρὰ τοῦ θεοῦ. Zum Schlusse versichert Didymus nochmals, daß es ihm nicht an Ehrfurcht gegen die Engel fehle, und bittet diese, auch für ihn ein Wort bei Gott einzulegen[1]. Und doch hatte Origenes, der Meister des Didymus, die Anbetung der Engel ausdrücklich verworfen[2]! Auch sonst beschäftigt sich Didymus, freilich ohne auf heidnische Bahnen zu geraten, mit den Engeln eingehender, als es dem nüchternen Verstande unserer Zeit angemessen scheint. Von Origenes übernimmt er einmal die Vorstellung von den Schutzengeln; vgl. de spir. s. 7, 1039 B; in II Petr. 1772 C—1773 A; dazu MPG 39, 201 C = sacra parall. MPG 95, 1097 C (τοὺς μὲν ἁγίους φωταγωγοὶ φυλάττουσιν ἄγγελοι, τοὺς δὲ φαύλους σκοτεινοί); zweitens die Anschauung, daß die Engel eine Art Leib haben[3] de trin. II 4, 481 B (damit steht nicht in Wider-

1) Ich gestatte mir bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß ich in den «Ägyptischen Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin», Koptische Urkunden I 6, Berlin 1904, S. 189f zwei saïdisch erhaltene Predigtbruchstücke des syrischen Bischofs Severianus von Gabala, des bekannten Gegners des Johannes Chrysostomus (vgl. Sokrates hist. eccl. VI 11 usw.), herausgegeben habe, die für die Geschichte der Engelverehrung nicht ohne Belang sind. Die eine Predigt beginnt: «Es ruft uns heute Michael zu seinem heiligen Feste, der heilige Erzengel und Erzfeldherr der Streitkraft der Himmel, der diese großen Taten verrichtet, der allezeit bittet für das Geschlecht der Menschen bei Gott, dem Guten . . . . Michael ist der große Herrscher der Himmlischen und der Irdischen. Michael ist der starke Verwalter: er verwaltet recht. Michael ist der große Erzfeldherr des allmächtigen Vaters. Michael ist allezeit niedergeworfen zu den Füßen des Vaters, indem er zu ihm fleht: Gedenke an dein Bild! . . . Michael [ist] am Throne des Vaters, indem er eintritt und bittet für die Sünden der Menschen, bis sie ihnen vergeben werden . . .» Nach Zoëga, Catalogus codicum Copticorum usw., Rom 1810 (Leipzig 1903) S. 62 hat auch ein Petrus von Alexandria «einiges gesagt über die Ehre des Erzengels Michael, des Erzfeldherrn der Streitkraft der Himmel.»

2) Contra Celsum V 4 (II S. 4 Z. 19ff Koetschau).

3) Diese Vorstellung stellt, genau genommen, alle Engelverehrung in Frage. Übrigens bedroht letztere wiederum die Trinitätslehre.

spruch, daß sie de trin. II 7 s 589 A *ἀσώματοι* heißen: in der origenistischen Theologie kann dies Wort auch den Besitz eines corpus subtile andeuten, vgl. Origenes de princ. I prol. 8 MPG 11, 120 AB; s. auch in psalm. 1197 A: *ἄσαρκοι δυνάμεις*). Ferner weiß Didymus, daß alle Engel eine *φύσις* haben, aber verschiedene *εἴδη* und *μορφαί*; s. sacra parall. MPG 95, 1097 A. Vgl. ferner de trin. II 4, 484 A; de spir. s. 7, 1039 A; in psalm. 1333 D 1524 D 1553 D (*ὁ ὑψηλότερος ἤδη τῶν σαρκικῶν παθημάτων γινόμενος καὶ διὰ τὴν τοῦ νοῦ τελείωσιν πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων κατάστασιν μετελθών*); in prov. 1625 D; Hieronymus epist. 73 2 ad Evangelum MPL 22, 677.

Ebenso eingehend, wie mit den Engeln, hat sich Didymus mit dem Teufel beschäftigt[1]. Doch berührt sich seine Lehre vom Teufel, im Gegensatze zu seiner Engellehre, in keiner Weise mit dem heidnischen Teufelsaberglauben, dem die Volksmassen schon zu seiner Zeit huldigten. Es ist auffällig, daß er den Teufel gerade in den Commentaren sehr oft nennt, wo er doch nur selten unmittelbaren Anlaß dazu hat. Didymus wäre kein ägyptischer Asket gewesen, hätte er sich nicht des öfteren vom Teufel verfolgt gewußt. Er bezeichnet den Teufel als ein *λεπτὸν πνεῦμα* (in diesem *λεπτόν* liegt wohl die Anerkennung des origenistischen Satzes, daß der Geist des Teufels in einen Körper bestimmter Art gebannt ist) und schreibt ihm die Fähigkeit zu, überall hinzugelangen[2]. Besonders stolz ist Didymus auf sein Fündlein, der Teufel sei, nach Hiob 40 19, das erste Geschöpf (*κτίσμα*)[3]. Der Stolz ist nicht ganz unberechtigt. In dem Kampfe gegen die Arianer, die den Logos für das älteste Geschöpf hielten, war diese Entdeckung in der Tat eine brauchbare Waffe.

Von den Dämonen handelt Didymus in psalm. 1172 C 1557 A.

Der Totenverehrung gegenüber nimmt er keine klare Stellung ein. *Οἱ τοὺς ἀπαλλαγέντας τοῦ βίου δοξολογοῦντες* werden weder gelobt, noch ausdrücklich getadelt.

Ähnliches gilt von dem zu seiner Zeit gerade beginnenden Marienculte. Sicher ist nur, daß Didymus der Mutter Jesu all

1) Er nennt ihn öfter *διάβολος* als *σατανᾶς*.

2) In Job 1121 B.

3) De trin. I 17, 341 B; II 61 508 B; III 251 804 D; vgl. Pseudobasilius adv. Eunom. 693 A.

die Ehrentitel auch zuerkennt, die irgend einer seiner Zeitgenossen auf sie anwandte: wie mir scheint, ist die Stadt Alexandria überhaupt ihrer Zeit in der Marienverehrung voraus geeilt[1]. Didymus nennt Maria mit Vorliebe *θεοτόκος*[2] (der Ausdruck findet sich zuerst bei Alexander von Alexandria[3], dann namentlich bei Athanasius[4] und Gregor von Nazianz: Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa scheinen das Wort vermieden zu haben[5].) Ferner vertritt Didymus die Anschauung, Maria habe utero clauso geboren. De trin. I 27, 404C nennt er sie *ἀειπαρθένος* (diesen Ausdruck hatte bereits Athanasius contra Arian. 2 70 gebraucht); er erläutert die Vorstellung ebenda 15, 309C durch den Satz *παρθένος ἔτεκεν μείνασα παρθένος*; vgl. de trin. III 2 20 793C (*παρθένος ῥεύσεως ἐκτὸς ἔτεκεν μείνασα πάλιν παρθένος*) und 4, 832D (*ἔμεινε καὶ μετὰ κυοφορίαν ἀεὶ καὶ διὰ παντὸς ἄμωμος παρθένος*). Nach der Capitulatio zu de trin. II[6] hat Didymus in dem verlorenen Stücke de trin. II 9 von der *ἀδιόδευτος παρθενικὴ πύλη* geredet[7]. Nun darf man freilich nicht vergessen: all diese Sätze stammen aus der Schrift de trin., einem der letzten Werke des Didymus. Andrerseits will die Sicherheit beachtet sein, mit der Didymus seine Gedanken über Maria vorträgt, gleich als könne niemand ihnen widersprechen: de trin. III 2 20 793C benutzt er sogar das *ἀειπαρθένος*, um von da aus gegen die Ketzer zu argumentieren. — Näheres über den Hergang der irdischen Geburt Jesu sucht Didymus de trin. I 15, 309C; 27, 397C; III 2 20 793C; 3, 820AB festzustellen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Didymus von den polytheistischen Neigungen seiner Zeit in gewisser Weise beeinflußt war. Allerdings war Alexandria ein Hauptschauplatz des alten Heiden-

1) Veranlassung dazu bot die alexandrinische Christologie.

2) De trin. I 31, 421B; II 4, 481C 484A; III 6, 848C; 41 3 988CD.

3) Vgl. Theodoret. hist. eccl. I 4 5.

4) Contra Arian. III 14. 29. 33; vgl. Stülcken, TU, Neue Folge, IV 4 S. 122; auch Mingarelli MPG 39, 422BCD, Anm. 35.

5) Holl, Amphilochius, S. 154. 183f. 230. Die Hauptstelle für Gregor von Nyssa (epist. 3 MPG 46, 1024A) ist allerdings nicht eindeutig.

6) MPG 39, 445B.

7) Zum Ganzen vgl. Zöckler RE[3] XII, S. 312, dem jedoch das Material nicht vollständig bekannt ist, und Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[3], S. 162 und 179f.

tums und der Theokrasie, vielleicht sogar in noch höherem Grade als Rom. Es war aber auch eine Hochburg monotheistischer Philosophie. So bleiben Didymus' polytheistische Neigungen auf jeden Fall merkwürdig. Daß er übrigens für die den Volksmassen seiner Zeit so vertraute Welt des Wunders einen besonderen Sinn besaß, lehrt in psalm. 1445D. Hier spricht er es als seine Meinung aus, viele seien durch Gesichte zum Christentum bekehrt worden. Hätten das Athanasius und Basilius auch nur denken können?

16. Lehre von der Dreieinigkeit.

Wie wir sahen[1], ist für Didymus der Glaube, d. h. vor allem die richtige Erkenntnis der Dreieinigkeit, nicht nur von wissenschaftlichem Werte, sondern auch von religiösem. Es entspricht also ganz dem Gegenstande, wenn wir Didymus' Trinitätslehre besonders ausführlich darstellen. Und wir sind in der glücklichen Lage, dies tun zu können: die Trinitätslehre ist im Grunde das einzige Stück aus der Weltanschauung des Didymus, für dessen Erforschung wir gute Quellen haben. Unglücklicherweise gibt uns aber gerade diese Lehre des Didymus zwei Rätsel auf, von denen ich wenigstens das eine nicht zu lösen vermag.

Das eine Problem wurde bereits erwähnt[2]. Didymus ist Origenist. Aber seine Lehre von der Dreieinigkeit ist alles eher als origenistisch. Selbst der Ketzermacher Hieronymus muß das zugeben: certe in trinitate catholicus, dieses Zeugnis stellt er dem Didymus aus[3]. Ja, er übersetzt selbst ein trinitarisches Werk des Didymus ins Lateinische. An vielen Einzelheiten läßt sich nachweisen, daß Hieronymus recht geurteilt hat. Ich mache nur auf folgendes aufmerksam:

1) Didymus verurteilt ausdrücklich den Satz: *ἔστιν ἃ μὴ ὑπὸ τὴν τοῦ πατρὸς ἀλλ' ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τοῦ υἱοῦ τελεῖ* de trin. I 26, 385A. Allerdings vertritt auch Didymus zuweilen Anschauungen, die der verdammten Häresie bedenklich nahe kommen; ich erinnere daran, wie er die Erlösung auf die drei

1) S. oben S. 77f unter 2.

2) S. oben S. 13. 53. 74.

3) Adv. Rufin. II 16 (MPL 23, 438 C); vgl. ebenda III 27 (477 B): super trinitate fidei puritatem.

Personen der Trinität verteilt[1]. Auch der Satz de trin. II 5, 504B, der Vater werde im Sohne, der Sohn im Geiste (nicht im Vater!) abgebildet, könnte an Origenes erinnern.

2) Die origenistisch-arianische Vorstellung, die aber wohl die meisten zu Nicäa anwesenden Bischöfe teilten, der Sohn stehe in einer engeren Beziehung zur Schöpfung als der Vater, wird von Didymus abgelehnt, wie bereits von Athanasius[2]; vgl. de trin. I 8, 276C—277B.

3) Didymus bekämpft auch die origenistische Lehre, der Sohn werde in einem fort gezeugt; vgl. de trin. III 3, 813BC: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη συνυφεστῶς τῷ τεκόντι . . . ἀλλ' οὐκέτι γεννᾶται.* Damit lehnt Didymus natürlich auch die weitere Vorstellung ab, die er von seinem Standpunkte aus der Lehre des Origenes hätte entnehmen können, die Vorstellung, der Geist gehe in einem fort von dem Vater aus; vgl. de spir. s. 15, 1047C: bene quod in ipsa sententia[3] non ait »qui creavi« sed »qui creo spiritum«. si enim de substantialitate spiritus sancti sermo esset, dixisset utique »qui creavi«. neque enim semper eumdem creat; dazu de trin. II 5, 496A: *ἐκπορεύεται ἤτουν ἐξεπορεύθη.* Ich vermag nicht recht einzusehen, warum Didymus in diesem Punkte den Origenes verläßt: er hätte dessen Lehre polemisch sehr gut verwenden können. Wollte er in den dogmatischen Schriften, die doch in weiteste Kreise drangen, gar nichts zu tun haben mit dem Mann, dem gerade die theologisch nicht Gebildeten mit Mißtrauen gegenüberstanden? Und Didymus hat Origenes' Lehre von der immerwährenden Zeugung nicht nur abgelehnt, sondern aus seiner Ablehnung auch eine wichtige Folgerung gezogen. Wie bekannt, wiederholt Athanasius unermüdlich die Bilder von der Sonne und ihrem Schein, der Quelle und ihrem Ausfluß, um mit ihnen das Verhältnis von Vater und Sohn zu veranschaulichen. Diese Bilder hat vor allem Origenes in die Wissenschaft eingeführt. Didymus hat nun ganz richtig erkannt, daß sie, streng genommen, nur zu Origenes' Lehre von der immerwährenden Zeugung passen. Das zeigt ja ganz deutlich Origenes de princip. I 2, 4 (MPG 11, 133C): aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce (Origenes stand übrigens mit dieser An-

1) S. oben S. 84. 2) Contra Arianos II 26ff.
3) Amos 4, 13.

schauung nicht allein: Alexander von Alexandria hat, nach dem Zeugnisse des Arius bei Theodoret. hist. eccles. I 5 1, den Sohn ἀειγενής genannt). Deshalb braucht Didymus die Vergleiche des Athanasius nur an wenigen Stellen, wie de trin. I 16, 332 B, und ersetzt sie außerdem sehr oft durch die farblose Aussage, der Sohn sei das Bild (εἰκών, ἐξεικονίζειν) des Vaters; vgl. de trin. I 15, 328 B. Dazu betont Didymus stark, daß jedes Beispiel nur eine sehr unvollkommene Erkenntnis vermittelt: οὐδαμῶς τὸ παράδειγμα ταυτότης εἶναι δύναται de trin. II 5, 505 A. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, daß andere Umstände dieses Verhalten des Didymus begünstigten. Seine Blindheit wird ihn nicht gerade veranlaßt haben, die Bilder zu überschätzen. Dazu war auch Gregor von Nazianz, dessen Werke Didymus vielleicht kannte, ein Gegner der athanasianischen Vergleiche, allerdings aus ganz anderen Gründen[1]. Übrigens hat Didymus in seiner Jugend der Anschauung des Origenes von der ewigen Zeugung ganz anders gegenüber gestanden: adv. Ar. et Sab. 4, 1285 C kommt er ihr sehr nahe.

Das zweite Rätsel, das uns Didymus' Trinitätslehre aufgibt, liegt in seinem Schlagworte μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Dieses Problem erfordert eine eingehendere Behandlung.

A. Das Schlagwort.

Zu Beginn des arianischen Streites haben wohl die meisten Theologen des Morgenlandes das Wesen der Dreieinigkeit in die Formel gefaßt: τρεῖς ὑποστάσεις. Sie haben weiter, wie alle philosophisch Gebildeten ihrer Zeit, schon um Paulus von Samosata auszuschließen, den stoischen Begriff der ὑπόστασις mit dem platonischen der οὐσία gleichgesetzt, obwohl man es in vielen Kreisen vermieden zu haben scheint, unmittelbar von τρεῖς οὐσίαι zu reden. Es ist bekannt, daß Arius von τρεῖς ὑποστάσεις sprach[2]. Seine Formel wurde gebilligt von der großen Mittelpartei unter Eusebius von Cäsarea, ja selbst von einem Manne, der die Gottheit Christi so stark betonte, wie Alexander von Alexandria[3]. Man vergleiche dessen Brief an Alexander von

1) Holl, Amphilochius, S. 175 f.

2) Bei Athanasius de synod. 15 f und 36.

3) Das Verständnis der Christologie Alexanders verdanken wir Loofs RE³ II, S. 11.

Byzanz bei Theodoret. hist. eccl. I 4 16. 28. 29. 38. 46. 48. Besonders deutlich zeigt uns dieser Brief, daß auch Alexander ὑπόστασις und οὐσία (= φύσις) nicht geschieden hat; er nennt Vater und Sohn 38 τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, bezeichnet den Sohn insbesondere 45 als μεσιτεύουσα φύσις μονογενής. Bei Sokrates hist. eccl. I 6 redet Alexander anstandslos von der οὐσία des Vaters. Er hat also keinen wissenschaftlichen Terminus zur Verfügung, wenn er die Einheit der Trinität zum Ausdruck bringen will. Er scheint auf die Einheit überhaupt nur wenig Wert zu legen; Theodoret. hist. eccl. I 4 15 nennt er Vater und Sohn πράγματα δύο[1]: der polytheistische Klang dieser Worte wird durch das vorgesetzte ἀχώριστα doch nur wenig gemildert.

Die Formel des nicänischen Concils (vgl. die Anathematismen) lautete (allerdings nicht consequent, s. u.): die Trinität ist μία οὐσία = μία ὑπόστασις[2]. Das war für die meisten Morgenländer eine ganz fremde Ausdrucksweise, die ihnen nur aufgezwungen worden sein kann. Wahrscheinlich hat sie Hosius von Korduba, der abendländische Hoftheologe des Kaisers Konstantin, geschaffen[3]. Es ist nur zu verständlich, daß sie den Orientalen Schmerzen bereitete. Bekannt ist, wie schwer es Eusebius von Cäsarea ward, sich mit ihr abzufinden. Leider wissen wir nicht, wie es Alexander von Alexandria und seinen Gesinnungsgenossen möglich war, sie anzunehmen: erklärlich ist im Grunde nur die Zustimmung des Marcellus von Ancyra, zu dessen Gesamtanschauung die neue Formel ja ganz ausgezeichnet paßte. Sicher ist dagegen, daß Athanasius, wenigstens seit er im Abendlande geweilt hatte, ein treuer Anhänger nicht nur des Nicänums, sondern auch der nicänischen Terminologie war[4]. Seitdem finden wir die Formel μία οὐσία = μία ὑπόστασις in allen nicänisch

1) Vgl. Origenes contra Celsum VIII 12, S. 229 21 ff Koetschau.

2) A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln³, Breslau 1897, S. 161.

3) Soviel ich weiß, findet sich die nicänische Formel unter den vornicänischen Theologen nur bei Gregor dem Wundertäter (vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte³, S. 143) und — bei den Monarchianern.

4) Das Beste über Athanasius' Trinitätslehre bietet Loofs RE³ II S. 16 ff 202 ff.

gesinnten Symbolen, so in dem der Synode von Sardika (343) vorgelegten[1]. Ja wir finden sie auch in vielen Symbolen nichtnicänischer Synoden, die der nicänischen Partei entgegenzukommen suchten, wie in der vierten Formel von Antiochia (341)[2], in der Formel von Philippopolis (343)[3], in der ἔκθεσις μακρόστιχος (Antiochia 345)[4] und in der Formel der ersten Synode von Sirmium (351)[5]; ein Symbol, das die altgriechische Formel enthielt, das zweite (sog. lucianische) der Versammlung von Antiochia 341[6], fand nicht die endgiltige Billigung der Bischöfe.

Schon hier muß auf einen sehr wichtigen Umstand aufmerksam gemacht werden. Die nicänische Formel hat keinen wissenschaftlichen Ausdruck, mit dem sie die Einzelpersonen der Dreieinigkeit bezeichnen könnte. Trotzdem darf man ihren monotheistischen Gehalt nicht überschätzen. Es ist mir nie recht klar geworden (und ich glaube, Athanasius selbst war sich darüber nicht klar), was das Nicänum unter *μία οὐσία* versteht: hat die Gottheit der Zahl nach nur eine *οὐσία*? oder hat sie drei einander vollkommen gleiche *οὐσίαι*, die, vereint, wiederum nur eine *οὐσία* ergeben, etwa wie, wenn ich den Vergleich wagen darf, drei zusammengeschmolzene Kerzen nur eine Kerze bilden? Mit anderen Worten: bezeichnet *οὐσία* das Wesen des Individuums oder das Wesen der Gattung[7]? Wie nahe Athanasius der letzteren Auffassung zuweilen steht, zeigen die Analogien, die er für seinen Sprachgebrauch im profanen Leben sucht. So lesen wir de synod. 53: alle Menschen *τῇ οὐσίᾳ ὁμοφυεῖς εἰσι*; d. h., nach seinem sonstigen Verständnisse des Wortes *ὁμοφυής*: sie haben eine *φύσις*, eine *οὐσία* (*φύσις* und *οὐσία* brauchen wohl alle Theologen der Zeit synonym). Nun verbittet es sich allerdings Athanasius in ähnlichem Zusammenhange[8], die von ihm aus dem profanen Leben beigebrachten Bilder ungebührlich auszudeuten. Aber daß wir nicht

1) Hahn a. a. O. S. 188f. 2) Hahn a. a. O. S. 188.
3) Hahn a. a. O. S. 191. 4) Ebenda S. 192f.
5) Ebenda S. 197. 6) Ebenda S. 185f.
7) In letzterem Falle kann man mit gewissem Rechte sowohl von der einen *οὐσία* der Gottheit, als auch von der *οὐσία* ihrer einzelnen Personen reden; in ersterem entweder nur von einer *οὐσία* oder nur von drei *οὐσίαι*.
8) Z. B. de synod. 42.

auf falscher Fährte sind, beweist zunächst die Verwerfung des Wortes *μονούσιος* durch Athanasius[1]. Ein zweiter Beweis ist eine Reihe von Ausführungen, die durch ihre Unklarheit sehr lehrreich sind. Ich nenne, ein Beispiel für viele, de synod. 48: *εἰ μὴ ἐκ μετουσίας ἐστὶν ὁ υἱὸς ἀλλὰ τῇ οὐσίᾳ λόγος ἐστὶ καὶ σοφία τοῦ πατρὸς, ἡ δὲ οὐσία αὕτη τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς ἐστι γέννημα καὶ ὁμοιότης αὐτῆς, ... πῶς .. σώσομεν τὸ ἓν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν; ..... ἀνάγκη λοιπὸν κατὰ τὴν οὐσίαν νοεῖν καὶ τὴν υἱοῦ καὶ πατρὸς ἑνότητα ..... ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τῆς οὐσίας ὢν γέννημα οὐσίᾳ ἓν ἐστιν αὐτὸς καὶ ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ.* Klar ist nur, daß Athanasius' Feinde, wenn er von *οὐσία* redet, dies im Sinne von »Wesen des Individuums« verstehen (sie werfen ihm Sabellianismus vor), und daß die Abendländer, wenn sie von *οὐσία* reden, dies wohl in demselben Sinne meinen. Wir müssen sagen: die Ausdrücke des Athanasius schillern. Mag er gleich der Gottheit ausdrücklich *μίαν οὐσίαν* oder *τὴν αὐτὴν οὐσίαν* zuschreiben: auch diese Wendungen lassen sich verstehen, wenn man *οὐσία* in dem Sinne »Wesen der Gattung« faßt[2]. Die Sache ist deshalb besonders wichtig, weil man dieselbe Unklarheit bei anderen Theologen des vierten Jahrhunderts antrifft. Erst in Basilius' des Großen bekanntem Lehrbriefe[3] an seinen Bruder Gregor von Nyssa finden wir das Problem erkannt und bis zu gewissem Grade gelöst: dieser Brief handelt ja ex professo über den Unterschied von *οὐσία* und *ὑπόστασις*. Man wird deshalb gut tun, die Frage, ob *οὐσία* Wesen des Individuums oder der Gattung sei, an die Theologen des vierten Jahrhunderts nur mit Vorsicht zu richten: es ist eine Frage, die sie sich teilweise selbst nicht gestellt haben; vor allem muß man sich hüten, aus der Formel *μία οὐσία* Schlüsse zu ziehen, die ihren Inhalt vergewaltigen.

Es ist bekannt, daß die Formel des Nicänums und des Athanasius nicht die orthodoxe ward. Unter dem Drucke von Konstantius' Alleinherrschaft scharte sich im Morgenlande die

1) Expositio fidei 2 (allerdings von zweifelhafter Echtheit).

2) Vgl. zum Ganzen Loofs RE³ II, S. 203f. Ob die Anschauung des Athanasius hierüber sich entwickelt hat, ist mir zweifelhaft.

3) Epist 38. Basilius definiert *οὐσία* hier ziemlich genau als »Wesen der Gattung, Wesensinhalt.«

sog. jungnicänische Partei zusammen. Auf der Synode von Ancyra 358 vertrat diese noch die altmorgenländische Formel *τρεῖς οὐσίαι = τρεῖς ὑποστάσεις*. Bald darauf aber ging sie zu dem Schlagworte über: *μία οὐσία* (= *φύσις*) und *τρεῖς ὑποστάσεις* (= *τρία πρόσωπα*)[1]. Diese neue Formel ward auf der Synode von Alexandria 362 durch Athanasius zwar nicht als allein richtig, aber als rechtgläubig anerkannt[2]. Seit dieser Zeit breitete sie sich verhältnismäßig rasch aus. Die großen Kappadocier, ihre Hauptvertreter, führten sie in ganz Kleinasien und schließlich auch in Konstantinopel zum Siege. Theodosius der Große machte sie nach kurzem Schwanken 381, auf dem sog. zweiten ökumenischen Concile, zur anerkannten Formel des ganzen Morgenlandes[3].

Das Problem, das die jungnicänische Formel *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* bietet, liegt nun in folgendem. Bisher nahm man an, sie sei zuerst um das Jahr 358 bezeugt: Marius Victorinus erzählt in einer damals verfaßten Schrift, sie werde von Griechen verwandt[4]. Nun ist aber die jungnicänische Formel auch die Formel des Didymus. Ja, Didymus vertritt sie nicht erst in seinen jüngeren Schriften, sondern schon in dem Tractate adversus Arium et Sabellium[5], der lange vor 362 verfaßt ist, also lange bevor Athanasius, der unmittelbare Vorgesetzte des Didymus, die Formel zu dulden sich entschließt! So können wir mit viel größerem Rechte, als von Schubert, dem der wahre Urheber jenes Tractates noch nicht bekannt war, die Frage aufwerfen: ist vielleicht Didymus der Vater der jungnicänischen Formel, und damit im Grunde auch der Vater der jungnicänischen Partei? Ehe wir diese Frage zu beantworten suchen, muß die Trinitätslehre des Didymus genauer dargestellt werden. Zuvor noch einige Bemerkungen über die jungnicänische Terminologie.

1) Epiphan. haeres. 73 12 ff (aus dem Jahre 359).

2) Tomus ad Antiochenos 5 f; vgl. de synod. 41 über Basilius von Ancyra.

3) Vgl. Theodoret. hist. eccl. V 9 11.

4) Vgl. Hans von Schubert in Moellers Lehrbuch der Kirchengeschichte I², S. 512 Anm.

5) Besonders 12, 1300 A; auch 1, 1281 A; 3, 1284 C; 7, 1292 D; 8, 1293 A; 9, 1293 C; 10, 1296 B. Man beachte, daß Didymus (wie die Kappadocier) in keiner seiner Schriften andeutet, seine Terminologie sei neu; wir erfahren kaum von ihm, daß es noch andere Terminologien gibt.

Zwischen *οὐσία* und *φύσις* einerseits, *ὑπόστασις* andrerseits zu scheiden, ist gegen allen griechischen Sprachgebrauch. Wie kann man die Entstehung dieser terminologischen Sonderbarkeit erklären? Zwei Möglichkeiten liegen vor.

1. Die jungnicänische Formel kann unter dem Einflusse des Origenes entstanden sein (das würde dann vielleicht dafür sprechen, daß sie eine Erfindung des Didymus ist). Origenes schied die drei Personen der Gottheit als *τρεῖς ὑποστάσεις*: vgl. de princip. I 2 2 (MPG 11, 130 C); contra Celsum VIII 12 (S. 229 21 ff Koetschau: Vater und Sohn sind *δύο ὑποστάσεις*); in Jo. I 24 151 (S. 29 24 f Preuschen); 34 243 (S. 43 18 Preuschen); II 10 75 (S. 65 16 Preuschen: *τρεῖς ὑποστάσεις*); 35 215 (S. 94 13 Preuschen): XXXII 16 193 (S. 452 11 Preuschen); Bruchstück 36 (S. 511 21 Preuschen); s. auch II 10 76 (S. 65 24 Preuschen). Nun verwendet Origenes allerdings das Wort *οὐσία* als Synonymum von *ὑπόστασις*, obschon er, wie mir scheint, es stets vermeidet, von *δύο* oder *τρεῖς οὐσίαι* zu reden; vgl. de princip. I 1 6 (MPG 11, 124 C); contra Celsum VII 16 (S. 167 27 K.); in Jo. I 24 151 (S. 29 24 f Pr.); VI 30 154 (S. 140 10 Pr.); dazu contra Cels. I 23 (S. 73 14 f K.); VIII 67 (S. 283 10 K.)[1]. Eine reine Wiedergabe des origenistischen Sprachgebrauchs kann also die jungnicänische Formel auf keinen Fall sein; wohl aber eine Versöhnung zwischen der origenistisch-wissenschaftlichen Ausdrucksweise und dem *ὁμοούσιος* des nicänischen Symbols. Wie wir sehen werden, ist Didymus im Gebrauche des Wortes *οὐσία* ebenso unsicher, wie Athanasius u. a. Desto leichter konnte es ihm fallen, alle Aussagen des Origenes in rechtgläubigem Sinne zu deuten.

2. Die jungnicänische Formel kann auch eine Übersetzung des lateinischen, auf Tertullian zurückgehenden Schlagwortes una substantia tres personae[2] sein: wieviele morgenländische Theologen mußten zur Zeit des Kaisers Konstantius nach dem Abendlande fliehen und hatten so Gelegenheit, die tertullianisch-novatianische Trinitätslehre kennen zu lernen! Natürlich würde damit eine nebenhergehende Einwirkung des Origenes keineswegs aus-

---

1) Vgl. Loofs RE³ IV, S. 445 ff. Ganz ähnlich ist der Sprachgebrauch des Eusebius von Cäsarea (z. B. hist. eccl. I 2 2 S. 10 11 f Schwartz).

2) Tertullian gebrauchte andere Worte synonym mit persona. Aber nur persona war wissenschaftlich zu verwenden.

geschlossen: daß substantia so viel wie *οὐσία* war, stand fest; persona konnte man dann im Anschluß an Origenes durch *ὑπόστασις* wiedergeben[1]. Das Wort *πρόσωπον* in dem Sinne von persona war den Vätern des vierten Jahrhunderts nicht recht geläufig. Es war eine gemachte Übersetzung, der der echt griechische Sprachgebrauch nicht zu Hilfe kam. Zwar findet sich diese Übersetzung bereits bei Hippolyt[2]. Aber sie ist im vierten Jahrhundert wohl noch einmal ganz von neuem gemacht worden. Zuerst begegnet sie uns wieder in der *ἔκθεσις μακρόστιχος* von Antiochia 345[3]. Von da an dringt sie langsam in die griechische Literatur ein. Didymus verwendet das Wort nur ganz selten. In der Schrift adv. Ar. et Sab. kommt es gar nicht vor, in seinen späteren Schriften nur in vergleichsweise sehr wenigen Fällen; vgl. de trin. I 9, 284 B; 18, 344 B; 36, 440 A; II 6 21 553 A; III 2 8 789 D; 23, 924 C; 30, 949 A B; 41 1 984 B; Cramer, Catenae usw. VII S. 132 (Vater und Sohn sind *δύο πρόσωπα διῃρημένα κατὰ τὴν ὑπόστασιν*): die Stellen, an denen Didymus das Wort *ὑπόστασις* gebraucht, zählen nach Hunderten[4].

Fragen wir zum Schlusse noch nach dem Sinne des Begriffes *ὑπόστασις* bei Didymus. Schon die eben angeführte Stelle aus Cramer scheint anzudeuten, daß es für Didymus doch nicht ganz dasselbe ist wie *πρόσωπον*, d. h. wie das lateinische persona und unser «Person». Ein genaueres Zusehen bestätigt diese Beobachtung. In der Jugendschrift adv. Ar. et Sab. 12, 1297 D 1300 A finden wir zweimal die Wendung, Vater und Sohn seien unterschieden *μόνῃ ὑποστάσει καὶ προσηγορίᾳ*. Hat damals Didymus das Wort *ὑπόστασις* nur als ein Synonymum von *ὄνομα* aufgefaßt? Wenn ja, dann würde diese Tatsache ein Rätsel lösen: sie würde erklären, wie ein Schüler und Untergebener des Athanasius die jungnicänische Formel zu der seinigen machen konnte.

---

1) Athanasius scheint um 340 infolge abendländischer Einflüsse die Gleichung *οὐσία* = *ὑπόστασις* unsicher geworden zu sein (Loofs RE³ II, S. 203 f).

2) Vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte³, S. 117 Anm.

3) Hahn a. a. O. S. 193; Loofs RE³ II, S. 28 30.

4) In dem Sinne von «Rolle» braucht Didymus das Wort *πρόσωπον* (wie z. B. auch Origenes) natürlich sehr oft; so de trin. I 15, 305 B; 18, 344 B; 19, 365 B; in II Cor. 1689 BC.

Doch der übrige Befund der Schrift spricht nicht für die Richtigkeit der Vermutung; vor allem aber nicht die spätere Terminologie des Didymus. Am lehrreichsten ist der profane Sprachgebrauch. Zwei Hauptbedeutungen scheint dieser dem Worte ὑπόστασις zuzuweisen, die jedoch nicht immer genau geschieden sind. Einmal ist ὑπόστασις an den Begriff des νοῦς geknüpft, heißt dann also dasselbe, wie unser «Persönlichkeit» in philosophischem Sinne. Jede ἄλογος ψυχή ist ἀνυπόστατος in psalm. 1456 C. In Job 1132 B wird der Löwe ἀνυπόστατος genannt. Vielleicht ist in demselben Sinne gemeint de trin. III 2 2 788 B: τῇ ὑποστάσει ἄλλος καὶ ἄλλος. Auf der anderen Seite bedeutet ὑπόστασις das wirklich Vorhandene, in vielen Fällen das, was man sehen und betasten kann, im Gegensatze zu allem nur Gedachten, zu Handlungen, zu Kräftewirkungen. Jakob und Israel unterscheiden sich ἐπινοίᾳ ἀλλ' οὐχ ὑποστάσει in psalm. 1509 C. Die Bosheit ist nicht ἐνυπόστατος in psalm. 1169 C[1]. Ähnlich de trin. I 18, 356 C (ἀνυπόστατος δύναμίς τις); in psalm. 1584 A; besonders aber de trin. II 3, 476 B. In I Jo. 1802 C wird ὑπόστασις sogar als Synonym von ὕλη behandelt, wenngleich das Ungewöhnliche dieser Ausdrucksweise empfunden wird. Daneben braucht Didymus das Wort ὑπόστασις noch in den verschiedensten anderen Bedeutungen, die aber zur Erklärung des trinitarischen Sprachgebrauches nichts beitragen; vor allem in dem Sinne «Existenz» in psalm. 1169 C; in II Cor. 1728 A; aber auch in dem Sinne von «die Fähigkeit ὑποστῆναί τι τῶν ἐπιπόνων» in psalm. 1497 A. Jedenfalls sehen wir: Didymus hat es ebenso wenig zu einem klaren Begriffe von ὑπόστασις gebracht, wie Athanasius zu einem solchen von οὐσία. Oder darf man bestimmter sagen, daß Didymus mit der Wendung τρεῖς ὑποστάσεις weniger das Vorhandensein von drei Personen, als ihr selbständiges Nebeneinandersein hervorheben wollte? Darauf weisen vielleicht Wendungen wie τὸ ἰδικὸν τῶν ὑποστάσεων de trin. I 18, 356 A, αἱ ἰδιότητες τῶν ὑποστάσεων ebenda III 2 50 804 D, τὸ ἰδιοσύστατον τῶν ὑποστάσεων ebenda III 23, 925 B (vgl. III 38, 977 A und 41 1 984 B) und ähnliche Ausdrücke. Bei diesen Redensarten ist durchaus nicht an die verschiedenen τρόποι

1) Im Hintergrunde dieses Satzes steht wohl der andere: die Bosheit ist ein nicht Seiendes.

ὑπάρξεως gedacht; sie wollen nur betonen, daß die drei Hypostasen jede für sich da sind.

Sehr oft braucht Didymus das Wort ἐνυπόστατος. Es hat bei ihm natürlich noch nicht den Sinn, den die Scholastik ihm eingelegt hat, sondern bedeutet einfach, wie schon in der ἔκθεσις μακρόστιχος, «eine besondere ὑπόστασις bildend». Vgl. de trin. I 16, 337 B; 26, 384 C; II 1, 452 A B; 2, 461 D; 8 1 616 A; 10, 648 A; III 19, 892 A; 37, 972 B. De trin. III 2 4 789 A findet sich ὑποστατός statt ἐνυπόστατος; ist das nur ein Schreibfehler?

B. Altnicänische Neigungen.

Die jungnicänische Formel ist deshalb gerade in Didymus' Munde auffällig, weil ihn sehr starke Ketten an das Nicänum und an die Theologie des Athanasius und seiner Gesinnungsgenossen fesseln. Ich machte bereits darauf aufmerksam, daß er das abendländische Wort πρόσωπον, das erst während des Streites im Oriente Aufnahme fand, nur zögernd verwendet. Hier muß noch an folgendes erinnert werden.

1. Altnicänisch sind zunächst mancherlei Ungleichmäßigkeiten in Didymus' Sprachgebrauch. Das Nicänum definierte die Dreieinigkeit als μία οὐσία und μία ὑπόστασις. Daneben aber sprach es davon, der Sohn sei gezeugt ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Das hatte seinen tieferen Grund. Die Verfasser des Symbols betrachteten den Vater als die Wurzel der Gottheit: das war eine alte Anschauung, die selbst in die Formeln des sonst so klaren Tertullian eine störende Unklarheit brachte. Athanasius hat den Gedanken, der hier dem Nicänum zugrunde liegt, erkannt. De synod. 45 erklärt er μὴ κτίσμα ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας γέννημα εἶναι τὸν λόγον καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν καὶ ῥίζαν καὶ πηγὴν εἶναι τοῦ υἱοῦ. So hat Athanasius sich nicht gescheut, an vielen Stellen dem zwiespältigen Sprachgebrauche des nicänischen Symbols zu folgen; vgl. contra Arian. I 15. 24. 26. 29; II 22; de decret. Nic. synod. 20; de synod. 48. Aber ein inconsequenter Sprachgebrauch war es doch. Wenn ich recht sehe, hat das selbst Athanasius de decr. Nic. syn. 22 empfunden. Andere Theologen haben es viel stärker gefühlt und deshalb die nicänische Formel in diesem Punkte aufgegeben. Alle jüngeren Symbole bieten statt ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός

ein einfaches ἐκ τοῦ πατρός[1], das zwar, am Maßstabe der damaligen Philosophie gemessen, vollkommen inhaltsleer war, desto glücklicher aber die Schwierigkeit verhüllte. So die dritte und vierte Formel von Antiochia (341)[2], die Formel von Philippopolis (343)[3], die ἔκθεσις μακρόστιχος von Antiochia (345)[4], die erste Formel von Sirmium (351)[5], auch das sog. Konstantinopolitanum[6]; die Kappadocier sagten ebenfalls ἐκ τοῦ πατρός[7]. Didymus war noch nicht so weit wie sie: auch in der Schrift de trin. hat er sich nicht für die eine oder die andere Ausdrucksweise entschieden. Die vermittelnde Formel ἐκ (oder ἀπὸ) τοῦ πατρός o. ä. braucht er des öfteren: wir finden sie de trin. I 35, 437 C; II 1, 452 A; 2, 460 AB; 26, 752 A; III 3, 808 A; 38, 976 B. Daneben kennt Didymus aber auch die altnicänische Terminologie. Adv. Ar. et Sab. 10, 1296 B nennt er des Logos ἰδίαν ὑπόστασιν ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν; ähnlich lautet de trin. I 10, 292 B 293 A. De trin. II 7 6 577 B erfahren wir sogar, daß Didymus noch eine Ahnung hat von dem tieferen Sinne der altnicänischen Formel: hier ist von der πατρικὴ ῥίζα οὐσία die Rede. Ganz merkwürdig ist aber, daß Didymus am häufigsten weder die altnicänische Formel braucht noch die Formel ἐκ τοῦ πατρός: er sagt am liebsten ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός. So de trin. I 15, 308 C 320 A; 32, 425 A; 36, 440 D—441 A; II 1, 448 C 457 B; 2, 464 AB 484 A; 4, 481 C; 5, 492 A; 6 6 524 C; 7 8 588 C; III 3, 817 B; 5, 841 A; 38, 976 A. Einen Fortschritt bedeutet diese dritte Formel natürlich nicht: sie ist im Grunde ein Widerspruch zu der gesamten jungnicänischen Ausdrucksweise. Der Vater kann doch nun und nimmer seine ὑπόστασις, d. h. das was ihn vom Sohne trennt, auf den Sohn übertragen. So ist es nur zu begreiflich, daß Didymus mit seinem ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός keine Schule machte. Wir sehen hier aber aufs neue, wie wenig speculativen Sinn Didymus besaß, und wohin er kam, wenn er, den Grenzen seiner Begabung zum Trotz, auf eigene Faust zu denken begann.

---

1) Das Nicänum scheint schon vorauszusetzen, daß ἐκ τοῦ πατρός die gewöhnliche Ausdrucksweise ist. Es läßt sie bestehen, erläutert sie aber durch ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.

2) Hahn a. a. O. S. 186 f.

3) Ebenda S. 190.

4) Ebenda S. 192.

5) Ebenda S. 196.

6) Ebenda S. 164.

7) Holl, ZKG XXV, S. 392 f.

Didymus' unsicherer Sprachgebrauch in diesem einen Punkte ist ihm, wohl ohne daß er es merkte, der Anlaß geworden, auch in anderen Fällen die feste Terminologie zu erweichen. Vielleicht ist auch die Redeweise der älteren Theologen, besonders des Origenes, und der Philosophen seiner Zeit dabei von Einfluß gewesen. Didymus selbst hat ja *οὐσία* und *ὑπόστασις* im profanen Sprachgebrauche gelegentlich identifiziert. In psalm. 1349B erklärt er: *δύναται νῦν ὑπόστασις ἀντὶ οὐσίας λέγεσθαι.* Dieser Grundsatz wird in psalm. 1508C in unzweideutiger Weise befolgt; hier heißt es: *οὐκ ἀναλίσκων καὶ φθείρων αὐτῶν τὴν οὐσίαν· ἀθάνατος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς αὐτῶν ὑπόστασις.* So spricht Didymus gelegentlich von der *οὐσία* Gott Vaters, auch wo es sich nicht um den Ursprung des Sohnes oder des Geistes handelt, wie adv. Ar. et Sab. 6, 1289A und de trin. II 5, 492B. Er scheut nicht einmal vor einer in sich selbst so widerspruchsvollen Wendung zurück, wie *ἡ πατρικὴ μονὰς*[1] *οὐσία* de trin. I 27, 396B! Daneben ist von der *οὐσία* des Sohnes die Rede; so de trin. I 16, 336A; III 6, 841C; und von der *οὐσία* des Geistes: de trin. II 10, 633C; 18, 728B[2]. Die verschiedensten Terminologien folgen dann und wann so unmittelbar auf einander, daß man fast vermuten möchte, die Verwirrung sei absichtlich angerichtet worden. Man lese nur de trin. I 10, 292B: *εἰ τὸ φῶς οὐ προσλαμβάνει ἔξωθεν τὸ ἀπαύγασμα ἀλλ' ἐκ πάσης τῆς οὐσίας αὐτὸ γεννᾷ ἀδιαστάτως, οὐδ' ὁ θεὸς ἐπεκτήσατο ἔξωθεν τὸν υἱὸν ἀλλ' ἐξ ὅλης τῆς ὑποστάσεως ἐγέννησεν ἀδιαστάτως ἅτε ἀσώματος.* Das Wort *φύσις*, das Didymus mit *οὐσία* unterschiedslos vertauscht, erleidet dieselben Schicksale wie sein Synonymum. De trin. I 26, 389A und 27, 404A wird die *φύσις* des Vaters, ebenda I 27, 397C die des Sohnes, II 2, 464B; 7, 560 AB; III 31, 949C die des Geistes genannt. Auch bei der Verwendung der Worte *θεότης, θέλημα, ἐνέργεια* stoßen Didymus Entgleisungen zu, wie wir noch sehen werden. Man darf ihm daraus gewiß keinen Vorwurf machen. Die Bahn, die die Formeln noch frei ließen, war so eng, daß nur ein Erzpedant sie hätte einhalten können. Auch Männer wie Athanasius und Basilius haben sie überschritten. So redet Athanasius des

1) Ähnlich hie und da Athanasius.
2) Vgl. auch in prov. 1632D; in II Cor. 1681C.

öfteren von der *οὐσία* des Logos; vgl. de synod. 45. 48; tom. ad Antiochen. 3. Ad Sarap. IV 4 erwähnt er sogar das *ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας*. Für Basilius verweise ich auf advers. Eunom. II 17; de spir. s. VII 16[1]. Am allerwenigsten darf man es Didymus verübeln, daß er mit dem Worte *φύσις* hier und da nicht richtig umgeht: diesen Terminus einmal falsch zu gebrauchen, lag geradezu nahe. De trin. II 6 13 540C heißt es: *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος κοινωνοῦσα τῇ φύσει τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ*. Diese Wendung ist gewiß keine Verletzung der strengen Formel. Aber ebenso gewiß ist von ihr bis zur Behauptung einer *φύσις* des Geistes nur ein Schritt. Man muß ferner noch in Betracht ziehen, daß auch bei Didymus der Begriff von *οὐσία* und *φύσις* schillert zwischen »Wesen des Individuums« und »Wesen der Gattung«[2]. So finden wir vielleicht in Didymus' Werken mehr Abweichungen vom streng dogmatischen Sprachgebrauche, als bei Athanasius und Basilius. Dafür verwendet er aber auch die Worte *οὐσία*, *φύσις*, *ὑπόστασις* viel öfter, als irgend einer seiner Zeitgenossen: er schwelgt geradezu in Formeln. Auf keinen Fall wird durch die erwähnten Entgleisungen in Frage gestellt, daß Didymus grundsätzlich ein Vertreter der jungnicänischen Formel ist.

2. Trotz seines Schlagwortes steht Didymus dem nicänischen Symbole noch in anderen wichtigen Punkten nahe. Vor allem dadurch, daß er, wenigstens in seinen Formeln, den Monotheismus stärker hervorhebt, als Athanasius oder einer der Kappadocier. Ich gebe im folgenden eine Übersicht über die Ausdrücke, in die er den Gedanken faßt, daß die drei Personen der Trinität eine Einheit sind. Ich mache nur auf eines noch aufmerksam: die einzelnen Wendungen, deren sich Didymus bedient, lassen sich, wenige unbedeutende Ausnahmen abgerechnet, auch bei seinen alt- und jungnicänischen Zeitgenossen nachweisen (ich werde in einzelnen Fällen darauf aufmerksam machen); was Didymus von ihnen allen unterscheidet, ist nicht die Art, sondern die Masse der Formeln, mit denen die Einheit Gottes behauptet

1) Vgl. auch Holl, Amphilochius, S. 133.

2) Irre ich nicht, so braucht Didymus *οὐσία*, wie das auch die jungnicänische Formel forderte, meist in dem Sinne »Wesen der Gattung«; s. das unten über den profanen Sprachgebrauch Ausgeführte. Aber Didymus ist sich über jenen Unterschied nie klar geworden.

wird. Die Werke des Didymus sind sozusagen ein Sammelbuch des orthodoxen Sprachgebrauchs.

a) Selbstverständlich hebt Didymus hervor, daß die Gottheit nur eine *οὐσία* hat; vgl. de trin. I 27, 405 B; II 1, 452 A; 3, 476 C; 7 3 565 B; 7 7 581 A u. ö. Dieser Gedanke wird schärfer ausgedrückt durch die Bemerkung: es handelt sich dabei um ein und dieselbe *οὐσία*, *τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας* de trin. II 6 10 537 B (vgl. 15, 717 A) oder *ἡ αὐτὴ οὐσία* de trin. II 8 4 629 B; 12, 673 C; III 37, 969 B; in psalm. 1265 B[1]. Besonders gern verbindet Didymus *οὐσία* (aber auch *φύσις* usw., s. unten) mit den Worten *μονάς* und *ἑνάς*: diese termini sind ja ein vortreffliches Mittel, einen seiner Lieblingsgedanken auszudrücken, den Gedanken, daß Gott *ἁπλοῦς* ist[2]. Zugleich dienen sie ganz ausgezeichnet dem Kampfe gegen Arius: dieser bezeichnet Vater und Sohn als eine *δυάς*[3]. So redet Didymus de trin. II 8 1 620 B von der *ἑνὰς ἤτοι μονὰς οὐσία*. Vgl. ferner de trin. I 15, 325 B; II 5, 492 B 505 B; III 2 8 789 D; 39 801 B; 47 804 C; 51 804 D; 17, 877 B; vielleicht gehört hierher auch de trin. II 2, 456 B: *τῆς ἐν ὁμάδι* (? *μονάδι*) *μεθεκτῆς οὐσίας τῆς ἁγίας τριάδος*. Auch Verbindungen wie *κοινωνία οὐσίας πρὸς* . . . finden sich des öfteren; z. B. de trin. II 7 3 569 A; 12, 676 B. Freilich ist der monotheistische Klang all dieser Wendungen stärker, als ihr monotheistischer Inhalt[4]. Schon die oben angeführten Ungleichheiten im Sprachgebrauche zeigen uns, daß der Begriff *οὐσία* bei Didymus ähnlich schwankt, wie bei Athanasius[5]. Dasselbe lehrt uns die profane Verwendung des Wortes: jeder Mensch ist *εἰκὼν οὐσίας τοῦ ἑαυτοῦ πατρός*; im übrigen sind Vater und Sohn ganz verschieden: so wird de trin. I 16, 336 C behauptet!

---

1) Ähnlich Basilius MPG 31, 605 und besonders oft Gregor von Nazianz.

2) Vgl. Origenes de princ. I 1 6 (MPG 11, 125 A): Gott ist intellectualis natura simplex nihil omnino in se adiunctionis admittens, uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte *μονάς* et ut ita dicam *ἑνάς* . . . natura illa simplex. Vgl. oben S. 61 unter 2. — Auch Athanasius und Marcell von Ancyra verwenden die Worte *μονάς* und *ἑνάς* ähnlich wie Didymus.

3) Athanasius de synod. 15.

4) Vgl. z. B. de trin. I 27, 400 B: *μὴ δευτέρως ἔχειν κατ' οὐσίαν*.

5) S. oben S. 99f 107f.

Das Wort ὁμοούσιος, das Didymus schon aus den Schriften des Clemens von Alexandria und des Origenes gekannt haben wird[1], braucht er häufiger, als irgend ein anderer Kirchenschriftsteller seiner Zeit (es ist bekannt, daß Athanasius es recht selten verwendet). Ὁμοιούσιος wird de trin. I 34, 437 A ausdrücklich verworfen: es bedeute ja «aus einer ἄλλη ὁμοία οὐσία bestehend». Ὁμοούσιος benutzt Didymus zunächst absolut, und zwar als Eigenschaftswort entweder einer einzelnen trinitarischen Person, wie de trin. I 27, 397 C ὁ ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου υἱοῦ πατήρ (vgl. ferner II 6 15 541 B usw.), oder der gesamten Dreieinigkeit; so de trin. I 18, 356 A τῆς ὁμοουσίου τριάδος; vgl. I 34, 437 A; II 4, 485 A; 6 9 536 A; 7 8 588 D; 14, 713 A; 18, 728 B. Viel häufiger wird ὁμοούσιος mit einem Dativ (z. B. de trin. I 19, 368 C der Geist ist ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ; vgl. I 28, 409 C; 34, 436 B; II 6 6 524 C; 7 3 564 C—565 A; III 1, 781 A; 2 2 788 B; 8 789 D; 35 800 C; 46 804 B; 6, 844 B; in psalm. 1265 B 1488 B; in I Jo. 1807 C; Corderius' Johannescatene S. 154[2]) oder mit πρός verknüpft (so de trin. I 27, 396 A der Sohn ὁμοουσίως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα; vgl. adv. Ar. et Sab. 10, 1296 A; de trin. II 8 2 624 B; 27, 761 A; III 7, 849 A; 18, 885 C). Daneben finden sich Wendungen wie τὸ ὁμοούσιον τῆς τριάδος de trin. I 20, 369 B; vgl. II 1, 448 C; III 15, 864 A. Auch das nicht gerade classische Wort ὁμοουσιότης kennt Didymus de trin. I 16, 340 B; II 13, 689 C; 27, 761 A; III 7, 849 A. Der Sinn des ὁμοούσιος wird gesichert einerseits durch seine Zusammenstellung mit dem synonymen ταυτούσιος (de trin. I 16, 337 B; 26, 392 C; II 18, 729 A[3]), andrerseits durch die Entgegensetzung von ἑτεροούσιος (de trin. I 16, 332 C; 19, 369 A; 26, 388 A; 30, 416 C; 34, 437 B; II 3, 476 B; 6, 508 A; 5 524 A; III 2 1 785 B; 8 789 D; 3, 828 A; 19, 892 A; wohl auch de spir. s. 7, 1039 A: alterius substantiae[4]). Besonders charakteristisch ist, daß ὁμοούσιος als trinitarischer Fachausdruck wohl nur de trin. III 1, 781 A (τῶν θείων καὶ ὁμο-

1) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 622 Anm. und 624 Anm. 1.

2) So des öfteren Athanasius, z. B. epist. ad Sarap. II 5.

3) Ταυτούσιος verwendet auch Athanasius de synod. 53. Die Synode von Ancyra (358) lehnte neben ὁμοούσιος auch ταυτοούσιος ab.

4) Auch ἑτεροούσιος kennt Athanasius, z. B. de decr. Nic. syn. 23; daneben braucht er ἀλλοτριούσιος de synod. 50. 51.

ουσίων τριῶν ὑποστάσεων) in der Mehrzahl steht. Freilich muß auch von dem Worte *ὁμοούσιος* gesagt werden, daß sein Wert für den Monotheismus leicht überschätzt wird. Es ist ja ein vieldeutiger Ausdruck [1]. Was für unangenehme Schlüsse Übelwollende aus ihm ziehen können, lehrt Athanasius de synod. 51: wenn zwei Dinge *ὁμοούσια* sind, so läßt sich die Folgerung ableiten, über den beiden müsse eine *προϋπάρχουσα οὐσία* liegen. Dazu kommt noch eines. Didymus braucht *ὁμοούσιος* auch in profanem Sinne sehr häufig; aber stets legt er ihm dann den Sinn unter «zu derselben Gattung gehörig». Das zeigt schon der allgemeine Grundsatz de trin. I 16, 332 C: *τὰ συγκριτικὰ ἐπὶ ὁμοουσίων ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ ἑτεροουσίων λέγεται* [2]. Ganz deutlich wird es durch Wendungen wie *τοὺς ὁμοουσίους καὶ ὁμοεθνεῖς μοι* in psalm. 1405 B; de trin. I 16, 337 A: *οὐκ ἦν ἑτεροούσιος ἀναγκαίως ὁ Σὴθ τῷ Ἀδάμ*; ebenda 30, 417 C: *οὐκ ἦν πάντως ἑτεροούσιος τῷ τεκόντι αὐτὸν ὁ Πέτρος*; vgl. auch de trin. II 2, 461 D (*τὰ ὁμοούσια ἡμῖν*); III 16, 865 C (*πολλὰ ὁμοούσια*); auch in psalm. 1353 B [3]. Soviel ich sehe, hebt Didymus nie, wie z. B. Gregor von Nazianz [4], hervor, daß Vater, Sohn und Geist in ganz anderem Sinne *ὁμοούσιοι* sind, als die Menschen unter einander. Aber auch wenn man eine solche Einschränkung als seine selbstverständliche Ansicht betrachtet, geht doch aus den genannten profanen Beispielen hervor, welche Folgerungen sich unter Umständen aus dem Begriffe *ὁμοούσιος* ziehen lassen [5].

b) Auch daß die Gottheit eine *φύσις* hat, hebt Didymus des öfteren hervor; vgl. de trin. I 15, 301 A 312 C; 19, 368 B; 36, 440 A; II 1, 453 A; 5, 496 A; 6 2 512 A; 3 513 B 540 B; besonders aber I 16, 333 B (Beweis aus II Petr. 1 4). Ferner finden

1) Der volkstümliche Sprachgebrauch nahm das präpositive *ὁμο-* nicht ernst; vgl. *ὁμόψυχος* bei Alexander von Alexandria (Theodoret. hist. eccles. I 41); *ὁμόφρων* ebenda 7 usw.

2) Vgl. Pseudobasilius adv. Eunom. 696 A und oben S. 23.

3) Ich verstehe diese Stelle nicht.

4) Holl, Amphilochius S. 174.

5) Basilius verwendet das Wort *ὁμοούσιος* ganz ähnlich wie Didymus; vgl. besonders epist. 382: *οὐκ ἄλλον τις ἀποδώσει τῆς οὐσίας ἐπὶ τοῦ Παύλου λόγον, ἕτερον δὲ ἐπὶ τοῦ Σιλουανοῦ καὶ ἄλλον ἐπὶ τοῦ Τιμοθέου· ἀλλὰ δι᾽ ὧν ἂν λόγων ἡ οὐσία τοῦ Παύλου δειχθῇ, οὗτοι καὶ τοῖς ἄλλοις ἐφαρμόσουσι, καί εἰσιν ἀλλήλοις ὁμοούσιοι οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι.*

sich Wendungen wie *ταυτότης τῆς φύσεως* (de trin. I 16, 336 A; II 2, 464 B; vgl. 7 3 569 D), *ἡ μονὰς φύσις* (de trin. II 5, 504 C—505 A; vgl. I 16, 336 B), *τὸ ἐπίκοινον τῆς φύσεως* (de trin. I 26, 384 A u. ö.; ähnlich I 36, 440 D; II 2, 460 A; 6 15 541 B), *τὸ τῆς φύσεως ἀμέριστον* (de trin. I 18, 360 B); vgl. de trin. II 5, 504 B[1]. Man darf auch hier nicht meinen, durch die Redensart «eine *φύσις*» sei der Monotheismus gesichert. Der Begriff *φύσις* liegt der Bedeutung «Wesen der Gattung» vielleicht noch näher, als der Begriff *οὐσία*. So erklärt es sich, daß Didymus gerade bei der Verwendung des Wortes *φύσις* sich gelegentlich grobe Verstöße gegen den orthodoxen Sprachgebrauch zu schulden kommen läßt, selbst an Stellen, die von trinitarischen Dingen handeln. De trin. II 5, 504 B heißt der Geist *ἀχώριστος τῇ θείᾳ φύσει*: als ob er nicht selbst zu dieser *φύσις* gehörte! Und was soll man dazu sagen, daß ebenda 7 7 580 C von den *ὅμοιαι τῇ φύσει ὑποστάσεις* geredet wird?! Andere Verstöße gegen die strenge Formel wurden bereits S. 107 namhaft gemacht. Im profanen Sprachgebrauche bedeutet *φύσις* wohl nirgends etwas anderes, als «Wesen der Gattung». Alle Menschen haben *μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆς φύσιν καὶ τὴν αὐτὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν* (sacra parall. MPG 96, 348 AB). Ähnlich wird sacra parall. MPG 95, 1097 A den Engeln *φύσις ἡ αὐτή* zugeschrieben; sie haben nur verschiedene *εἴδη* und *μορφαί*.

Wie *ὁμοούσιος* zu *οὐσία*, so verhält sich *ὁμοφυής* zu *φύσις*; vgl. de trin. II 6 6 524 B u. ö.[2] Synonym mit *ὁμοφυής* wird *συμφυής* gebraucht (de trin. I 15, 312 B). Als Gegensatz dient *ἑτεροφυής* (de trin. I 26, 388 A; 34, 436 B); dieses Wort entspricht also dem *ἑτεροούσιος*[3].

c) Ein Lieblingsausdruck des Didymus ist die Wendung *μία θεότης*, namentlich in der Verbindung *ἡ ἐν μιᾷ θεότητι τριάς*. Vgl. de trin. I 18, 344 AC 348 B 349 AC 352 AB; 19, 364 A; 25, 377 C; 27, 397 C 401 A 404 A; 36, 440 B; II 5, 493 BC; 6, 508 B; 1 508 C; 8 529 B; 14 541 A; 8 1 601 A; 4 629 B; 15, 720 A;

1) Ähnliche Wendungen bei Athanasius contra Arian. III 4; de decr. Nic. syn. 24 (*τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ φωτός*); de synod. 50 (*ἑνότης τῆς θεότητος καὶ τῆς φύσεως*). — Athanasius' Lieblingswort *ἑνότης* ist Didymus so gut wie ganz unbekannt.

2) Auch Athanasius kennt *ὁμοφυής* (contra Arian. I 58; de synod. 48).

3) *Ἑτεροφυής* hat Athanasius ebenfalls gebraucht: de synod. 45. 48. 50.

17, 725 A; 19, 736 AB; 27, 761 A; III 2 19 793 C; 40 801 C; 45 804 B; 55 805 B; 3, 820 A; 23, 925 B; 38, 973 B 977 A; 41 1 984 B; in psalm. 1548 B; in I Petr. 1760 C 1761 A 1762 B; in I Jo. 1808 A. Ferner wird *θεότης* in folgenden Verknüpfungen gebraucht: *ἡ αὐτὴ θεότης* (de trin. II 5, 504 A; 6 14 541 A; 8 2 624 C; 12, 672 A), *ταυτότης τῆς θεότητος* (de trin. I 19, 368 C; II 6 4 516 B; 16 544 C; 7 2 561 C; 11, 657 B), *τὸ ταὐτὸν τῆς θεότητος* (de trin. I 18, 341 C 348 D; 27, 397 D; III 23, 925 B; 26, 941 C; in psalm. 1244 B), *ἐν τῇ θεότητι* (de trin. I 26, 388 B; III 2 8 789 D), *τῇ θεότητι εἷς* (de trin. III 2 2 788 B)[1], *ἑνὰς θεότητος* (de trin. II 6 7 529 A), *μονὰς θεότητος* (de trin. II 6 16 544 A; III 16, 865 B; vgl. I 15, 313 AB), *ἡ τῆς θεότητος ἑνότης*[2] (de trin. I 30, 417 AB), *τὸ ἐπίκοινον τῆς θεότητος* (de trin. I 31, 425 A; III 36, 968 A), *ἡ τοῦ πατρὸς συνθεότης* (de trin. I 15, 321 B). Weiter wird hervorgehoben, daß es keine *διαφορὰ θεότητος* gibt (de trin. I 18, 356 B; 26, 385 C; 27, 401 A; vgl. auch in psalm. 1180 C: die Gottheit des Vaters und des Sohnes darf nicht getrennt werden). Besonders nachdrücklich wird de trin. I 18, 352 AB versichert: der Sohn sei nicht *ἄλλος τῇ θεότητι τοῦ πατρὸς ἀλλὰ τῇ ὑποστάσει· μία γὰρ ἡ ἀμφοτέρων θεότης*[3]. Aber trotz der fast ermüdenden Wiederholung des *μία θεότης* bezeichnet der Begriff *θεότης* wohl noch viel deutlicher das Wesen der Gattung, nicht das des Individuums, als *οὐσία* oder *φύσις*. Die Entgleisungen, wenn der Ausdruck hier überhaupt statthaft ist, sind bei diesem Worte viel zahlreicher, als bei irgend einem anderen. So ist die Rede von der *θεότης* des Vaters: de trin. I 15, 313 B; 16, 336 C; 27, 401 B 408 A; 34, 437 A; II 5, 496 B; 7 7 580 A;

1) Streng genommen ist diese Wendung eine arge sabellianische Ketzerei: sie stellt Gottes Dreipersönlichkeit in Frage. Aber der Zusammenhang macht sie unschuldig: Vater und Sohn sind *τῇ μὲν ὑποστάσει ἄλλος καὶ ἄλλος, τῇ δὲ θεότητι καὶ συμφωνίᾳ εἷς*. Dazu handelt es sich um Erklärung von Deut. 6 4: *κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἐστιν*.

2) S. oben. S. 112 Anm. 1.

3) Ähnlich wird *θεότης* namentlich von Gregor von Nazianz gebraucht (Loofs RE³ VII, S. 145 26), aber auch von Athanasius (contra Arian. I 18: *ἑνότητα τῆς θεότητος*; ebenso de synod. 50; vgl. contra Arian. III 3f; de decr. Nic. syn. 24; epist. ad Sarap. I 2 III 6), von Pseudoathanasius contra Arian. IV 1 (*μονάδα θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον*), von der jungnicänischen Lehrschrift bei Epiphan. haer. 73, von Basilius advers. Eunom. III 1 usw.

von der *θεότης* des Sohnes: de trin. I 9, 289 A; 27, 396 A 397 C 400 A 405 A (die *ἰδία θεότης* des Sohnes!); 28, 408 C; II 5, 496 B; 25, 748 D; III 3, 825 A; in psalm. 1164 A 1493 B 1517 A; in Jo. 1652 D 1653 A; Corderius' Johannescatene S. 408; von der *θεότης* des Geistes: de trin. II 8 1 617 B; 10, 648 B[1].

d) Das Wort *τριάς* verbindet Didymus gern mit *ἑνάς* (de trin. II 6 8, 533 B; III 2 18 793 B), *μονάς* (ebenda II 6 4 521 A; 8 1 608 A; 11, 660 B; III 24, 937 A), *ἀδιαίρετος* (de trin. II 7, 593 A; 14, 692 C; in acta apost. 1660 D; Cramer, Catenae usw. III S. 187[2]; u. ö.[3]), *ἄσχιστος* (in acta apost. 1660 D). Daneben lesen wir *τὸ ταὐτὸν τῆς τριάδος* (de trin. II 8 4 629 B u. ö.). Vgl. ferner de spir. s. 16, 1048 C; 18, 1050 A; 23, 1053 D.

e) Unermüdlich redet Didymus davon, daß Gott einen Willen hat. Folgender Ausdrücke bedient er sich dabei: *μία θέλησις* de trin. I 18, 344 C; 36, 440 A; II 7 3 565 B; 8 1 601 A; III 2 45 804 B; 18, 884 A; 38, 977 A; *ἡ αὐτὴ θέλησις* ebenda II 8 2 624 C; eadem voluntas de spir. s. 26, 1057 B; *ταυτότης καὶ ἰσότης*[4] *θεότητος καὶ θελήσεως* de trin. II 7 3 576 A; *κοινωνία τῆς φύσεως καὶ θελήσεως* de trin. II 6 15 541 B vgl. 8 4 632 A; — *ἓν θέλημα* de trin. I 36, 440 C; II 1, 449 A; 6 13 540 C; 8 1 617 A; III 12, 860 C; 17, 877 B; 19, 892 B; — *μία βούλησις* ebenda II 8 1 601 A; vgl. auch sacra parall. MPG 95, 1353 B: *ἑνὶ νεύματι βουλήσεως ... ἁπλοῦς οὐσίᾳ καὶ βουλήσει*; de trin. II 6 5 524 A wird gesagt, der Geist sei, mit Vater und Sohn verglichen, nicht *ἑτερόβουλος*. Ähnliche Gedanken spricht Didymus bereits in seiner Jugendschrift adv. Ar. et Sab. aus: er redet hier von einer *γνώμη* und einer *φρόνησις* der Gottheit (8, 1293 A) und nennt Vater und Sohn *ἓν κατ' οὐσίαν καὶ ὁμοφροσύνην* (12, 1300 A). Didymus schöpft diese Gedanken vielleicht aus Origenes, der sie z. B. contra Celsum VIII 12 (S. 229 21 ff Koetschau) mit geradezu

1) Ähnliche «Versehen» finden wir auch bei Alexander von Alexandria (Theodoret. hist. eccl. I 44: *θεότης* des Heilands; 29 usw.), bei Athanasius (epist. ad Sarap. I 12. 25; de synod. 45. 50) und anderen.

2) Hier steht *ἀδιαίρετος τριάς* im Gegensatz zu *οὐσιώδης διαφορά*.

3) *Ἀδιαίρετος* ist ein Lieblingswort des Athanasius.

4) *Ταυτότης* und *ἰσότης* schließen im Grunde einander aus. Hat *ταυτότης* seine strenge Bedeutung verloren, oder hat *ἰσότης* sich ihm genähert? Im allgemeinen geht Didymus mit dem Worte *ἴσος* sehr vorsichtig um, d. h. er vermeidet es in der Trinitätslehre. Doch ist de trin. II 6 15 541 B von der *πρὸς τὸν πατέρα ἰσότης* des Geistes die Rede.

auffallender Deutlichkeit zum Ausdrucke bringt: Vater und Sohn sind *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος*. Freilich führt Didymus seine Anschauung ebenso inconsequent durch, wie sein Meister Origenes. Andernfalls hätte er Wendungen wie de spir. s. 36, 1064 C (pater suam nuntiat voluntatem) und in psalm. 1265 D (der Sohn tut alles *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρός*) meiden müssen. Er hätte sie wohl vermieden, wäre nicht — glücklicherweise! — der Sprachgebrauch der kirchlichen Überlieferung und vor allem der Bibel stärker gewesen, als die philosophische Theologie.

Es ist nur eine Folgerung aus der eben geschilderten Anschauung, daß Didymus der Dreieinigkeit nur eine *ἐνέργεια* zuschreibt. Vgl. de trin. II 7, 561 C; 7 581 A; 8 1 601 A; 17, 725 A. An verschiedenen Stellen wird die *μία ἐνέργεια* sehr stark betont. Es finden sich die Wendungen eadem operatio (de spir. s. 32, 1062 BC), *ἐνεργείας ταυτότης* (de trin. II 15, 717 A), *ἡ αὐτὴ ἐνέργεια* (de trin. II 8 2 624 C), *τὸ ταὐτὸν τῆς θεϊκῆς φύσεως καὶ ἐνεργείας* (de trin. II 7 3 569 D; vgl. Corderius' Johannescatene S. 154), *ἀχώριστος ἐνέργεια* (Corderius a. a. O.[1]). Wir dürfen es Didymus aber nicht übelnehmen, daß er über den Sinn der *μία ἐνέργεια* sich noch weniger klar ist, als über den der *μία θέλησις*. De trin. II 1, 452 A erläutert er: jede der drei göttlichen *ὑποστάσεις* kann *ἀπροσδεῶς πάντα ποιῆσαι τελείως*; aber *ἵνα δειχθῇ τὸ συμπρακτικὸν καὶ ἀπαράλλακτον τῆς τε οὐσίας αὐτῶν τῆς τε προσκυνήσεως καὶ δόξης καὶ εὐχαριστίας τῆς ὀφειλούσης παρ' ἡμῶν γίνεσθαι*, handeln die drei Personen der Trinität immer gemeinsam. Darnach wäre also die Aussage der *μία ἐνέργεια* nicht metaphysisch zu verstehen. Aber machen nicht die oben angeführten Wendungen, namentlich Corderius' Johannescatene S. 154, auf den unbefangenen Leser den ganz bestimmten Eindruck, sie seien metaphysisch gemeint? Hat die Hervorhebung der *μία ἐνέργεια* überhaupt theologischen Wert, wenn man sie sich nicht metaphysisch denken darf? Freilich läßt Didymus nicht nur an jener einen Stelle durchblicken, daß die Behauptung der *μία ἐνέργεια* nicht ganz ernst gemeint ist. Nur selten benutzt er sie, um auf ihrem Grunde neue Sätze auf-

1) Zur Deutung wird hier hinzugefügt: des Sohnes *ἐνέργεια* ist *τῆς τοῦ πατρὸς ἐνεργείας ἀκηλίδωτον ἔσοπτρον*.

zubauen, wie de spir. s. 26, 1057 B: neque enim pater mittente filio non mittit. De trin. II 7 3 572 A ermäßigt er sie zu der sehr zaghaften Erklärung, die *ἐνέργεια* des Geistes sei *ἴση καὶ ὁμοία* der des Vaters. An schier unzählbaren Stellen werden Tätigkeiten der einzelnen trinitarischen Personen genannt, z. B. de spir. s. 36, 1065 A. Vor allem ist Didymus' Anschauung von der Verteilung des Erlösungswerkes auf die drei Hypostasen[1] unvereinbar mit der Behauptung der *μία ἐνέργεια*. Und de spir. s. 27, 1058 A wird gar behauptet: der Sohn Gottes und der heilige Geist haben zwar nicht naturae differentiam (d. h. varias naturas), wohl aber operationis diversitatem (Didymus erklärt aus der operationis diversitas, warum der Geist gerade paracletus heißt). So sehen wir: in der Lehre von der *μία ἐνέργεια* der drei göttlichen Personen ist Didymus noch viel unsicherer, als in irgend einer anderen der den Monotheismus hervorkehrenden Formeln[2].

f) Sehr gern führt Didymus den Gedanken aus, daß die Dreieinigkeit *μία βασιλεία* (de trin. I 31, 425 A; II 14, 720 A), *μία δεσποτεία* (ebenda I 25, 377 C; II 6 10 537 B; 12, 676 B), *μία δύναμις* (ebenda II 7 3 565 B), *μία κυριότης* (de trin. II 6 18 545 B; III 10, 857 A; in psalm. 1244 B) ist. Er versteht es auch, gelegentlich ganz geschickt von dieser Vorstellung aus zu argumentieren; so de trin. I 34, 436 AB: niemand kann *δύο φύσεσιν ἢ δεσποτείαις* dienen usw. Aber der Gedanke findet sich doch bei weitem nicht so oft, wie die vorher angeführten Anschau-

1) S. oben S. 84.

2) Der eine Wille und die eine *ἐνέργεια* der Dreieinigkeit hat besonders Gregor von Nazianz betont (vgl. Holl, Amphilochius, S. 174). Ähnliche Gedanken finden sich aber hier und da auch bei anderen Theologen, namentlich bei Athanasius (epist. ad Sarap. I 28. 31). Wenn aber Sarapion von Thmuis in seinem Lehrbriefe (3 S. 22 12 f Wobbermin) sagt: *θέλημα πατρός ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ· πανταχοῦ οὖν διακονῶν τῷ πατρὶ οὐ διαιρεῖται ἀπ' αὐτοῦ*, so liegt dem natürlich ein ganz anderer Gedanke zugrunde, nämlich eine Analogie in Rücksicht auf die menschliche Psychologie. Wie wenig sich Sarapion hier mit Didymus berührt, lehrt sein dogmatischer Brief 2 (S. 22 2 f Wobbermin): *τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν ᾧ πᾶσαι ἀρεταὶ καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι τοῦ πατρός*. Sarapion war eben noch weniger ein Denker, als selbst unser Didymus; das beweist schon das schöne Wort *θεϊκώτερον* ebenda 3 S. 22 34 (kann man eine *οὐσία* in den Comparativ erheben?!).

ungen; er ist auch nicht in dem Grade formelhaft ausgebildet, daß man ihn zu den wichtigeren Gliedern in Didymus' Theologie rechnen dürfte. Dazu kommt, daß er — wie nur natürlich — sich in keiner Weise consequent durchführen läßt.

3. Als ein Schüler der Altnicäner erweist sich Didymus endlich auch darin, daß er die vor aller Zeit erfolgte Zeugung des Sohnes sehr stark betont. Sie ist ja der Hauptstreitpunkt in den ersten Jahrzehnten des arianischen Streites; man lese nur des Arius Ausführungen bei Athanasius de synod. 16. Didymus nennt den Sohn deshalb mit Vorliebe *ἄναρχος, συνάναρχος, συναΐδιος, συνυφεστώς*. Ich führe nur ein paar Stellen an: adv. Ar. et Sab. 1, 1284A; 4, 1285B; 10, 1296A; de trin. I 15, 308A; 20, 369B; 26, 385A; 27, 400B; III 2 s 789B. Die erwähnten Eigenschaftsworte haben für Didymus eine sehr tiefe Bedeutung; er gebraucht sie gern in Verbindung mit *ὁμοούσιος* und *ἄκτιστος*, verwendet sie auch viel öfter, als selbst Athanasius und Sarapion von Thmuis (vgl. dessen Lehrbrief 2f S. 22 s 23 7 Wobbermin)[1]. —

Ich schließe hier noch einige Bemerkungen über Didymus' Trinitätslehre an, die zwar nicht unmittelbar dessen nahe Beziehungen zu der altnicänischen Theologie beweisen, aber doch auch zeigen, daß er von ihrem Geiste berührt war. Es handelt sich um Gedanken, die wenigstens zum Teile gerade bei den großen Kappadociern ihre endgültige Ausprägung gefunden haben, aber doch nicht zu dem neuen Gute in deren Weltanschauung gehören, sondern die geradlinige Fortsetzung der von Athanasius ins Dasein gerufenen Theologie bedeuten.

1) Um die völlige Gleichheit von Vater, Sohn und Geist zu begründen, beruft sich Didymus (und zwar viel öfter, als die anderen orthodoxen Theologen seiner Zeit) darauf, daß sie alle drei dieselbe *δόξα* und *τιμή* erhalten[2]. Worte wie *ἰσότιμος, ὁμότιμος* usw. sind ihm geradezu gleichbedeutend mit *ὁμοούσιος*[3]: Didymus selbst hat das ziemlich unverhüllt ausgesprochen. De trin. I 26, 385C erklärt er:

---

1) Zur Ergänzung des Gesagten weise ich darauf hin, daß Didymus verschiedene jungnicänisch-eunomianische Probleme kaum berührt; so die Frage, ob Gottes *οὐσία* als *ἀγεννησία* zu bestimmen ist usw.

2) Die Ansicht des Origenes, nur der Vater dürfe angebetet werden (*περὶ εὐχῆς* XV 1 S. 333 27 Koetschau), hat Didymus sich selbstverständlich nicht angeeignet.

3) Vgl. Holl, Amphilochius, S. 126.

ὧν ἡ δόξα μία, οὐχ ἄλλη καὶ ἄλλη θεότης. Und ebenda II 7 7 580 C heißt es: αἱ ὅμοιαι τῇ φύσει ὑποστάσεις ὁμοίας τιμῆς ἄξιαι[1]. Verbindungen wie ὁμότιμος καὶ ὁμοούσιος lesen wir de trin. I 36, 440 B; II 4, 481 B; 8 1 604 B; III 23, 932 AB. Ferner ist zu vergleichen de trin. I 15, 296 B 304 C 313 B 317 C; 16, 333 C 340 A; 18, 344 B 348 A 349 AC 360 B; 26, 385 B 388 C 392 C; 27, 408 A; 30, 416 B; 32, 425 A 429 A; 36, 440 B; II 1, 448 C; 2, 460 C; 6, 508 A; 1 508 C; 4 520 D; 15 541 B; 8 1 605 A; 4 629 C; 11, 652 A; 12, 672 A 683 B; 17, 724 A 725 AB; 19, 732 B 733 A; 23 das ganze Capitel; 25, 748 B; 26, 752 C; III 1, 780 C 781 A; 2 2 788 B; 28 797 A; 29 797 C; 43 804 A; 53 805 A; 55 805 B; 14, 861 B; 20, 897 B; 23, 925 AB 928 D 929 C; 25, 941 B; 26, 941 C; 38, 977 C; 40, 981 C; 41 2 985 C. In Didymus' Jugendschrift adv. Ar. et Sab. fehlt der Gedanke der ἰσοτιμία ganz, ebenso noch in der Schrift de spir. s. Darf man daraus schließen, daß er von den Kappadociern übernommen ist, in deren Darlegungen er ja eine sehr große Rolle spielt[2]? In jedem Falle ist Didymus in seiner Schrift de trin. die ἰσοτιμία sehr wichtig. Er nimmt sie beinahe ernster, als selbst Gregor von Nazianz: er verwirft die Doxologie δόξα πατρὶ δι' υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι und fordert, daß die Namen der drei ὑποστάσεις durch καί an einander geknüpft werden: auch äußerlich soll die vollkommene Gleichheit der trinitarischen Personen hervortreten[3]. Uns mutet dieser Eifer fast komisch an. Heißt das nicht orthodoxer sein wollen, als der Apostel Paulus, der I Kor. 8 6 geschrieben hat? Zur Entschuldigung des Didymus muß bemerkt werden: der Arianer Aëtius berief sich für seinen Satz τὰ ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν ἀνομοίως προφέρεσθαι eben auf I Kor. 8 6[4].

2) Nicht nur in dem Gedanken der ἰσοτιμία berührt sich Didymus mit den drei Kappadociern. Gerade wie sie (besonders im Anschluß an ihren geistigen Vater Gregor den Wundertäter[5])

---

1) Braucht Didymus den matten Ausdruck αἱ ὅμοιαι τῇ φύσει ὑποστάσεις und ὁμοίας τιμῆς (s. oben S. 112), um die nichts weniger als zwingende Logik erträglicher zu gestalten?

2) Vgl. Holl a. a. O. S. 126. Athanasius hat ähnliche Gedanken nur selten, z. B. contra Arian. II 23.

3) De trin. I 15, 304 C; 32, 428 B; 34, 436 B; III 23, 928 D—929 A.

4) Basilius de spir. s. II 4 usw.

5) Vgl. Holl, Amphilochius, S. 118.

gern hervorheben, der Sohn sei kein *δοῦλος*, also auch kein *κτίσμα*, bedient sich Didymus gern der Gegenüberstellung dieser beiden Begriffe, und zwar wiederum vorwiegend in der Schrift de trin.: die unmittelbare Abhängigkeit von Basilius und seinen Genossen ist also auch in diesem Falle möglich. Die Hauptstellen sind de trin. I 7, 269 A 276 B; 15, 308 A; 26, 389 A; 32, 429 C; II, 2, 457 B; 6 10 536 C; 25, 749 A; III 2 14 792 C; 30 797 C; 32, 957 C; ferner Cramer, Catenae usw. VII S. 132[1].

3) Sehr oft bezeichnet Didymus den Sohn Gottes als *μονογενής*. Er verfolgt damit keinen anderen Zweck, als die volle Gottheit des Logos recht klar zum Ausdruck zu bringen. *Μονογενής* ist ihm genau so viel wie *ὁμοούσιος* (de trin. III 9, 853 A). Der Sohn heißt *μονογενής* nur *διὰ τὸ μόνος εἶναι ὡς ὁ πατὴρ θεός*. Das Wort findet sich schon in der Schrift de spir. s. (als unigenitus) sehr oft und wird auch in den Commentaren gern verwandt. Um eine Vorstellung von seiner Häufigkeit zu ermöglichen, nenne ich die Belegstellen für de trin. I: 11, 293 B; 15, 304 B 308 A 309 B 316 A 320 A; 16, 333 A 336 A 337 CD; 18, 356 A 357 A; 19, 369 A; 25, 380 C 381 A; 26, 385 C 388 A 392 BC; 20, 417 A; 31, 424 C—425 A; 32, 425 C 428 B 429 BC; 34, 433 C 436 C 437 A; 35, 437 BC; 36, 440 B.

4) Um die volle Gottheit des Heilands auszudrücken, nennt ihn Didymus nicht selten *δεσπότης*. Dieses Wort soll einmal andeuten, daß Jesus allmächtig ist, z. B. über das Meer herrscht (in Jo. 1648 B) und sich selbst zu entäußern (Phil. 2 7) vermag (de trin. I 26, 389 A). Zweitens soll es hervorheben, daß Jesus nicht unser Bruder ist, sondern unser Herr: er ist ja *ἀληθείᾳ υἱός* und damit zugleich Schöpfer der *υἱοποιούμενοι*, der *θέσει υἱοί* (in II Cor. 1681 BC)[2]. Ich verweise vor allem auf folgende Stellen: de trin. I 15, 304 AB 305 B 321 A 325 A; 18, 360 B; 20, 372 A; 26, 385 B 389 A; 27, 393 C; 30, 417 B; 34, 433 B (hier heißt Jesus sogar *μόνος δεσπότης*); 36, 440 B; II 1, 448 C; 5, 500 B 504 A; 6 2 509 C; 4 516 B; 6 525 B; 10 537 A; 19 548 BC; 7 3 569 C 576 A; 6 577 C; 7 581 A; 10, 633 A 644 B; 12, 684 A; 14, 693 B 712 A; 17, 725 A; 26, 749 C; III 1, 780 C; 3, 812 B 816 C 820 C; 8, 849 C; 9, 852 C; 10, 857 C; 17, 876 B; 18, 881 A 885 C;

1) Einen ganz ähnlichen Gedanken bringt Didymus mit dem Worte *δεσπότης* zum Ausdruck; s. unten unter 4.

2) Vgl. auch de trin. I 27, 393 C.

19, 888B; 22, 916D; 23, 925A 929B; 29, 948B; 32, 957C; 34, 961A; 38, 973C 977B; 41 2 985AD; 3 988C; in psalm. 1288C 1297B 1556A; in Jo. 1648B; in II Cor. 1681BC. In ganz demselben Sinne verwendet Didymus das Eigenschaftswort *δεσποτικός* (de trin. I 26, 389C; 28, 412C; II 5, 501A; 6 23 557C; 8 1 604C; III 3, 821B; 6, 848B; 9, 852B; III 19, 892C; in psalm. 1296A) und das Zeitwort *δεσπόζειν* (de trin. I 33, 432C)[1]. Es ist nur eine Consequenz aus seiner dogmatischen Gesamtanschauung, daß Didymus zuweilen auch den heiligen Geist *δεσπότης* nennt (de trin. II 7 8 581BC; 12, 676B; III 2 38 801B; 41 801D; 44 804A). Daß auch der Vater des öfteren so heißt, braucht nicht erst gesagt zu werden. In der Schrift adv. Ar. et Sab. kommt das Wort *δεσπότης* übrigens nicht vor; auch das Werk de spir. s. scheint es nicht gekannt zu haben: wir lesen das Wort dominus in ihm verhältnismäßig nicht öfter als in de trin. das Wort *κύριος*. Somit ist die Möglichkeit vorhanden, daß Didymus diese Verwendung des Wortes *δεσπότης* von den Kappadociern übernommen hat, bei denen wir sie zuerst nachweisen können[2].

5) Sehr wichtig ist für Didymus der Gedanke, daß Sohn und Geist in keiner Weise geringer sind als der Vater, weder *κατὰ μέγεθος ἢ τινα ὄγκον*, noch *κατὰ τὸ ἄναρχον*, noch als vom Vater Verursachte, noch *κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὅμοιον*, noch *κατὰ ποιότητος ἐπίτασιν*, noch *κατὰ τὸ ἴσον*, noch *κατὰ τὴν δύναμιν*, noch *κατὰ τὴν δόξαν ἤ τι ἀξίωμα*, kurz: *κατ' οὐδέν*[3]. Auch nicht *κατὰ ἐνθύμησιν* sind Vater und Sohn verschieden[4]. Freilich ist es sehr zweifelhaft, ob Didymus immer so gedacht hat. Adv. Ar. et Sab. 11, 1296CD führt er bei Erklärung von Joh. 14 28 aus: zunächst ist der Vater größer als der Menschgewordene. Dann fährt er fort: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι μείζονα ἑαυτοῦ ἀποκαλεῖν οὐκ ἀλλότριον ἀληθείας*. Und war denn der Gedanke, Gott der Vater sei als *αἴτιος* des Sohnes größer als der Sohn, ein irgendwie störender Fremdkörper in Didymus' trinitarischem Systeme? Wir sahen[5]: die alt-

1) Vgl. auch S. 119 Anm. 1.

2) Vgl. Holl a. a. O. S. 127 u. ö.

3) De trin. I 16, 332C—336A; vgl. 26, 389C; 27, 396D; III 2 13 792C; ganz ähnlich Pseudobasilius adv. Eunom. 693C—696A.

4) De trin. III 2, 789B.

5) S. oben S. 106.

nicänische Anschauung, der Vater sei die ῥίζα des Sohnes, ist ihm wohlbekannt: forderte sie nicht die Annahme, als ῥίζα müsse der Vater auch größer sein als Sohn und Geist? Und ein Subordinatianismus dieser Art war der Orthodoxie zu Didymus' Zeiten durchaus erträglich: Basilius hat mit Nachdruck behauptet, der Vater sei größer als der Sohn, da er ja dessen ἀρχή und αἰτία sei[1]. Ich vermag nicht einzusehen, warum Didymus in de trin. die Vorstellung verworfen hat, die er in seiner Jugendschrift ungescheut zur Schau trägt.

6) Holl[2] hat darauf aufmerksam gemacht: Didymus weiß, auf welchem Wege allein die Philosophie der Zeit sich das Dasein einer einwesentlichen Gottheit vorstellen konnte. Das Wort ὁμοούσιος haben unter Christen zuerst Gnostiker gebraucht; sie bezeichnen damit Körper oder Kräfte, die durch Emanation auseinander hervorgegangen sind. So lesen wir in Ptolemäus' Brief an Flora V 10 den vom Standpunkte des vierten Jahrhunderts aus fast modern anmutenden Satz: das Gute φύσιν ἔχει τὰ ὅμοια ἑαυτοῦ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν. Didymus hat noch eine Ahnung von diesem Zusammenhange; das lehrt uns sein Porphyriuscitat de trin. II 27, 760B: ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν· εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεόν τ' ἀγαθόν, μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργόν, τρίτην δὲ καὶ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θειότητα προελθεῖν. Solche Gedanken finden wir nur noch selten bei orthodoxen Theologen, seit Athanasius den Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und Kosmologie zerstört hatte. Ich glaube aber auch nicht, daß die Emanationsvorstellungen für Didymus eine besondere Bedeutung gehabt haben. Jenes Porphyriuscitat steht als eine Lesefrucht unter anderen Lesefrüchten, die nicht beweisen, sondern nur dem gebildeten Christen die Lehre von der Dreieinigkeit schmackhaft machen sollen. Didymus wäre auch sofort mit der Kirchenlehre in Streit geraten, hätte er dem Gedanken der Emanation nachgehen wollen: der Sohn ist ihm doch nicht δημιουργὸς κατ' ἐξοχήν usw.

---

1) Adv. Eunom. I 25 (MPG 29, 565 C—568 C). Ähnlich Gregor von Nyssa MPG 45, 180 C und schon Alexander von Alexandria Theodoret. hist. eccl. I 4 52.

2) ZKG XXV S. 390.

C. Jungnicänische Neuerungen.

Wir sahen im vorhergehenden, daß sich Didymus in verschiedenen Punkten mit den Kappadociern berührt: so in der Lehre von der *ἰσοτιμία* der drei göttlichen Personen, in der Beweisführung »kein *δοῦλος*, also kein *κτίσμα*«, in der Verwendung des Titels *δεσπότης*. Wir sahen auch bereits, daß Didymus all diese Dinge vielleicht von den Kappadociern gelernt hat. Dasselbe gilt nun von dem Kernstücke, dem eigentlich Neuen der jungnicänischen Trinitätslehre, der Lehre von den *τρόποι ὑπάρξεως*[1].

Athanasius hat von den Unterschieden des Vaters, Sohnes und Geistes nur sehr selten und sehr zurückhaltend geredet. Eine classische Stelle ist contra Arian. I 21: der Sohn hat alle Eigenschaften des Vaters, ausgenommen das *γεννᾶν*. Ähnlich vorsichtige Wendungen finden wir hie und da bei Didymus. De trin. I 36, 440 C läßt er den Vater, Sohn und Geist sich nur durch den Namen Vater, Sohn und Geist unterscheiden. Und ebenda I 15, 317 A heißt es: der Geist ist ganz wie der Vater, ausgenommen das Vatersein.

De trin. II 6 20 552 A deutet Didymus offener, als das Athanasius je getan hat, an, daß den verschiedenen Namen doch auch eine sachliche Verschiedenheit zugrunde liegt: *ὁ πατὴρ μόνος καλεῖται πατὴρ διὰ τὸ μόνον ὑποστάσει γεννῆσαι, καὶ ὁ υἱὸς υἱὸς καὶ οὐ πατὴρ ἀκτίστου φύσεως διὰ τὸ ἀληθῶς γενηθῆναι μὲν μὴ γεννῆσαι δέ.* Und so finden wir denn an einer ganzen Reihe von Stellen als *τρόποι ὑπάρξεως* des Sohnes und Geistes die *γέννησις* und die *ἐκπόρευσις*[2] genannt: de trin. I 9, 277 C 280 A 281 B; 15, 320 A; 35, 437 C; II 1, 448 A; 2, 460 B 464 C; 3, 477 C; 4, 481 A; 5, 492 A; 6 16 544 B; III 38, 976 B. An einigen wenigen Stellen wird als entsprechende Eigenschaft des Vaters das *γεννῆ-*

1) Den terminus technicus *τρόποι ὑπάρξεως* kennt Didymus ebenso wenig wie Basilius; er ist, wie Holl, Amphilochius, S. 240 ff gezeigt hat, eine Schöpfung des Amphilochius von Ikonium. Ich verwende den Ausdruck aber, weil er die Sache am kürzesten bezeichnet. Vgl. übrigens oben S. 23.

2) Für *ἐκπόρευσις* braucht Didymus, wie Gregor von Nazianz (Holl, Amphilochius, S. 169), mancherlei Synonyme (vgl. z B. de trin. II 4, 481 A *ἐξεφάνη*). Als gemeinsames Wort für *γέννησις* und *ἐκπόρευσις* gilt *προελθεῖν* (de trin. II 11, 660 C u. ö.).

σαι genannt: de trin. I 36, 440 D—441 A; vgl. II 6 20 552 A; meistens gilt als ἰδιότης des Vaters wohl einfach das Vatersein, wie in psalm. 1285 A.

Mancherlei fällt an Didymus' Lehre von den τρόποι ὑπάρξεως auf. Zunächst fehlt es ihr an jeder antiarianischen Spitze. Höchstens konnte die Behauptung, nach orthodoxer Vorstellung gebe es in der Dreieinigkeit zwei Söhne oder einen Sohn und einen Enkel, durch den Hinweis auf den geheimnisvollen Unterschied von γέννησις und ἐκπόρευσις entkräftet werden. Aber diese Behauptung war mehr ein »Witz« als ein Beweis und hat den Rechtgläubigen nie sonderlich Schmerzen bereitet[1]: sie darf wohl auf keinen Fall mit Didymus' Lehre von den τρόποι ὑπάρξεως in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden. Basilius von Cäsarea zeigt uns, wie man überhaupt auf τρόποι ὑπάρξεως kam. Eunomius hatte gemeint: Gottes οὐσία bestehe in seiner ἀγεννησία. Demgegenüber führt Basilius aus: die ἀγεννησία des Vaters, wie die γέννησις des Sohnes, sind nur τρόποι ὑπάρξεως. Als entsprechende Eigenschaft des Geistes hat erst Gregor von Nazianz die ἐκπόρευσις in die Theologie eingeführt, weniger aus Gründen der Polemik, als um volle Formeln zu erhalten. Und damit komme ich auf das Rätselhafteste an Didymus' Terminologie. Der τρόπος ὑπάρξεως des Vaters tritt bei ihm ganz zurück; und wo er genannt wird, wird er nicht als ἀγεννησία, sondern als γεννᾶν bestimmt. Didymus kennt wohl Eunomius' Anschauung, die ἀγεννησία sei des Vaters οὐσία; aber er bekämpft sie ganz flüchtig: Gottes οὐσία sei überhaupt unerkennbar; wir verstünden ja nicht einmal unsere eigene Geburt[2]. Didymus handelt hier also nach der Regel: τὸ αἰτίας τῶν ὑπὲρ πᾶσαν αἰτίαν καὶ νόησιν ἀποδιδόναι τολμηρόν[3]. Das Wort ἀγεννησία verwendet er überhaupt nicht in seiner Theologie (es ist bekannt, daß auch Basilius, der es brauchen muß, es nur sehr ungern braucht), trotz Origenes, trotz Alexander von Alexandria[4]:

1) Vgl. Athanasius epist. ad Sarap. IV 1—3.

2) De trin. I 15, 309 C—312 A.

3) Ebenda 9, 281 B.

4) Bei Theodoret. hist. eccl. I 4 19. — Adv. Ar. et Sab. 2, 1284 AB und de trin. I 10, 292 B wird das Wort ἀγέννητος Ketzern in den Mund gelegt. In psalm. 1428 A ist wohl ἀγένητος zu lesen. In Jo. 1652 B—1653 (der Vater ist ἀγέννητος, der Sohn γεννητός) ist unecht; s. oben S. 23.

schien es ihm die altnicänische Anschauung zu bedrohen, daß der Vater der Urgrund der Gottheit ist? Nur das Wort ἀγέννητος verwendet Didymus des öfteren: es ist ja im Streite gegen Arius sehr gut zu gebrauchen[1]; so benutzt er es als Eigenschaftswort teils der ganzen Trinität, wie de trin. II 6 1 508 C und III 2 18 793 B, teils ihrer einzelnen Personen, wie de trin. I 7, 273 B; 26, 384 A; 27, 396 A; II 6 19 549 A; 25, 748 AB; III 3, 825 AB; 5, 841 A; vgl. I 15, 301 A.

Verschiedene Umstände legen es nahe, in Didymus' Lehre von den τρόποι ὑπάρξεως den Einfluß der großen Kappadocier walten zu sehen. Nicht nur in der Jugendschrift adv. Ar. et Sab., sondern noch in dem Werke de spir. s. fehlt sie, und in keinem Commentare wird sie je angedeutet. Dazu ist diese Anschauung, wie wir sahen, ja nicht die einzige, die auf Verwandtschaft mit Basilius und seinen Freunden hinweist[2]. Trotzdem trage ich Bedenken, den Einfluß der Kappadocier hier als gewiß anzunehmen. Die oben dargestellten Unterschiede zwischen ihnen und Didymus sind doch recht groß, so eng er sich auch namentlich mit Gregor von Nazianz berührt. Ist es am Ende nicht doch möglich, daß zwei Theologen des vierten Jahrhunderts auf denselben Gedanken unabhängig von einander kamen? — zwei Theologen, die sich ein Menschenalter lang mit denselben Problemen beschäftigt und mit denselben Gegnern gestritten hatten? Ich sollte meinen: Schriftstellen wie Joh. 15 26 mußten die Unterscheidung von γέννησις und ἐκπόρευσις recht nahe legen[3]. Oder scheint das nur den Theologen unserer Zeit so, die durch die Überlieferung von Jahrhunderten mit den τρόποι ὑπάρξεως vertraut gemacht sind? Ich möchte daran erinnern, daß vielleicht schon Didymus die Trennung von γέννησις und ἐκπόρευσις aus der Überlieferung gelernt hat. Sein Meister Origenes sagt de princip. II 2 1 (MPG 11, 186 C): filium generat pater et spiritum sanctum profert. Sollte das nur ein Zeugnis sein für die Ortho-

1) Vgl. besonders Athanasius de synod. 16.

2) Unmöglich scheint es, Didymus hier als Lehrer der Kappadocier zu betrachten. Zu deutlich liegt vor unseren Augen, wie Basilius sich die τρόποι ὑπάρξεως erdachte, und wie Gregor von Nazianz auf ihm, und nur auf ihm, weiterbaute.

3) War vielleicht ἐκπόρευσις t. t. der Platoniker für «Emanation»?

doxie des Rufinus, das dieser etwa gar aus einer Didymusschrift hier eingefügt hat?[1] Ich meine: der Satz ist mit Origenes' Anschauung, der Geist sei das erste Geschöpf des Sohnes[2], durchaus verträglich. Didymus selbst belehrt uns de trin. II 2, 464 C (*πνευματικῶς ἐκπορευτικὸν καὶ οὐ δημιουργικῶς*), daß der Ausdruck *ἐκπορεύεσθαι* an sich auch auf die Entstehung von Geschöpfen angewandt werden darf: warum sollte ihn der mit der Bibel vertraute Origenes nicht bisweilen, im Anschluß an Joh. 15 26, gebraucht haben? Ferner heißt der Geist in Athanasius'(?) expositio fidei 4 *ἐκπόρευμα τοῦ πατρός*. Dann aber ist kein zwingender Grund vorhanden, Didymus' Lehre von den *τρόποι ὑπάρξεως* als eine Nachahmung entsprechender Gedanken der Kappadocier zu betrachten.

Den Hergang der *γέννησις* und *ἐκπόρευσις* beschreibt Didymus ebenso, wie all seine Gesinnungsgenossen. Schon Origenes[3] hebt hervor: Jesus ist nicht nach Menschenweise gezeugt worden. Derselbe Gedanke, nur stärker betont, begegnet uns dann z. B. bei Athanasius[4] und Basilius dem Großen[5]. Didymus führt ihn in behaglicher Breite aus. De trin. I 15, 312 B nennt er vier Merkmale der göttlichen *γέννησις*. Erstens geschieht sie nicht *κατὰ κοινωνίαν ἄλλου πρὸς ἄλλο*. Zweitens erzeugt sie ein *συμφυές*[6] (d. h. ein *ὁμοούσιον*, vgl. I 27, 405 BC; II 2, 456 B; III 5, 841 A; dazu oben S. 112). Drittens ist das Hervorgebrachte sofort vollkommen, braucht sich nicht erst zu entwickeln. Und viertens wird die Zeugung *ἀπαθῶς* vollzogen (diesen vierten Punkt hebt Didymus besonders oft hervor; vgl. z. B. I 15, 308 B; III 2, 789 A 792 A). An anderen Stellen wird noch gesagt, die Zeugung vollziehe sich *ἀνάρχως*, d. h. vor aller Ewigkeit, usw. Den Nachdruck legt Didymus stets darauf, daß der Zeugende und der Gezeugte eines Wesens sind. So erklärt er de trin. II 2, 460 B: *πᾶσα μὲν γέννησις καὶ ἐκπόρευσις διὰ τῶν ἴσων*

1) Vgl. oben S. 13 unter 11.

2) Diese Anschauung ist besonders klar in Jo. II 10 73-75 (S. 65 Preuschen) ausgesprochen. Wenn ich nicht irre, hat Origenes vermieden, den Geist unmittelbar *κτίσμα* zu nennen.

3) De princip. I 24 (MPG 11, 133 BC).

4) Contra Arian. I 16. 28; de decr. Nic. syn. 10 f.

5) Advers. Eunom. II 5. 15 f.

6) Ebenso I 35, 437 C u. ö.

καὶ ὁμοίων ἐπιτελεῖται[1]· *μάλιστα δὲ διαφερόντως ἡ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς πατρὸς καθ' ἕνωσιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος.*

Über den Unterschied von *γέννησις* und *ἐκπόρευσις* hat Didymus grundsätzlich nicht philosophiert: auch von seinen Zeitgenossen hat das keiner getan. Doch verweist er, wie Gregor von Nyssa contra Eunom. I (MPG 45, 404 B) und Pseudobasilius advers. Eunom. 681 B, darauf, daß Eva einerseits, Evas Kinder andrerseits in ganz verschiedener Weise aus Adam entstanden, und doch eines Wesens waren; vgl. de trin. I 16, 332 B; II 5, 504 C. Wie man sich den Unterschied von *γέννησις* und *ἐκπόρευσις* aber wirklich zu denken hat, wissen auch die Engel nicht (de trin. II 1, 448 C). Ihren classischen Ausdruck findet diese Unsicherheit in dem Satze de trin. III 38, 976 B: *διαφερόντως ὁμοουσίως* (!) *ἐγένετο ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ γέννησις τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκπόρευσις τοῦ πνεύματος αὐτοῦ.* Deutlicher kann der geheimnisvolle Widerspruch nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Der Curiosität halber muß noch erwähnt werden, daß Didymus ebensowenig wie die Kappadocier dem Schicksale entgangen ist, als testis veritatis für das filioque vergewaltigt zu werden. Man hat dabei an Stellen gedacht wie de spir. s. 34, 1063 C—1064 A oder in acta apost. 1660 D: *ἡ ἐκκλησία ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον νοοῦσα τὴν τριάδα τίθεται τὸν πατέρα υἱοῦ καὶ τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα πατρὸς καὶ υἱοῦ τυγχάνειν.* Solche Stellen sagen selbstverständlich über die Entstehung des Geistes nicht das Geringste aus, sondern heben hervor, wie eng er mit Vater und Sohn zusammenhängt. Andernfalls könnte man aus in acta apost. 1660 D z. B. schließen, nach Didymus' Ansicht sei der Vater aus dem Sohne entstanden (*πατέρα υἱοῦ*)!!

D. Beurteilung.

Das Urteil über Didymus' Lehre von der Dreieinigkeit hängt ab von der Beantwortung zweier Fragen: inwieweit war diese Lehre eine selbständige Leistung, und welchen Wert besaß diese Leistung für seine Zeitgenossen?

1. Die Frage, wieviel von der trinitarischen Anschauung des Didymus dessen eigene Arbeit ist, läßt sich nur sehr schwer

1) Vgl. III 38, 976 AB; auch Pseudobasilius advers. Eunom. 680 A u. ö.

beantworten, vielleicht überhaupt nicht. Sicher ist er stark beeinflußt von der altnicänischen Theologie, namentlich von Athanasius; man denke vor allem an seine Anschauungen von der *οὐσία* des Vaters als der *ῥίζα* der Gottheit und seine Hervorhebung der Ewigkeit des Logos. Was Didymus' Verwandtschaft mit den Kappadociern betrifft, so bin ich auch hier geneigt, unmittelbare sei es literarische sei es persönliche Beziehungen anzunehmen: Dinge wie der *δεσπότης*-Name Jesu können wohl nicht gut zweimal erfunden werden. Wenn aber eine Abhängigkeit vorliegt, so ist wohl Didymus der Abhängige. Die Kappadocier sind vielleicht, neben Marcell von Ancyra und Apollinarius von Laodicea, die productivsten Theologen des vierten Jahrhunderts; Didymus kann sich in diesem Punkte gar nicht mit ihnen vergleichen. Nur in einem Falle, und gerade dem wichtigsten, ist die Annahme literarischer Abhängigkeit ausgeschlossen. Das jungnicänische Schlagwort *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* findet sich schon in Didymus' Schrift adv. Ar. et Sab., und diese ward verfaßt, lange bevor ein Werk des Basilius von Cäsarea oder des Gregor von Nazianz auf dem Büchermarkte erschien. Ist dieses Schlagwort vielleicht ein Werk des Didymus? Unmöglich ist es nicht. Amphilochius von Ikonium, gewiß ein recht unselbständiger Theolog, hat die so brauchbare Formel *τρόποι ὑπάρξεως* geschaffen[1]. Warum sollte Didymus nicht, trotz seiner Unproductivität, die Formel *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* haben erfinden können? Ich verkenne nicht: das jungnicänische Schlagwort *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* ist eine ganz andere Leistung, als der Ausdruck *τρόποι ὑπάρξεως*; bedeutet es doch einen Bruch mit dem Sprachgebrauche von Jahrhunderten! Andrerseits ist zu beachten: Didymus besaß eine ganz besondere Vorliebe für feste Formeln[2]; die Ausdrucksweise des Athanasius, der kein Wort zur Verfügung hatte, mit dem er die Einzelpersonen der Dreieinigkeit bezeichnen konnte, mußte ihm unerträglich erscheinen, mußte ihn dazu herausfordern, diesem Mangel der Terminologie abzuhelfen. Aber das sind alles nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermutungen. Was wir

1) Holl, Amphilochius, S. 240ff.

2) Vgl. die Übersicht über seinen trinitarischen Sprachgebrauch oben S. 109ff.

sicher über Didymus' Abhängigkeit oder Unabhängigkeit wissen, beschränkt sich schließlich auf die Tatsache, daß er einmal einen Basiliusbrief citiert[1], eine Tatsache, auf die allein man natürlich keine Schlüsse bauen darf. Bestimmte Urteile in dieser Frage werden schon dadurch unmöglich gemacht, daß viele Gedanken und Beweisketten im vierten Jahrhundert infolge der vielen Reisen und Versammlungen Gemeingut aller Nicäner wurden, vielleicht noch in viel höherem Grade, als wir zur Zeit ahnen.

2. Wir gehen nun über zu der Beantwortung der zweiten Frage: welchen Wert besaß Didymus' Lehre von der Dreieinigkeit für die Theologie und die Frömmigkeit seiner Zeitgenossen? Diese Frage zerfällt meines Erachtens in zwei Unterfragen: wie verhielt sich Didymus' Trinitätslehre zur Frömmigkeit, und wie wahrte sie den Monotheismus?

a) Wir sahen, daß Didymus, wie seine Zeitgenossen, keine eindeutige Vorstellung vom Heile hat: Vergottung, Erkenntnis, Sündenvergebung, diese drei Güter stehen ihm scheinbar gleichwertig und unverbunden nebeneinander. Nur der Gedanke der Vergottung, mochte man ihn nun realistisch ausführen, wie Athanasius, oder spiritualisieren, wie Origenes, war mit der Trinitätslehre in dogmatische Verbindung gebracht worden: er forderte in der Tat die volle Gottheit des Sohnes als des Erlösers, die volle Gottheit auch des Geistes, wenn man diesem Teilnahme am Erlösungswerke zuschrieb. Man wird sagen müssen: das Interesse dieser Vorstellung vom Heile hat Didymus vollkommen gewahrt[2].

b) Nicht so günstig kann unser Urteil über den Monotheismus des Didymus lauten. Der Monotheismus war im vierten Jahrhundert ein sicherer Besitz aller Gebildeten, und wenn ein heidnischer Philosoph die Götter des Volkes anerkannte, so betrachtete er sie doch nur als Diener des höchsten Wesens. Didymus scheint nun, wenn man auf seine Formeln sieht, den Monotheismus treuer gewahrt zu haben, als irgend ein anderer

1) De trin. III 22, 920 B.

2) Ein besonderes Verdienst des Didymus ist es, daß er mit dem Bekenntnis zur Gottheit des Geistes nie aus kirchenpolitischen Gründen zurückhielt (wie das die Kappadocier taten; vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³ S. 280 Anm. 2). Dieses Bekenntnis hatte allerdings auch in Alexandria mit viel weniger Schwierigkeiten zu kämpfen als in Kleinasien.

kirchlicher Lehrer seiner Zeit: keiner braucht die Worte εἷς, μία, μονάς, ἑνάς, ταυτότης öfter als er; keiner hebt stärker hervor, daß Gott ἁπλοῦς, also ἀδιαίρετος ist. Sehen wir auf den Inhalt der Formeln, so müssen wir unser Urteil doch erheblich einschränken. Ich will nicht betonen, daß ihm gelegentlich, vielleicht sogar öfter als anderen, Entgleisungen zustoßen, die nicht gerade Zeichen eines strengen Monotheismus sind: sie konnten kaum vermieden werden. Ich will ferner nicht in Betracht ziehen, daß die Ausdrücke, mit denen Didymus die Einheit Gottes behauptet, sehr viel von ihrem Klange verlieren, wenn sie auf andere Dinge angewandt werden: vermutlich hätte es sich Didymus ernstlich verbeten, den heiligen Sprachgebrauch mit dem weltlichen auch nur zu vergleichen. Ich will endlich auch darauf keinen Wert legen, daß Didymus gelegentlich[1] die christliche Lehre von der Dreieinigkeit als die rechte Mitte zwischen dem Judentume und dem heidnischen Polytheismus bezeichnet: *ἴδιον Ἰουδαίων μὲν τὸ τὸν πατέρα μόνον τιμᾶν, Ἑλλήνων δὲ τὸ πλῆθος δαιμονίων μέγα καὶ μικρὸν καὶ χρονικὸν καὶ ἑτεροούσιον σέβειν*[2]. Dieser Gedanke muß damals volkstümlich gewesen sein. Er findet sich auch bei Basilius von Cäsarea[3], Gregor von Nyssa[4], Amphilochius von Ikonium[5] Ja selbst ein so strenger Monotheist wie Athanasius hebt hervor, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit vermeide beide Einseitigkeiten, hier die Anschauung des Kaiphas und Sabellius, dort die der Hellenen[6]. Sehr auffallend ist dagegen, daß Didymus nicht sieht oder nicht sehen will, was doch soviele seiner Zeitgenossen sehen: daß durch die Formel *τρεῖς ὑποστάσεις* der christliche Monotheismus in Gefahr gerät. Dieses Nichtsehen gewinnt eine besondere Bedeutung noch durch folgendes. Didymus bekämpft den Polytheismus an keiner Stelle. Aber von dem Monotheismus der altchristlichen Monarchianer kann er nicht weit genug abrücken. Kaum werden die Hauptgegner, Arianer,

1) De trin. I 34, 437 AB.

2) Ähnlich heißt adv. Ar. et Sab. 1, 1281 A das Christentum die rechte Mitte zwischen Arianismus und Sabellianismus.

3) Vgl. Holl, Amphilochius, S. 143.

4) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³, S. 24, Anm. 1.

5) Vgl. Holl a. a. O. S. 239.

6) Epist. ad Sarap. I 28; vgl. Pseudoathanasius contra Arian. IV 10.

Eunomianer, Macedonianer[1], so oft genannt, wie die Montanisten[2] (diese vertreten bekanntlich eine modalistisch-monarchianische Trinitätslehre[3]). Paulus von Samosata[4] und Sabellius[5]. Freilich, sowenig Didymus für seine eigene Person überzeugter Monotheist sein mag: auf das Volk, auch auf die Gebildeten, wirken vor allem die Schlagworte, und diese sind ja gerade bei Didymus rein monotheistisch. So darf man doch vielleicht sagen: Didymus hat auch in diesem Punkte seiner Zeit Genüge geleistet, wenngleich er ihr mehr hätte leisten können. —

Wir fragen zum Schluß: hat Didymus die Theologie seiner Zeit beeinflußt? Natürlich ist auch diese Frage nur sehr unsicher zu beantworten. Es gibt unmeßbare Einwirkungen, die sich selbst für eine Zeit, aus der uns bessere Quellen erhalten sind, nur schwer feststellen lassen. Es gibt auch parallele Entwickelungen, die man in keinen unmittelbaren Causalzusammenhang bringen darf. Sicher ist, daß Didymus' Schriften im Morgenlande eine Zeit lang sehr eifrig gelesen worden sind; das bezeugen Cyrill von Alexandria, der sie benutzte, und der Kirchenhistoriker Sokrates Scholastikus[6]. Und hätte man Didymus später die Ehre erwiesen, ihn zu verdammen, wenn er ein toter Mann gewesen wäre? Sicher ist zweitens, daß Didymus' Schrift de spir. s. in ihrem lateinischen Gewande noch im Mittelalter von den Abendländern benutzt wurde: ihr Reichtum an Formeln mußte dem Westen sympathisch erscheinen. Aber all das würde wenig bedeuten, ließe sich nachweisen, daß die Kappadocier ihr Schlagwort *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* von Didymus übernommen haben[7]. Der Nachweis ist nicht zu führen.

---

1) Die Stellen aus de trin. s. oben S. 12f. Dazu, außer adv. Ar. et Sab., in psalm. 1477 CD und Cramer a. a. O. VII 131f.

2) De trin. II 15, 720 A; III 18, 881 B; 19, 889 C; 23, 924 C; 38, 977 A; 41 das ganze Capitel; in psalm. 1317 C; in acta apost. 1677 AB; in II Cor. 1704 D; in I Jo. 1795 C.

3) Vgl. Bonwetsch RE³ XIII S. 421 27ff.

4) In acta apost. 1657 A; Cramer, Catenae VII, S. 131f.

5) De trin. III 23, 924 C; de spir. s. 36, 1065 A; in acta apost. 1660 C; in I Jo. 1807 C; Cramer, Catenae usw. III S. 191 (*τριάδα τιθέμεθα, ἀλλ' οὐ τριώνυμον ὑπόστασιν μίαν* — hielt Didymus den Athanasius für einen Sabellianer?!) und VII S. 131f.

6) Hist. eccles. IV 25.

7) S. oben S. 127.

Behaupten läßt sich zunächst nur, daß die Kappadocier ihr Schlagwort nicht selbst erfunden haben[1], und daß es Didymus vor ihnen brauchte. Aber ich möchte es auf keinen Fall als unmöglich hinstellen, daß die Kappadocier es von Didymus übernommen haben. Wohl reicht die Übereinstimmung beider wenig über die eine Formel hinaus[2]. Aber könnte nicht Gregor von Nazianz, der vielleicht mit Didymus persönlich bekannt war[3], nur die eine Formel übernommen haben? In der Zeit, da er ihn möglicherweise hörte, war er noch jung und verstand nichts vom Leben; als er dann in den Kampf eintrat, konnte er von dem in Alexandria Gelernten nichts brauchen, als die eine Formel. Und ist es ein Zufall, daß Gregor dem Didymus näher stand, als Basilius und dessen Bruder?[4] Leider kommen wir auch hier über Vermutungen nicht hinaus. So genau wir Didymus' Lehre von der Dreieinigkeit kennen: sie muß vorerst noch eine einsame Größe bleiben.

17. Lehre von Christus.

Wer Didymus' Gesamtanschauung ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Verhältnisse betrachtet, dem scheint es vielleicht überflüssig, seine Lehre von der Person Christi ausführlicher darzustellen. Hat er überhaupt eine solche Lehre? Apollinarius von Laodicea bekämpft er wenigstens in den erhaltenen Schriften nirgends ausführlicher; auch die arianische Anschauung, Christus habe nur einen menschlichen Leib, keine menschliche Seele (*ψυχή*) gehabt, tut er sehr kurz ab. Beziehungen zwischen Christologie und Soteriologie fehlen bei ihm so gut wie ganz (anders Athanasius). Aber gerade die unentwickelte Christologie des Didymus ist von hohem geschichtlichem Interesse. Sie läßt uns einen Blick tun in die Vorgeschichte der christologischen Streitigkeiten;

---

1) Sonst würden sie uns dies verraten. Man kann auch nicht behaupten, daß die Formel zur Theologie der Kappadocier sonderlich paßt.

2) Holl, Amphilochius, S. 120 Anm.

3) S. oben S. 8.

4) Man denke besonders an die monotheistischen Formeln und die Gegenüberstellung von *γέννησις* und *ἐκπόρευσις*. Vgl. auch Holl, ZKG XXV S. 390.

vor allem belehrt sie uns über den Zusammenhang Cyrills von Alexandria mit Athanasius[1].

A. Allgemeine Wendungen.

Es ist eine sehr charakteristische Äußerung der Vorsicht Didymus', daß er viel öfter als z. B. Athanasius die Menschwerdung Christi mit farblosen Ausdrücken bezeichnet, mit Ausdrücken, die die strittigen Punkte weder nach der einen noch nach der anderen Seite entscheiden oder auch nur zu entscheiden scheinen. Die betreffenden Wendungen finden sich fast alle auch bei anderen Theologen, besonders bei Athanasius[2]. Aber im Munde des Didymus sind sie fast zu stereotypen Formeln geworden. Ich nenne die folgenden.

1. Das Wort *οἰκονομία* (selten *οἰκονομεῖν*, *οἰκονομικός*) braucht Didymus, wie außer ihm vor allem Basilius von Cäsarea, ganz in dem Sinne von «Menschwerdung». Vgl. de trin. I 7, 273 B; 15, 328 C; 27, 397 C; 36, 441 A; II 2, 456 A; 6 23 557 C; 7 3 569 C; 7 8 588 A 589 A; 8 2 624 C; 12, 684 A; 20, 736 C; III 3, 817 B 820 C; 4, 836 C 837 A; 6, 844 AB 848 C; 9, 853 B; 10, 853 C 857 A; 11, 860 A; 16, 868 D; 17, 876 A 877 D; 18, 881 A 884 A 885 A; 20, 893 C 897 B; 21, 900 A 909 A 912 AD; 27, 944 A; 30, 949 B; 39, 980 A; in psalm. 1185 B 1232 B 1244 D 1272 D 1273 A 1317 A 1320 A 1420 B 1532 D 1537 C 1541 D 1556 A; in II Cor. 1681 C; in I Jo. 1802 B; Corderius' Johannescatene S. 94; Cramer, Catenae etc. III S. 312. Die *οἰκονομία* (lateinisch dispensatio) endet mit der Himmelfahrt (in I Jo. 1802 B). Das Wort *οἰκονομία* wird sehr oft mit *ἄῤῥητος* und *φιλάνθρωπος* verbunden.

2. *Ἐπιδημεῖν*, *ἐπιδημία* im Sinne von «Menschwerdung» lesen wir de trin. II 25, 748 B; III 4, 837 A; 41 2 988 B; in Job 1121 A; in psalm. 1164 D 1173 B 1188 C 1192 B 1193 B 1213 B 1217 B 1328 A 1361 A 1368 B 1376 D 1448 B 1464 BC 1497 D 1504 B 1508 D 1564 B 1576 D 1584 A 1589 AC; in acta apost. 1657 B 1661 AD; in I Jo. 1794 B; Cramer, Catenae etc. III S. 251 und 312. Origenes hat das Wort in demselben Sinne sehr gern gebraucht: finden wir es deshalb gerade in Didymus' Commen-

1) Über Athanasius' Christologie vgl. das treffliche Werk von A. Stülcken, Athanasiana (TU, Neue Folge, IV 4, 1899).

2) Stülcken a. a. O. S. 120f.

taren so häufig, weil diese von Origenes stark abhängig sind? Für «Wiederkunft» wird *ἐπιδημία* in psalm. 1164 B 1245 A gebraucht, für «Gegenwart des heiligen Geistes» de trin. III 38, 977 A.

3. *Παρουσία, πρώτη παρουσία*, adventus: de trin. III 19, 889 A; 28, 944 C; de spir. s. 3, 1034 C 1035 A; 29, 1059 A; 43, 1071 A; in psalm. 1368 B 1389 B 1588 CD; in prov. 1644 B; in Jo. 1645 C; in I Jo. 1794 A. Von der Wiederkunft als der *δευτέρα παρουσία* wird geredet de trin. II 7 9 597 A; III 22, 917 C; 41 2 985 A; in psalm. 1269 B 1389 AB 1517 B.

4. Im Anschlusse an Philipp. 2 6f braucht Didymus gern die Wendungen *μορφὴν δούλου λαβεῖν* und *κένωσις*[1] (dabei darf man natürlich ebensowenig an eine Depotenzierung der Gottheit im Sinne der heutigen Kenosislehre denken, wie bei ähnlich klingenden Aussagen des Hilarius: die Unveränderlichkeit der Gottheit ist beiden sehr wichtig); z. B. adv. Ar. et Sab. 3, 1284 D; 7, 1292 B; de trin. I 26, 384 C 389 A; II 7 3 569 C; in psalm. 1245 A 1360 B 1496 A; in acta apost. 1657 B; in prov. 1632 A; in I Jo. 1795 B; Corderius' Johannescatene S. 408.

5. Trotz ihres doketischen Klanges hat Didymus auch die Worte *ἐπιφάνεια* und *ἐπιφαίνεσθαι* gern verwandt; s. de trin. I 7, 276 A; 32, 428 C; II 17, 725 A; III 10, 857 A; 23, 928 AB; 38, 976 C; 41 3 988 C; in psalm. 1373 C 1376 A 1404 A 1516 D 1564 C. Von der *δευτέρα ἐπιφάνεια* ist de trin. I 28, 409 B die Rede. Vgl. auch adv. Ar. et Sab. 3, 1284 D (*ἄνθρωπος πέφηνε*).

Seltener kommen die folgenden Wendungen vor:

6. *πτωχεύειν* de trin. III 17, 876 A 877 D 880 A; 21, 901 C 912 D (dieses Wort bevorzugt Pseudoathanasius contra Apoll.).

7. *φοιτᾶν*, verbunden mit *εἰς ἀνθρώπους* oder *δεῦρο*, in psalm. 1353 B 1376 D.

8. *ἔκβασις* in psalm. 1245 B 1248 A.

9. *κάθοδος* in psalm. 1197 C 1400 A.

10. *εἰς ἀνθρώπους ἄφιξις* in psalm. 1588 D.

11. *ἐπίλαμψις* in psalm. 1277 B.

---

1) Vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 3. Aufl., S. 163 Anm. und RE³ X S. 254f. Vgl. besonders in psalm. 1317 A: *ἀπόκρυφον ἔχει πᾶν τὸ κατὰ τὴν θεότητα, ἐμφανὲς δὲ τὸ κατὰ τὴν οἰκονομίαν.* Dagegen de trin. III 10, 856 A: *ἀπεκδύσασθαι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας.*

B. Arianische Neigungen?

Arius behauptete, der Menschgewordene habe keine menschliche Seele, sondern nur einen menschlichen Leib gehabt. Es ist bekannt, daß Arius mit dieser Behauptung zunächst nur bei Eustathius von Antiochia Widerspruch fand. Athanasius[1] stand ihm in diesem Punkte sehr nahe. Er hat sich zwar nie dazu herbeigelassen, die betreffende Anschauung des Arius ausdrücklich gut zu heißen: wie es scheint, machte er sich über diese überhaupt keine Gedanken. Aber, so unbestimmt und unwissenschaftlich auch seine eigenen Aussagen über das Lehrstück klangen, eines zeigten sie doch mit voller Deutlichkeit: hätte Athanasius seine Christologie formulieren müssen, er hätte sie wie Arius formuliert[2]. Die Christologie des Arius ist somit die älteste uns erkennbare Gestalt der sog. alexandrinischen Christologie, die hundert Jahre später Cyrill auf den Kampfplatz der Dogmengeschichte führte.

Didymus hat in seiner Jugendschrift adv. Ar. et Sab. 3, 1284 D—1285 A die Christologie des Athanasius und des Arius (ich darf sie wohl die altalexandrinische nennen) mit der wünschenswertesten Klarheit vertreten. Da lesen wir: «Seine unerträgliche, unfaßbare Größe paßt er (d. h. der Sohn) den Augen der Menschen an und ist als Mensch erschienen, obwohl er doch Gott war ... ohne (vorher?)[3] Mensch zu sein, erschien er als Mensch (*οὐκ ὢν ἄνθρωπος πέφηνε μὲν ἄνθρωπος*); nach seiner Natur aber war und ist er Gott[4], nachdem er seine unfaßbare Größe mit einem Leibe umgeben (*σώματι περιγράψας*) und uns durch sich wie durch einen Spiegel die ganze Größe Gottes gezeigt hat[5].»

Wie wir sehen werden, hat Didymus später diese altalexandrinische Christologie aufgegeben und an ihrer Stelle die neu-

1) Alexander von Alexandria hat wohl ähnlich gedacht, wie Athanasius (Theodoret. hist. eccl. I 454). MPG 18, 595. 599 D kann in der vorliegenden Form kaum von ihm herrühren.

2) Der tom. ad Antioch. 7 erklärt, Jesus habe auch eine menschliche Seele gehabt; diese Stelle ist aber nicht von Athanasius formuliert.

3) Oder soll damit gesagt werden, daß Jesus auch auf Erden nicht wirklich ein voller Mensch war?

4) Damit wird also eine *ἀνθρωπίνη φύσις* Jesu abgelehnt.

5) Vgl. 7, 1292 B und 11, 1296 C.

alexandrinische vertreten, d. h. die Christologie, der später Cyrill von Alexandria huldigte. Aber immer behielt er eine Vorliebe für Wendungen, in denen man die Anschauungen des Arius finden konnte. Diese Wendungen sind an sich gewiß ganz unschuldig. Auch das Johannesevangelium schreibt «das Wort ward Fleisch» und darf doch nicht arianischer Ketzerei beschuldigt werden. Aber zur Zeit des Didymus konnte eine solche Wendung, trotz ihrer Herkunft aus der Bibel, leicht mißverstanden werden. Man denke nur an die Erklärung in dem Symbole des Eudoxius von Konstantinopel[1]: *σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα· οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις.* Didymus verwendet folgende Formeln von arianischer Färbung:

1. *σάρξ*, namentlich in den Verbindungen *σὰρξ ἐγένετο* und *σάρκα ἔλαβεν*: de trin. I 32, 428 C 429 C; III 3, 817 B; 10, 856 B; 21, 905 B 916 A; in Iob 1121 A; in psalm. 1173 BC 1272 D 1276 C 1277 B 1280 A 1297 B 1312 B 1365 D 1373 C 1413 C 1501 D 1505 D—1508 A 1536 A 1564 B; in prov. 1632 B; in Jo. 1653 A; in acta apost. 1660 AB; in II Cor. 1705 C; in I Jo. 1790 C 1795 B 1800 C 1801 A.

2. *ἔνσαρκος*: in psalm. 1376 A; in prov. 1644 B.

3. *σαρκοῦσθαι*: de trin. I 18, 356 B; 27, 396 C 397 B; II 7 3 576 A; III 3, 816 D; in psalm. 1232 D 1233 CD; in I Jo. 1795 C (praesentiam incarnatam). Dieses Wort war freilich durch das Nicänum geheiligt worden, in dem es aber durch einen orthodoxen Zusatz näher bestimmt wurde: *σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα*[2].

4. *σάρκωσις*: de trin. I 32, 429 A; III 3, 821 B; 4, 829 C 840 A[3].

---

1) A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3], Breslau 1897, S. 261f. — Man beachte, wie der Gedankengang des Symboles sich mit der angeführten Stelle aus Didym. adv. Ar. et Sab. 3, 1284 D—1285 A berührt!

2) Hahn a. a. O. S. 161.

3) Vgl. S. 138 unter C 3.

5. σῶμα: de spir. s. 32, 1062 B (dominicum corpus); in psalm. 1277 A 1324 C 1477 C; in acta apost. 1657 B 1660 AB; vgl. contra Manich. 7, 1096 A und 8, 1096 B.

C. Gegen Arius.

Wenn Didymus noch in seiner Schrift de trin. die Christologie nicht selten in Worte von arianischem Klange faßt, so ist das eine Altertümelei. Gerade in dieser Schrift bekämpft er offen die arianische Lehre, Jesus habe keine menschliche Seele besessen. Sollte erst Apollinarius von Laodicea Didymus auf den Gedanken gebracht haben, daß diese Lehre eine Ketzerei ist? Man beachte, daß weder Athanasius[1] noch Basilius von Cäsarea[2] Arius' Vorstellung von der Person Christi angegriffen haben, also die beiden Theologen, die das Hervortreten des Apollinarismus kaum erlebten und sich an seiner Bestreitung so gut wie gar nicht beteiligten. Unter Umständen dürfen wir aber in dem Wechsel von Didymus' Anschauung auch einen Einfluß des Origenes sehen, der Jesus ebenfalls eine menschliche Seele zuschreibt.

1. Vielleicht ist es schon als Widerspruch gegen Arius' Christologie zu betrachten, daß Didymus in seinen späteren Schriften sehr gern die Worte ἐνανθρώπησις und ἐνανθρωπεῖν verwendet. Allerdings braucht er sie bereits adv. Ar. et Sab. 11, 1296 C. Sie werden ja auch von älteren Theologen, wie Origenes[3] und Athanasius, bevorzugt, haben sogar in dem Symbole von Nicäa Platz gefunden. Daß ἐνανθρώπησις dennoch in antiarianischem Sinne verstanden werden kann, zeigt das oben angeführte Symbol des Eudoxius von Konstantinopel, das das Wort verwirft. Für Didymus' Sprachgebrauch verweise ich auf folgende Stellen: de trin. I 9, 289 A; 15, 309 C 324 B; 16, 340 A; 26, 384 B; 27, 396 A 397 AB; 29, 413 C; 31, 424 B; 32, 428 A; II 6 4 516 B; 7 3 572 A; 9 596 B; 12, 676 C; 19, 729 B; 26, 752 B; III 1, 780 B; 3, 816 C 817 ABC 821 A; 4, 829 CD; 6, 845 B 848 C; 7, 849 A; 9, 852 C; 10, 857 B; 12, 860 BC; 16, 869 A; 18, 884 C 885 A; 21, 901 C 909 B; 22, 921 A; 25, 940 D; 33, 960 A; 34, 961 C; in

1) Stülcken a. a. O. S. 104.
2) Holl, Amphilochius, S. 155.
3) Vgl. z. B. den Index von Band II und IV der Berliner Ausgabe.

Iob 1129 CD; in psalm. 1173 B 1208 D 1233 A 1280 A 1300 B 1361 A 1456 B 1485 C usw.; Cramer, Catenae etc. III S. 299. Das Wort *ἐνανθρώπησις* wird häufig mit *ἄρρητος* und *φιλάνθρωπος* verbunden[1].

2. Vielleicht darf man auch die Stellen als antiarianisch gemeint auffassen, an denen Didymus die menschliche Seite Jesu *ἄνθρωπος* o. ä. nennt. Allerdings ist auch hier zu beachten, was Stülcken[2] für Athanasius erwiesen hat: Wendungen wie *σάρκα λαβὼν γέγονεν ἄνθρωπος* bedeuten an sich keineswegs, daß der Logos sich mit einem ganzen Menschen vereinigte. Didymus braucht die Wendung *ἄνθρωπος γέγονε* in psalm. 1233 CD 1236 A 1260 B 1353 B 1368 C 1436 B 1504 B; in prov. 1632 A; in acta apost. 1657 B; in I Jo. 1800 CD (homo factus est); Corderius' Johannescatene S. 408. Ferner ist zu vergleichen: de trin. III 3, 821 CD (*σύμμορφον*[3] *τῇ ἀνθρωπότητι*); de spir. s. 51, 1076 C und 52, 1077 BC (dominicus homo = *κυριακὸς*[4] *ἄνθρωπος* — eine Wendung, die apollinaristisch verstanden werden kann; vgl. Vallarsis Bemerkung MPG 39, 1076 D Anm. 21); in psalm. 1232 CD 1236 A (*ὡς* [!] *ἄνθρωπος τὰ ἀνθρώπινα ἑκουσίως ἐσπένδετό τε καὶ ὑπέμεινεν μετὰ τοῦ εἶναι θεός*) 1485 B (*Ἰησοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*); in acta apost. 1657 A; in I Petr. 1767 D (hominem Jesum) 1768 A 1770 CD; in I Jo. 1795 B 1796 A (humanitas = *ἐνανθρώπησις*?) 1800 CD 1801 AC; in epist. Judae 1814 B (humanitas ex Maria procedens)[5]. Wendungen, die dem Sinne nach den eben angeführten entsprechen, finden sich de trin. III 9, 852 C (*συγκαταβὰς εἰς ὅλα τοῖς δούλοις* und 10, 857 C (*πάντα ἐσχηκὼς τὰ ἡμέτερα*). Daß man freilich derartige Wendungen im allgemeinen nicht auf die Goldwage legen darf, auch wenn es heißt, Jesus sei in allem Mensch gewesen, lehrt die Schrift adv. Ar. et Sab. Wie wir sahen[6], vertritt diese

---

1) Vgl. oben S. 132 unter A 1.

2) A. a. O. S. 90 ff.

3) Vgl. de trin. III 6, 841 C 845 C.

4) Oder *δεσποτικός*? S. oben S. 119 f.

5) Es ist auffallend, daß gerade die lateinischen Übersetzungen von de spir s. und in epist. cathol. so oft von dem Menschen Jesus reden. Haben Hieronymus und Epiphanius hier dogmatische Verbesserungen angebracht?

6) Oben S. 134.

die altalexandrinische Christologie in recht unzweideutiger Form. Nichtsdestoweniger heißt es hier von Jesus 7, 1292 A: *κατὰ πάντα ὡμοίωτο τῇ ἀνθρωπότητι*; und 11, 1296 C: *ἐμόρφωσεν αὐτὸν ἀνθρωπίνως ὁ πατήρ*. Der Zusammenhang schließt natürlich jedes Mißverständnis sofort aus. Auf die erstgenannte Stelle folgt 7, 1292 B *σάρκα περιβέβληται*, auf die zweite (11, 1296 C) *σαρκὶ αὐτὸν περιγράψας*.

3. So würden wir auf Grund der unter 1. und 2. gesammelten Tatsachen nicht behaupten können, daß Didymus die altalexandrinische Christologie je verließ, hätte er nicht in seinen späteren Schriften ausdrücklich und im Hinblick auf die Arianer erklärt: Jesus hatte eine menschliche Seele. Ganz richtig führt Didymus aus: weder ein menschlicher Leib für sich, noch der Gott-Logos kann essen und schlafen; hiezu gehört eine Menschenseele; vgl. de trin. III 2 27 797 A; 21, 900 A 904 AB. Dazu kommt, daß das Fleisch allein Gott gar nicht in sich aufnehmen kann, da er ja *σοφία* ist; vgl. in psalm. 1589 B. Ähnliche Aussagen lesen wir de trin. III 4, 829 C (*σάρκωσις καὶ ψύχωσις*: damit gibt also Didymus selbst zu, daß das einfache Wort *σάρκωσις* ungenügend ist!); 30, 949 B; in psalm. 1232 C 1353 D—1356 A 1485 B; in acta apost. 1657 C (Berufung auf AG 2 22). In psalm. 1284 C wird hervorgehoben, der Logos bleibe mit seiner menschlichen Seele auf ewig (*μέχρι τέλους*, gegen Marcell von Ancyra) untrennbar verbunden (vgl. in psalm. 1465 C).

D. Gegen Apollinarius von Laodicea.

Schon Hieronymus scheint bemerkt zu haben, daß Didymus zu den Gegnern des Apollinarius gehört: an zwei Stellen[1] hebt er den großen Unterschied hervor, der zwischen den Dogmen der beiden Theologen besteht. In den jüngsten Schriften des Didymus finden wir in der Tat Äußerungen, die wohl den Bischof von Laodicea bekämpfen sollen.

1. Es ist nicht unmöglich, daß die oben genannten Stellen, an denen Didymus die Lehre von Jesu *σῶμα ἄψυχον* bekämpft, auch gegen Apollinarius gerichtet sind. Wenigstens hat das

1) Adv. Rufin. III 13 (MPL 23, 467 B); epist. 843 ad Pammachium et Oceanum (MPL 22, 745).

Volk dessen Christologie zunächst einfach mit der des Arius zusammengeworfen[1].

2. Mit ziemlicher Sicherheit dürfen wohl die Auslassungen des Didymus als antiapollinaristisch aufgefaßt werden, die Jesus ausdrücklich neben der menschlichen *ψυχή* auch einen menschlichen *νοῦς* zuschreiben; sie finden sich, soviel ich sehe, auffallenderweise nur in Didymus' Psalmencommentar. Die wichtigste Stelle ist 1233 ABC. Hier wird ausgeführt: Während Jesu Fleisch (*σάρξ*) im Grabe lag, war seine Seele (*ψυχή*) drei Tage und drei(!) Nächte im Herzen der Erde, im Hades; darnach *ἀναστὰς ἔλαβε τὴν σάρκα, ἣν τέως διαζεύξας ἦν ἀπὸ τοῦ πνεύματος*; das Fleisch hatte unterdessen keinerlei Veränderung erlitten; sonst hätte man es ja nicht wiedererkannt[2]. *Εἰ δὲ ἡ προκειμένη ψυχὴ σαρκὸς χωριζομένη ὑφέστηκεν καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ γίνεται ἔνθα αἱ λογικαὶ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί, δῆλον ὅτι οὐ δύναται ἄλογος εἶναι· ἡ γὰρ ἄλογος ψυχὴ χωριζομένη σαρκὸς οὐχ ὑφίσταται οὐδὲ εἰς τὸν ᾅδην πορεύεται. ἀλλὰ μὴν ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἑκατέρων πεῖραν ἔσχεν· γέγονε γὰρ καὶ ἐν τῷ χωρίῳ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καὶ τῆς σαρκὸς ἐκτὸς γενομένη ζῇ καὶ ὑφίσταται· λογικὴ ἄρα καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος*[3], *ὥσπερ καὶ ἡ σὰρξ ὁμοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει ἐκ τῆς Μαρίας προελθοῦσα.* Hier wird besonders deutlich, wie weit Didymus über Athanasius hinausgeschritten ist. Athanasius betrachtet die Auferstehung Jesu als die Wiedervereinigung des Logos mit seinem Leibe[4]. Didymus erreicht, allerdings in einer *ἐριστικῶς* geschriebenen Stelle, um ein Haar die Lehre von den zwei Naturen, obwohl er von Athanasius ausgeht: es fehlt ihm dazu weiter nichts, als eben die Formel *δύο φύσεις*. Der angeführten Stelle ganz ähnlich lautet in psalm. 1456 C: *ἐλυτροῦτο αὐτοῦ* (d. h. Jesu) *ἡ ψυχὴ μὴ ἐν ᾅδου κατεχομένη, ἀλλὰ καὶ τοὺς*

1) Holl, Amphilochius, S. 236f.

2) Vgl. in acta apost. 1660 AB; de trin. I 27, 396 B (*τὸν ἐν τάφῳ οὐ δίχα ζωῆς τεθέντα, ἵνα σὺν τοῖς ζῶσιν καὶ τοὺς ἀπελθόντας τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων σώσῃ*: die Höllenfahrt fand also statt, damit auch den Toten das Heil gepredigt würde).

3) Vgl. de trin. III 3, 821 BC (Jesus sagt: *ἐκοινώνησα ἀτρέπτως ἁμαρτήτως ἀνθρώποις τῆς φύσεως*) und Pseudobasilius adv. Eunom. 681 B (der Mensch Jesus ist mit allen Menschen *ὁμοούσιος*).

4) Stülcken a. a. O. S. 141f.

ἐκεῖ λυτρουμένη. ὅπερ οὐκ ἂν εἴποι τις περὶ ἀλόγου ψυχῆς οὔσης ἀνυποστάτου καθ' ἑαυτὴν· ἀλλὰ καὶ λυτροῦσθαι λογικῆς ἐστι ψυχῆς δυνατόν. Vgl. auch in psalm. 1444 A (*σῶμα ἔμψυχόν τε καὶ λογικόν*) 1465 ABC (*ψυχὴ λογικὴ τε καὶ νοερά*) 1589 A. Aber so entschieden auch an all den genannten Stellen die Meinung des Apollinarius abgelehnt wird: auffallend bleibt immerhin, daß Didymus den Namen des Ketzers nie ausdrücklich schreibt und in der Form die vollendetste Höflichkeit bewahrt. Wüßten wir sonst nichts von Apollinarius, wir könnten nicht einmal behaupten, daß Didymus an den angeführten Stellen irgend jemanden bekämpft. Dazu sind Didymus' Gründe für seine eigene Anschauung recht schwach oder wenigstens nur sehr zaghaft angedeutet. Kein Zeugnis der Bibel wird vorgebracht, nur der philosophische Satz, eine *ψυχή* ohne *νοῦς* könne nicht selbständig sein (im Hintergrunde dieses Gedankens ruht allerdings wohl das biblische Christusbild mit seiner vollen Menschlichkeit). Und der beste Beweis gegen Apollinarius, der Satz, was der Logos nicht angenommen habe, könne er auch nicht erlösen, wird nur an zwei Stellen leise berührt[1]: hier rächt es sich, daß die Vergottungslehre des Athanasius sowenig Verständnis bei Didymus findet. Aus alledem sehen wir: Didymus hat auf die Bekämpfung des Apollinarius nicht sonderlich Wert gelegt: stand dieser nicht auch der altalexandrinischen Christologie sehr nahe[2], von der Didymus ebenfalls ausgegangen war?

3. De trin. III 8, 849 C und in I Jo. 1796 AB weist Didymus die Anschauung zurück, das Fleisch des Logos sei nicht menschlich, sondern aus dem Himmel. Man hat diese Anschauung auch dem Apollinarius zugeschrieben[3]. Es ist also möglich, daß Didymus an den genannten Stellen den Apollinarius bekämpft[4]. Freilich ist sie in ganz ähnlicher Weise schon früher vertreten worden[5]. — In psalm. 1269 B streitet Didymus wider Häretiker,

---

1) In psalm. 1465 AB 1456 C.

2) Bei Lichte besehen, ist Apollinarius' Christologie nur eine streng wissenschaftliche Formulierung der altalexandrinischen.

3) Vgl. Holl, Amphilochius, S. 155. 236 (über Basilius von Cäsarea und Amphilochius von Ikonium); dazu Loofs RE³ IV, S. 4846 ff.

4) So Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, S. 201, Anm. 27.

5) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³, S. 167, Anm. 1.

die Jesu Leib von seiner Auferstehung bis zur Wiederkunft auf der Sonne weilen lassen. Ich vermag über diese Leute nichts Näheres zu sagen.

E. Zwei Naturen?

Wie wir sahen, scheint Didymus in den gegen Apollinarius gerichteten Erörterungen die Lehre von den zwei Naturen wenigstens der Sache nach erreicht zu haben. Um ein genaueres Urteil zu ermöglichen, teile ich zunächst mit, wie sich Didymus ausdrückt, wenn er die göttliche und die menschliche Seite Jesu einander gegenüberstellt.

θεότης — ἐνανθρώπησις de trin. I 9, 289 A; III 1, 780 B; 2 $_{27}$ 797 A; 8, 849 A.

φύσις τοῦ μονογενοῦς θεοῦ — ἐνανθρώπησις de trin. III 3, 816 C.

ἡ φύσις τῆς θεότητος — ἐνανθρώπησις de trin. III 3, 817 B.

ἄρρητος θεία φύσις — σάρκωσις de trin. III 3, 821 B.

θεία φύσις — δούλου μορφή de trin. III 2 $_{23}$ 796 A.

θεότης — οἰκονομία de trin. III 6, 844 AB.

θεότης — ἀνθρώπειον (nicht *ἄνθρωπος*!) in acta apost. 1657 A.

θεότης — σῶμα ebenda B.

ὁ σαρκωθεὶς τοῦ θεοῦ λόγος — καθ' ὃ ἄνθρωπος γέγονε μὴ ἀπολιπὼν καὶ τοῦ εἶναι θεός in psalm. 1233 CD.

ὁ γενόμενος σὰρξ λόγος ἦ μὲν λόγος — ἦ δὲ σάρξ in psalm. 1365 D.

τὸν ἐκ πατρὸς υἱὸν — τὸν γενόμενον σάρκα de trin. III 6, 844 AB.

προσκυνοῦμεν τὴν σάρκα τοῦ σωτῆρος οὐ διὰ τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν αὐτῇ in psalm. 1589 A.

Aus diesem Verzeichnisse ergibt sich: wo Didymus Jesu Doppelnatur schildert, bezeichnet er seine Gottheit stets mit einem Worte, das die *ἐνυποστασία* einschließt (*θεότης, φύσις*): seine Menschheit dagegen wird entweder mit einem abstracten Ausdrucke benannt, wie *ἐνανθρώπησις*, oder mit einem concreten, der aber die *ἐνυποστασία* ausschließt, wie *σῶμα*; oder aber er redet, statt von der Menschheit, von dem Mensch gewordenen Logos. Nirgends aber ist in solchen Erörterungen von dem *ἄνθρωπος* oder der *ἀνθρωπίνη φύσις* die Rede: das

Personbildende in dem Gottmenschen ist allein der Gott. Als einzige Ausnahmen können die folgenden beiden Stellen erscheinen: in psalm. 1236 A: *υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος καὶ ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος πῇ μὲν ὡς θεὸς πῇ δὲ ὡς ἄνθρωπος διελέγετο*; und in acta apost. 1657 A: *ἄνθρωπος γέγονε δεξάμενος δούλου μορφὴν ὡς εἶναι τὸν ἐπιδημήσαντα Χριστὸν ἄνθρωπον ἅμα καὶ θεόν.* Aber an der ersten Stelle ist es doch eben der Logos, der *ὡς ἄνθρωπος* redet: von einer menschlichen Persönlichkeit ist auch hier nicht die Rede. Ebenso ist in acta apost. 1657 A der *ἐπιδημήσας Χριστός*, d. h. der Logos, das Subject zu *ἄνθρωπος ἅμα καὶ θεός*; wie die Aussage gemeint ist, zeigen außerdem die auf das citierte Stück folgenden Gegenüberstellungen von *θεότης — ἀνθρώπειον* und *θεότης — σῶμα.*

Das gewonnene Ergebnis läßt sich durch zwei weitere Beobachtungen sicherstellen.

1. An zwei Stellen sagt Didymus ausdrücklich, daß der Gottmensch nur eine Person ist. De trin. III 6, 844 AB wird hervorgehoben, er sei nicht *ἄλλος καὶ ἄλλος*[1], nicht *δύο*. Noch deutlicher ist in psalm. 1232 D. Hier heißt es von einem Psalmworte *κατ᾽ οἰκονομίαν ἀνθρωπίνως εἰρῆσθαι ταῦτα ὑπὸ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος ἀτρέπτως καὶ τελείως καὶ ἀληθῶς· ὡς ἐξ ἑνὸς γὰρ προσώπου τὰ πάντα λελέξεται τά τε θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα.*

2. Als Subject auch alles menschlichen Handelns und Leidens gilt stets der Gott-Logos. So wird, um nur ein paar Beispiele anzuführen, de trin. I 27, 397 AB gesagt: *ἄλλον οὐκ ἴδομεν θεὸν ἢ τὸν ἐκ παρθένου Μαρίας κατὰ τὴν σωτήριον ἐνανθρώπησιν τεχθέντα.* Das ist die Vorstellung, die auch dem Worte *θεοτόκος*[2] zugrunde liegt. Weiter heißt es de trin. I 15, 329 B: *ὁ ἐπὶ τῇ κλίμακι*[3] *ἐπεστηριγμένος θεὸς αὐτὸς ὁ ἑκουσίως τῷ σταυρῷ ὑπὲρ ἡμῶν προσηλωθείς.* Das Wort *διψῶ* sprach Jesus am Kreuze nur deshalb, damit die Schrift erfüllt würde: *ἀνάγκη δίψης* gab es für ihn nicht.[4] Auch vom Schlafe wurde Jesus nicht umfangen, außer wenn er es wollte: er ist ja Herr des Alls und damit auch des Schlafes.[5] Man

1) Zum Ausdruck vgl. de trin. III 2₂ 788 B.
2) S. oben S. 94.
3) Genes. 28₁₂ff.
4) De trin. III 21, 912 B.
5) Ebenda.

kann selbstverständlich von Jesus auch nicht sagen, er habe etwas nicht gewußt. Wo derartiges in der Bibel steht, ist es als eine Anpassung zu verstehen[1]; die Schrift redet von Gott ja sehr oft mit menschlichen Bildern.[2] — Didymus scheut sogar vor Wendungen nicht zurück, die an sich fast widersinnig sind, wie ἐκ προσώπου τῆς ἐνανθρωπήσεως de trin. III 3, 816 C.

Die lateinischen Übersetzungen des Hieronymus und Epiphanius habe ich in der vorstehenden Erörterung absichtlich außer acht gelassen. Ich hege den starken Verdacht, daß sie im Sinne der abendländischen Christologie verbessert worden sind, schon deshalb, weil sie zu oft von dem homo Jesus reden.[3] Sicher nicht ursprünglich ist de spir. s. 52, 1077 C: de dominico homine, qui totus Christus † unus est Jesus filius dei .... non quod alter et alter[4] sit, sed quod de uno atque eodem, quasi de altero secundum naturam dei † et hominis, disputetur. Eher könnten entsprechende Stellen aus dem Commentar zu den katholischen Briefen treu wiedergegeben sein; so in I Petr. 1768 A: licet unitas divina sit sancta et impartita hominis ad verbum, verum tamen alter est intellectus hominis assumpti et alter assumentis eum verbi dei . . . de homine quem assumpsit; 1770 C: deus verbum hominem assumpsit; in I Jo. 1801 A: homo — deus; 1800 C: unitas . . . dei ad hominem quem deus assumpsit.

Alles in allem genommen, ist Didymus' Christologie eine zwiespältige. Einmal betont er in dem Kampfe gegen Apollinarius, wenigstens den Formeln nach, daß der Gottmensch ganzer Gott und ganzer Mensch ist. Andrerseits ist er sehr weit davon entfernt, diese Formeln ernst zu nehmen. Er vermeidet es ängstlich, von δύο φύσεις zu reden, obwohl doch schon sein Meister Origenes diese Wendung gebraucht hat[5]. Er sieht vielmehr als das Personbildende des Gottmenschen immer nur den Logos an. Ist das nicht genau die Christologie des Cyrill von Alexandria? Ist nicht die Entwickelung von Didymus' Christologie zugleich die Entwicke-

1) In psalm. 1452 D—1453 A. 2) In I Jo. 1780 B.

3) Vgl. oben S. 137, Anm. 5.

4) Vgl. de trin. III 6, 844 AB (oben S. 142).

5) De princip. I 2 1 (MPG 11, 130 A: deitatis natura — humana natura) und contra Celsum III 28 (S. 226 9 ff Koetschau: θεία und ἀνθρωπίνη φύσις).

lung von der altalexandrinischen zur neualexandrinischen Christologie? Von der ersteren geht Didymus zweifellos aus. In der Schrift adv. Ar. et Sab. faßt er sie in Formeln, nicht so klar wie Arius, aber doch klarer als Athanasius. Später kommt ihm die Erkenntnis, dass der Gottmensch auch menschliche *ψυχή* und menschlichen *νοῦς* hat: vielleicht hat die Ketzerei des Arius oder des Apollinarius seine alte Überzeugung wankend gemacht. Aber durch den Wechsel der Christologie werden im Grunde nur einige Formeln berührt, die Didymus benutzt. Die hinter ihnen ruhende Gesamtanschauung bleibt dieselbe. Sätze wie die über Jesu Durst und Schlaf haben wir genau so bei Athanasius gelesen — und werden sie bei Cyrill wieder lesen.

Freilich sehen wir auch in Didymus' Christologie wieder, wie wenig einheitlich er denkt. Die alexandrinische Christologie führt mit Notwendigkeit darauf, die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus als eine recht enge zu denken. Aber gerade um diese Verbindung zu charakterisieren, verwendet Didymus an zahlreichen Stellen die Worte *ἀσυγχύτως ἀτρέπτως*, die später zu Schlagworten des Concils von Chalcedon (451) werden sollten[1]. An sich freilich ist das Vorkommen dieser beiden Worte durchaus nicht verwunderlich: wir finden sie bei verschiedenen Theologen aus Didymus' Zeit, wie Amphilochius von Ikonium[2], Nemesius von Emesa[3], Pseudoathanasius contra Apollinarium[4], Gregor von Nyssa[5]. Auch lag es nicht gerade fern, sie zu verwenden: in der neuplatonischen Schulsprache hatten sie ihren festen Platz; ebenso gut können sie aber auch abendländischen Einflüssen ihre Aufnahme verdanken. Hat Didymus vielleicht deshalb die Ausdrücke gebraucht, damit nicht die Unveränderlichkeit Gottes durch die Menschwerdung bedroht würde? Wie wir bereits sahen[6], hat Didymus im Anschluß an Origenes gerade die Unveränderlichkeit Gottes stark betont. Eine Revolution in den christologischen Anschauungen des Didymus haben

1) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³, S. 334, Anm. 2.

2) Holl, Amphilochius, S. 248. Vgl. schon Alexander von Alexandria bei Theodoret. hist. eccles. I 4 11 (*τὸ ἄτρεπτον τοῦ λόγου*) usw.

3) R. Schmid, RE³ XIII, S. 708 35.

4) I 10, 1109 B.

5) Contra Eunom. V (MPG 45, 705 B).

6) Oben S. 61 unter 2.

aber die Worte *ἀσυγχύτως ἀτρέπτως* nicht zur Folge gehabt. Sie sind eben Formeln, die, fast möchte ich sagen bedeutungslos, mitten unter echt alexandrinischen Gedanken stehen: Didymus hat diesen Widerspruch, wie viele andere[1], nicht bemerkt, hat auch nicht das Bedürfnis gefühlt, die Einseitigkeit der Worte durch Hinzufügung von *ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως* zu mildern, wie das Amphilochius getan hat[2]. Ich nenne folgende Belegstellen: de trin. I 20, 372 B: *ἄτρεπτός τε διέμεινεν καὶ ὑπὸ τῆς παρθένου ἐκυοφορήθη*; ebenda II 7s 589 A: *ὁ θεὸς λόγος ... διὰ τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος ἄτρεπτος (ἀτρέπτως?) ἀσυγχύτως ἀναμαρτήτως ἀφράστως ... ἐκ τῆς παρθένου ... ἐγένετο μείνας ὃ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται εἷς καὶ ὁ αὐτός*; III 3, 821 BC (*ἐκοινώνησα ἀτρέπτως ἀναμαρτήτως ἀνθρώποις τῆς φύσεως*); 6, 844 B (*τὸ ἀτρέπτως σάρκα γεγενῆσθαι*); 13, 861 A (*οὐκ ἀποθέμενος ὃ ἦν ἐγένετο ἀσυγχύτως καὶ ὃ οὐκ ἦν*); 18, 884 D (*ἐκ τῆς παρθένου ἀτρέπτως προῆλθεν*); 20, 896 A (*γέγονεν ἀσυγχύτως ὅπερ ἐσμὲν ἐκτὸς ἁμαρτίας μείνας εἷς καὶ ὁ αὐτός*); 21, 901 C (*μεταπλάσας ἑαυτὸν ἀτρέπτως εἰς τὸ κοινόν*); in psalm. 1232 C (*γέγονεν ἀτρέπτως ἄνθρωπος*); ebenda D (*τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος ἀτρέπτως*). Vgl. auch de trin. I 32, 429 C: *ὥστε καὶ γενόμενον σάρκα μηδεμίαν τροπὴν ἢ μείωσιν ὑπομεῖναι.*

18. Schluß.

Soll die Bedeutung des Didymus beurteilt werden, so ist zweierlei nicht zu verwechseln.

1. Der Erkenntniswert des Didymus für den Geschichtsforscher ist nicht leicht zu überschätzen. Wir sind in der glücklichen Lage, von ihm Schriften aus den verschiedensten Zeiten zu besitzen: so können wir die Entwickelung seiner Trinitätslehre und seiner Christologie festlegen. Dazu kommt, daß er mitten inne zwischen Athanasius und den Kappadociern steht: so lehrt er uns einen der wichtigsten dogmengeschichtlichen Übergänge genauer kennen. Ferner zeigen uns seine ausführlichen Commentare, wie man in Alexandria die Bibel erklärt, seine origenistischen Gedanken, welches Maß von

1) Z. B. Cyrill von Alexandria, s. Loofs Leitfaden usw.[3], S. 167.
2) Holl a. a. O.

Heterodoxie ein Athanasius bei Lehrern seiner Gemeinde erträgt. Und auch das darf nicht vergessen werden, daß Didymus' Werke zu einem guten Teile eine Frucht seines Unterrichts an der alexandrinischen Katechetenschule sind, deren letzter Stern er ist. So empfangen die Verhältnisse des vierten Jahrhunderts durch die Werke des Didymus auf den verschiedensten Seiten Licht.

2. Anders wird man über Didymus urteilen müssen, wenn man seinen unmittelbaren Einfluß auf den Gang der Geschichte abmißt. Er war, mag er noch so viel gelernt und gearbeitet haben, nicht der große Geist, der, dem Mangel des Augenlichtes zum Trotz, Besonderes leistete und wenigstens an dieser oder jener Stelle seiner Zeit den Pfad wies. Soweit er Asket war, hatte er sich ja selbst zur Weltflucht und damit zur Unwirksamkeit verurteilt. Soweit er aber Theolog war, schuf er am Ende doch weiter nichts, als ein Mosaikbild. Wir bewundern die Menge der Steine, die in ihm enthalten sind; aber wenn wir zurücktreten und das Kunstwerk als Ganzes betrachten, so gewinnen wir keinen großen, einheitlichen Eindruck. Didymus lernte viel von Athanasius. Athanasius war der Grund, auf dem er seine Lehre von der Dreieinigkeit und von Christus' Person aufbaute; den Forderungen der neuen Zeit trug er so wenig als nur irgend möglich Rechnung; fast bildete er Eigenheiten des Athanasius noch einseitiger aus. Aber auch der Stücke, in denen er mit den Kappadociern zusammentraf, waren nicht wenige; diese fielen natürlich aus dem Rahmen des von Athanasius Übernommenen hie und da heraus. Ebenso stark wie von Athanasius war Didymus nur noch von Origenes beeinflußt. Doch in den nicht seltenen Fällen, in denen beide feindlich zusammenstießen, fand er keine speculative Versöhnung der Widersprüche. Man darf Didymus aus dem bunten Durcheinander seiner Gedanken keinen Vorwurf machen: das Unglück seiner Jugend machte ihn zum Stubengelehrten, und ein solcher muß ein gewaltiges Genie sein, wenn er Großes, ewig Währendes schaffen will. Aber es ist klar, daß sein Einfluß auf das Werden der christlichen Kirchenlehre kein hervorragender sein konnte. Vielleicht gelang es ihm durch seine Schriften, Arianern, Eunomianern, Macedonianern Abbruch zu tun. Vielleicht war sein stilles Wirken für die Verbreitung der jungnicänischen

Trinitätslehre von größerem Erfolge, als wir ahnen. Weltbewegende Taten hat er jedenfalls nicht vollbracht. Die, geschichtlich angesehen, bedeutendste Leistung des Didymus war es vielleicht, daß er durch zweckentsprechende Verbesserungen der alexandrinischen Christologie die Grundlagen schuf, auf denen Cyrill von Alexandria weiterbauen konnte. So ist das Lob, das Didymus von seinen Zeitgenossen gespendet ward, gewiß zu hoch gegriffen, wenn man mit der Elle des Geschichtsforschers mißt; denn Erfolge erzielte er nur wenige. Vom sittlichen Standpunkte aus wird man freilich die treue, ihm doppelt schwere Arbeit, die er leistete, nicht zu hoch einschätzen können.

Die Folgezeit hat Didymus' wirkliche Verdienste nicht zu würdigen vermocht. Sie sah in ihm bald nur noch den Ketzer, der es gewagt hatte, die Irrtümer des verruchten Origenes zu verbreiten und zu verteidigen. Das Schicksal, das die griechische Kirche dem Dreigestirn Origenes, Didymus, Euagrius bereitete, ist eines der häßlichsten Beispiele dafür, was Unverstand, Undank, Fanatismus zu leisten vermögen. Das fünfte Reichsconcil (553) hat Didymus nur implicite, nicht namentlich verdammt[1]. Schon Sophronius von Jerusalem holte dies Versäumnis nach. Seit seiner Zeit steht Didymus' Name unter denen der Erzketzer. Die Ekthesis des Kaisers Heraklius (638), das Lateranconcil des Papstes Martin I. (649), das sechste ökumenische Concil (681), das Quinisextum (692), die zweite Synode von Nicäa (787) belegte Didymus mit dem Fluche. So konnte der Catenenschreiber Nicetas sich rühmen[2], nicht nur Apollinarius von Laodicea und Theodorus von Mopsuestia habe er totgeschwiegen, sondern auch *τὸν πηρὸν Δίδυμον ὡς μὴ βλέποντα τὴν ἀλήθειαν ἀλλ' ἀνοδίαις ἐννοιῶν καὶ κρημνοῖς περιπίπτοντα.* Didymus verdankt dieses unverdiente Schicksal nicht zuletzt der Verketzerungssucht des Hieronymus, desselben Hieronymus, dem er die Früchte seiner entsagungsreichen Arbeit in so selbstloser Weise zur Verfügung gestellt hat. »Wie[3] es

1) Doch vgl. Euagrius hist. eccl. IV 386. 24; 393.

2) Karo und Lietzmann in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1902, S. 34.

3) So urteilt über Didymus Gottfrid Arnold in seiner Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie, Franckfurt am Mayn 1699, I 1, S. 150 rechts.

denn gemeiniglich also gehet, daß der neid und die tadelsucht vor ansehnlichen rechtschaffenen männern so lange schweigen muß, biß diese entweder verstorben oder sonst in abnahm gerathen sind, da denn jedermann über ihre schrifften und actiones herfället, und etwas zu verwerffen suchet. Welcher proceß aber billich denen verständigen solche verworffene leute nur wehrter und beliebter machet.«

Zusätze und Berichtigungen.

S. 6 Anm. 2. Statt «Makarius Ägyptius» lies «Makarius Alexandrinus».

S. 8 Anm. 9. Den Aufsatz von E. Stolz, Didymus Ambrosius Hieronymus (Theol. Quartalschrift 87, 3), habe ich nicht mehr benutzen können.

S. 17 Z. 3 von unten. Die Didymusstücke des Aloysius Lippomanus, Catena in Genesim ex authoribus ecclesiasticis plus minus lx iisque partim Graecis partim Latinis connexa, Lugduni 1657, stimmen nur teilweise (S. 61. 208; vgl. dagegen S. 194. 284. 297) mit denen des Nikephoros überein.

S. 19 Nr. 10. An vierter Stelle (d) ist zu nennen das reichhaltige, von Migne nicht berücksichtigte Werk des Daniel Barbarus, Aurea in l Davidicos psalmos doctorum Graecorum catena, Venedig 1569.

S. 20 Nr. 11. Die zahlreichen (MPG 39 übersehenen) Didymusstücke des Theodorus Peltanus, Catena Graecorum patrum in proverbia Salomonis, Antverpiae 1614, stimmen mit denen Mais nur teilweise überein. Vgl. auch MPG 87, 2, 1782 BD 1783 C usw.

S. 20 Nr. 12. Paulus Comitolus, Catena in beatissimum Job absolutissima e xxiv Graeciae doctorum explanationibus contexta, Lugduni 1586, bietet fast dieselben Didymustexte wie Young.

S. 20 Nr. 14. Vgl. auch MPG 87, 2, 1561 B.

S. 21 Nr. 20 unter c). Vgl. MPG 125, 528 B 572 B.

S. 43 Anm. 4. Das Beispiel des Petrus beweist die allgemeine Verbreitung der Lüge (nicht das Recht der Notlüge).

S. 44 Anm. 8. Didymus hat dieses Ideal zugleich veräußerlicht.

S. 60 Anm. 8. Hinter 480 B füge ein: in Job 1125 B.

S. 68 Z. 13 von unten streiche de trin. II 12, 669 A.

S. 72 Z. 24 von oben lies II Kor.

S. 138 D 1 und 140 D 3. Vgl. jetzt Hans Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen, I, Tübingen 1904, S. 5—7 (besonders S. 7 Anm. 2).

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Hrsg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften

(Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.)

Ständig wächst die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung der Epoche, in welcher die Väter der Kirche gewirkt und geschrieben haben. Wer eine Antwort auf die Frage sucht, wie die Fundamente unserer Kultur in der Verbindung von Christentum und Antike gelegt worden sind, wer die Entstehung der katholischen Reichskirche ermitteln will, wer die Ursprünge der Verfassungsformen, die das mittelalterliche Europa beherrscht haben, studiert, sieht sich auf die patristische Literatur gewiesen, und diese Literatur ist auch der Mutterschoß der Literaturen aller romanischen und germanischen Völker gewesen.

Die neue Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller — zunächst der drei ersten Jahrhunderte — wird demnach den verschiedensten Forschungen dienen können.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes, sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Im Druck befinden sich:

Acta Archelai bearbeitet von C. H. Beeson, Chicago.

Eusebius. Kirchengeschichte bearb. von Ed. Schwartz, Göttingen. 2. Hälfte mit Rufins Latein. Übersetzg. bearb. v. Theodor Mommsen (†)

Eusebius. Contra Marcellum. De ecclesiastica theologia. Marcellfragmente bearb. von E. Klostermann, Kiel.

Zunächst sind dann ferner zu erwarten:

Clemens Alexandrinus. Stromata bearb. von O. Stählin, München.

Julius Africanus bearbeitet von Heinrich Gelzer, Jena.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 50 (einzeln käufliche) Bände.

Jährlich noch nicht 20 Mark *hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiss* ***auch jeder kleinen Bibliothek*** *die Subskription möglich macht, um sich die vollständige so wertvolle Sammlung zu sichern.*

Leipzig, Oktober 1905. **J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.**

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — VIERZEHNTER BAND 3. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 3

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

DIE

ZEUGNISSE VOM CHRISTENTUM

IM

SLAVISCHEN „DE BELLO JUDAICO“

DES JOSEPHUS

VON

A. BERENDTS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1906

Für die regelmässigen Abnehmer der „Texte u. Untersuchungen“ liegen Titel und Inhalt von NF Band XIV diesem Hefte bei

Als Fortsetzung zu den

GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLERN DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften

erschien soeben:

Eusebius. Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. von ERICH KLOSTERMANN. Mit Einleitung und dreifachem Register. (18 Bogen). [Eusebius, Band IV] 1906. M. 9 —

Früher erschienen:

Adamantius. Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*. Herausg. v. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (19⅝ Bogen). 1901. M. 10 —

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. Herausgegeben von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27¼ Bogen). [Clemens Alexandrinus Bd. I] 1905. M. 13.50

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Hrsg. v. J. A. HEIKEL. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (29⅛ Bogen). [Eusebius, Band I] 1902. M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des RUFINUS. Herausgegeben von ED. SCHWARTZ und TH. MOMMSEN (†). I. Hälfte (31⅞ Bogen). [Eusebius, Band II, 1] 1903. *M. 16 —

— Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. KLOSTERMANN. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15⅜ Bogen). 1904. [Eusebius, Band III, 1] M. 8 —

— Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. v. H. GRESSMANN. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (15⅝ Bogen). 1904. [Eusebius, Band III, 2] M. 9.50

Buch Henoch. Herausgeg. von JOH. FLEMMING und L. RADERMACHER. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11¼ Bogen). 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente d. Kommentars zum Hohenliede. Herausg. v. G. N. BONWETSCH. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgeg. von H. ACHELIS. (25¾ u. 20 Bogen). [Hippolyt., Band I] 1897. M. 18 —

Koptisch-gnostische Schriften. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von CARL SCHMIDT. Mit Einleitung und dreifachem Register. (27½ Bogen). [Koptisch-gnostische Schriften Bd. I] 1905. M. 13.50

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von JOH. GEFFCKEN. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18½ Bogen). 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausg. von P. KOETSCHAU. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅜ und 34⅝ Bogen). [Origenes, Band I/II] 1899. M. 28 —

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. v. E. KLOSTERMANN. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (25¼ Bogen). [Origenes, Band III] 1901. M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Hrsg. v. E. PREUSCHEN. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (48½ Bogen). [Origenes, Band IV] 1903. M. 24.50

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.

*Vorläufig nur in Interimskartonage je 50 Pf.

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite.

DIE

ZEUGNISSE VOM CHRISTENTUM

IM

SLAVISCHEN „DE BELLO JUDAICO“

DES JOSEPHUS

VON

A. BERENDTS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1906

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE XIV. BAND 4. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

DEM ANDENKEN

MEINES HOCHVEREHRTEN LEHRERS

UND VÄTERLICHEN FREUNDES

PROFESSOR

DR. ALEXANDER VON OETTINGEN

1. Bisherige Behandlung der slavischen Übersetzung von De bello Judaico.

In den Kreisen der Slavisten und der Erforscher russischer Geschichte dürfte es schon längst bekannt sein, daß die slavische Übersetzung von des Flavius Josephus »De bello Judaico« Zusätze enthält, die von Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln handeln. Diese »Zusätze« haben nämlich schon im Mittelalter die Aufmerksamkeit derer erregt, die im alten Rußland universalhistorische Interessen verfolgten. Dazu gehörten einerseits die Verfasser der altrussischen Chronographen (im engsten Sinn des Wortes), andrerseits der Verfasser des historischen Sammelwerks, das im Cod. 279/658 des Hauptarchivs des Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten (in Moskau befindlich) vorliegt.[1]

Erstere — die Verfasser der Chronographen — haben grundlegende Behandlung gefunden durch Andreas Popoff, dessen Werk: »Übersicht der Chronographen russischer Redaction« bereits 1866 und 1869 in Moskau erschienen ist.

Popoff hat darin nicht nur auf die dem slavischen Josephus eigentümlichen »Zusätze« aufmerksam gemacht, sondern auch einen Teil von ihnen abgedruckt und mit einer Handschrift des slavischen Josephus selbst, dem Cod. 64/1303 des Kyrillo-Bjeloserskischen Klosters (jetzt in der Petersburger geistlichen Akademie) verglichen.

---

1) Mit dem Codex 279/658 des Archivs nahe verwandt ist der Codex der Wilnaschen öffentlichen Bibliothek Nr. 109 (147) (beschrieben von F. Dobrjanski: »Beschreibung der Handschriften der Wilnaschen öffentlichen Bibliothek, der kirchenslavischen und russischen«, Wilna 1882, p. 246 sqq.; die Beschreibung vermerkt nicht, ob alle in dieser Abhandlung zu behandelnden Zeugnisse vom Cod. Viln. geboten werden).

Noch mehr Beachtung hat der Cod. misc. 279/658 des Moskauer Archivs gefunden, ist es doch derselbe Codex, der auch die slavische Übersetzung oder Bearbeitung der Chronik des Johannes Malalas relativ am vollständigsten und besten darbietet.

Eine Beschreibung dieses Codex lieferte zuerst Fürst Michael Obolenski in dem Jahrbuch der Kais. Moskauer Gesellschaft für Geschichte und Altertümer Rußlands, Band IX, Moskau 1851. Doch hat Obolenski keine besondere Aufmerksamkeit auf den Charakter der Josephus-Übersetzung verwandt: ihn interessierte der Malalas-Text — nicht die ihn durchbrechenden Stücke. Deren eigentümlichen Charakter erkannte er so wenig, daß er nicht den »jüdischen Krieg« des Josephus, sondern dessen »Antiquitates« benutzt glaubte.[1]

J. Sresnewski hat dagegen, veranlaßt gerade durch die großen Stücke der Josephus-Übersetzung, die dieser Codex enthält, auch diese Übersetzung selbst ins Auge gefaßt und eine kurze Beschreibung des Cod. der Moskauer Akademie 651 (227 der aus dem Wolokolamskischen Kloster herübergebrachten Codices) gegeben (Nachrichten und Bemerkungen, Nr. LXXXV, Beilage zu Teil XXXIV der Memoiren der Petersburger Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg 1879, S. 140—44),

1) K. Kalaidowicz, der in seinem Werk: »Johannes, Exarch von Bulgarien«, Moskau 1824, zuerst die Aufmerksamkeit auf diesen Codex lenkte, erwähnt die aus Josephus stammenden Stücke überhaupt nicht. — Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der verschiedenen Chronographen-Redactionen ist noch mehrfach verhandelt worden, auch in jüngster Zeit, so von W. Istrin (»Die Alexandreïs der russischen Chronographen« in den Vorlesungen der Moskauer Gesellschaft für Geschichte und Altertümer Rußlands, 1894, I, auch separat erschienen; dann in einem Aufsatz im Wisantijski Wremennik, V, 1898, »Die Chronographen in der russischen Litteratur«; endlich im Journal des Ministeriums der Volksaufklärung, 1903, November, »Aus dem Gebiet der altrussischen Literatur« III), von A. Schachmatoff (»Eine altbulgarische Encyclopädie des 10. Jahrhunderts«, Wisantijski Wremennik, Band VII, 1900), von S. Rosanoff (im Journal des Ministeriums der Volksaufklärung, 1904, Januar und Februar: »Bemerkungen zur Frage von den russischen Chronographen«). Aber alle diese Forscher streifen kaum die Josephus-Übersetzung; daher ist es nicht notwendig, näher auf ihre mannigfachen Hypothesen über die Herkunft der russischen Chronographen einzugehen. Zu einer übereinstimmenden Lösung der Chronographen-Frage ist man noch nicht gelangt.

auch einige Proben auffallender Stellen beigefügt. Sresnewski hat auch schon festgestellt, daß die Übersetzung in Cod. Mosqu. Acad. 227/651 und in dem Cod. 279/658 des Archivs genau dieselbe ist. (Über den Umfang des Josephus-Textes in Arch. 279/658 s. u. S. 16 f.)

2. Die Handschriften.

Verschiedene Handschriften des Slavischen Josephus (De bello Judaico) stellte Professor N. Bonwetsch zusammen (in Harnack, Altchristliche Litteraturgeschichte, Teil I, S. 917). Außer dem schon erwähnten Codex der Moskauer Akademie 227/651 (4°, saec. XVI, fol. 1—261) sind es folgende, die die Übersetzung mehr oder minder vollständig enthalten:

Cod. 93 (110) der Floristschewschen Einsiedelei (vgl. A. Wiktoroff, »Beschreibung der Handschriftensammlungen in den Bibliotheken des nördlichen Rußland«, St. Petersburg 1890);

Cod. 444 (322) des Ssolowetzkischen Klosters (jetzt in der Bibliothek der Kasanschen geistlichen Akademie, 4°, saec. XVI);

Cod. 445 (325) derselben Bibliothek (4°, saec. XVI), dem vorhererwähnten fast ganz gleich; es fehlt nur die Capitelangabe, die dort S. 2—31 enthalten ist.

Von Cod. 445 abgeschrieben sind: Cod. Ssolow. 446 (323) (4°, saec. XVI—XVII) und Cod. Ssolow. 447 (324) (4°, saec. XVI—XVII).

(Über diese Handschriften vgl. [J. Porfirjeff,] »Beschreibung der Handschriften des Ssolowetzkischen Klosters u. s. w.«, Band II, Kasan 1885, p. 122 sqq.)

Dazu kommen die beiden Codices der vollständigen Tschetji-Mineï des Metropoliten Makarius, der Zarische und der Uspenskische; der erstere enthält die Geschichte des Josephus im Januarband (Mosk. Synod. Bibl. Nr. 178), fol. 797—917, der letztere im Februarband (Mosk. Synod. Bibl. Nr. 991), fol. 776—890.

In der genauen Beschreibung der Makariusschen Menaeen von Gorski und Newostrujeff (Vorlesungen in der kaiserlichen Gesellschaft der Geschichte und Altertümer Rußlands, 1886, Band I) ist auch die hier aufgenommene Übersetzung des Josephus etwas eingehender besprochen, unter Erwähnung ihres Verhältnisses zum griechischen Text (in der Ausgabe von

Havercamp), p. 111—114; auch der genannten Zusätze geschieht Erwähnung.

Zu diesen von Bonwetsch aufgezählten Handschriften kommen noch einige, von denen Andreas Popoff (l. c. I p. 116 und not.) zu sagen weiß: so die Codices des Kyrillo-Bjeloserskischen Klosters (jetzt in der Petersburger geistlichen Akademie) 62/1303, saec. XV; 63/1303; 64/1304[1], saec. XVI; und die serbische Handschrift des Chilandari-Klosters (Athos) aus dem Jahre 1585 — nach einer Notiz in der Handschrift von einer russischen abgeschrieben (Popoff, l. c., p. 116 not.). — Dann ist noch Cod. Synod. Mosqu. 770 zu nennen (4°, saec. XVI—XVII), aus dem ich mir vor Jahren bereits einige der Zusätze abgeschrieben habe. Auch Cod. Synod. 182, saec. XVI, fol., soll nach dem »Führer zur Besichtigung der Moskauer Patriarchen- (jetzt Synodal-) Bibliothek« des Archimandriten Ssawwa, Moskau 1858, des Josephus De bello Judaico in slavischer Übersetzung enthalten (fol. 856—953). Endlich ist noch Codex 3 (18) der Bibliothek des Grafen Uwaroff zu nennen, fol. semiunc. saec. XV (Archim. Leonid: »Systematische Beschreibung der slavisch-russischen Handschriften der Sammlung des Grafen A. S. Uwaroff«, Band I, Moskau 1893, p. 5 sqq.). Auf f. 409—533 steht hier die Josephus-Übersetzung in dem Umfang, wenigstens was den Anfang anbetrifft, wie in Mosqu. Acad. 227/651.[2]

Trotz der verhältnismäßigen Häufigkeit der Behandlung ist doch der besondere Charakter des slavischen Josephus kaum gewürdigt worden: am meisten noch von Gorski und Newo-

1) In der Numerierung der hierhergehörigen Kyrillo-Bjeloserskischen Codices der Petersburger geistlichen Akademie ist bei Popoff (vielleicht durch Druckfehler verursacht?) eine heillose Verwirrung eingerissen. Ich vermag sie nicht zu lösen, da mir für diesen Teil der Bibliothek der geistlichen Akademie kein gedruckter Katalog bekannt ist.

2) Archimandrit Leonid ist der Meinung, daß die Übersetzung des Josephus noch dem 10. Jahrhundert angehört (l. c. p. 8). Das hängt mit seiner im Russischen Boten 1889, Heft 4 vorgetragenen Hypothese zusammen, es habe damals der bulgarische Mönch Gregorius, am Hof des Zaren Symeon tätig, die ganze altbulgarische Enzyklopädie, von der ein Teil im Cod. Archiv. vorliegt, zusammengestellt. Dieser Gregorius ist aber nach Leonid vielleicht auch als Übersetzer des Josephus anzusehen. — Die Hypothese des Archim. Leonid hat, soviel ich sehe, nicht viel Anklang gefunden.

strujeff in der erwähnten Beschreibung der Tschetji-Mineï des Makarius. Diese beiden Gelehrten geben an, welche Capitel des griechischen Textes verkürzt oder weggelassen sind, und wo sich Zusätze finden. (Sresnewski führt den Vergleich weniger genau aus, dafür aber hat er bemerkt, daß auch in den Details der Erzählung Verschiedenheiten vorkommen.) Der Grund für dieses geringe Interesse an dem Slavischen Josephus und insbesondere an seinen »Zusätzen« wird von A. Popoff angegeben: er zieht für den von Christus handelnden »Zusatz« zum Vergleich das bekannte, jetzt fast allgemein als unecht angesehene Zeugnis aus Antiquitates XVIII, c. 3, 3 heran und schließt: aus dem Vergleiche dieses Zeugnisses mit den slavischen Zusätzen sei ersichtlich, daß der Autor, wer er auch gewesen sein möge, das kurze Zeugnis von Christus aus den Antiquitates erweitert und in das Werk vom jüdischen Kriege eingetragen habe (Popoff l. c. p. 133).

3. Die Zeugnisse.

Es ist mir leider noch nicht möglich gewesen, eine Untersuchung des ganzen slavischen Josephus-Textes in seinem Verhältnis zum griechischen Original vorzunehmen. Das größte Interesse erregen aber schon an und für sich die erwähnten »Zusätze«. Ihr Wert oder Unwert kann für die Bedeutung der ganzen Übersetzung entscheidend werden. Allerdings ist auch der Platz, an dem sie stehen, und ihre nähere Umgebung gleich von vornherein mit in Betracht zu ziehen: eben diese Umgebung, wie noch manche andere charakteristische Stelle, ist von mir darum schon in dieser vorläufigen Bekanntmachung berücksichtigt worden. Allem zuvor gebe ich eine Übersetzung der fraglichen Stücke, und zwar vorherrschend nach dem Codex 651 der Moskauer Akademie (Nr. 227 der aus dem Wolokolamskischen Kloster stammenden Handschriften) unter Berücksichtigung auch der andern, mir zur Zeit erreichbaren Texte — desjenigen im Cod. 279/658 des Archivs, des Cod. 64/1303 des Kyrillo-Bjeloserskischen Klosters (nach Popoff), endlich des Cod. 770 der Moskauer Synodalbibliothek.[1]

1) Gar nichts mit der altslavischen Übersetzung hat die im Jahre 1804 in St. Petersburg erschienene russische zu tun. Als ihr Autor wird

1) »Von Johannes dem Vorläufer (prodromossjeanje« nach Cod. Mosqu. Acad. 651 (227), f. 36r—37r.[1]

Damals aber wandelte ein Mann unter den Juden in absonderlichen Gewändern, indem er Rindsfelle an seinen Körper angelegt (eigentl.: angeklebt) hatte, überall da, wo (der Körper) nicht von seinem (eigenen) Haar (Cod. Kyr.-Bjelos. 62/1303 seinen Haaren) bedeckt war. Aber dem Gesicht nach war er gleich wie ein Wilder. Der kam zu den Juden und rief sie zur Freiheit auf, sagend: »Gott hat mich gesandt, daß ich euch zeige den Weg des Gesetzes, auf dem ihr euch befreien werdet von vielen Gewalthabern. Und es wird nicht über euch herrschend sein ein Sterblicher, nur der Höchste, der mich gesandt hat«.

Und da dieses das Volk gehört hatte, war es froh. Und es ging ihm nach ganz Judäa, das im Umkreise von Jerusalem liegt.

Und nichts anderes tat er ihnen, als daß er sie in die Flut des Jordans eintauchte und (dann) entließ, sie anweisend, sie möchten ablassen von bösen Werken, und (verheißend), es werde ihnen (dann) gegeben werden ein Kaiser, der sie befreien und alles Unbotmäßige ihnen unterwerfen, selbst aber niemand unterworfen sein werde, von dem wir sprechen.[2] Die einen lästerten, die andern aber gewannen Glauben.

Und da er zu Archelaus geführt worden war und sich versammelt hatten die Gesetzeskundigen, fragten sie ihn, wer er sei und wo er bisher gewesen sei. Und dieses antwortete er[3] und sprach: »rein bin ich, als welchen mich eingeführt hat Gottes Geist, und mich nährend von Rohr und Wurzeln und Holz-

---

Michael Alexejeff genannt; sie ist, wie der Titel angibt, nach dem Lateinischen gefertigt, und zwar läßt es sich leicht erkennen, daß die Vorlage keine andere ist, als die moderne lateinische Übersetzung in Havercamps Ausgabe.

1) Dem Sinne nach erforderliche Ergänzungen werden in runden Klammern gegeben, in eckigen Klammern Varianten aus andern Handschriften. Die Übersetzung schließt sich möglichst dem Wortlaut der Vorlage an.

2) »jegǒ glm'« kann verstanden werden: »von dem wir sprechen 'glagólem'« oder »auf dessen Worte hin 'glagolom'«, im letzteren Falle wären diese Worte zum Folgenden zu ziehen.

3) eigentlich: »geantwortet habend und sprach usw.«.

spänen«. Als jene aber sich auf ihn warfen[1], um (ihn) zu martern, ob er nicht ablassen werde von jenen Worten und Taten, da sprach er aber: »Euch geziemt es, abzulassen von euren abscheulichen Werken und sich anzuschließen dem Herrn eurem Gott«.

Und es erhob sich mit Wut Simon, der Herkunft nach ein Essäer, ein Schriftgelehrter, und dieser sprach: »Wir lesen an jedem Tage die göttlichen Bücher. Aber du, jetzt aus dem Walde gekommen wie ein Tier, so wagst du es wohl, uns zu lehren und die Leute zu verführen mit deinen ruchlosen Reden.« Und er stürmte vor, um seinen Leib zu mißhandeln. Er aber, sie strafend, sprach: »Nicht werde ich euch enthüllen das in euch wohnende Geheimnis, da ihr es nicht gewollt habt. Damit ist über euch gekommen ein unsagbares Unglück und um euretwillen«.

Und nachdem er so gesprochen, so ging er fort auf die andere Seite des Jordan und, indem niemand wagte, ihn zu schelten, tat jener, was auch früher (er getan hatte).

2) »Das Traumgesicht deutet Johannes der Vorläufer dem Herodes Philippus« (nach Cod. Mosqu. Acad. 651, f. 44r—v und nach Cod. Kyr.-Bjelos. 64/1303 bei Popoff, l. c., p. 130 sqq).

Als Philippus im Besitz seiner Gewalt war, sah er einen Traum, wie ein Adler ihm beide Augen ausrib. Und er berief alle seine Weisen. Da aber jeder anders den Traum deutete, kam jener Mann, von dem wir früher geschrieben haben, daß er in Tierfellen einherging und in den Fluten des Jordan das Volk reinigte, zu ihm plötzlich ungerufen. Und er sprach: »Höre das Wort des Herrn, den Traum, den (Kyr.-Bj.: was) du gesehen hast. Der Adler — das ist deine Bestechlichkeit, weil (Mosqu. Acad. + ja) jener Vogel gewalttätig und räuberisch ist. Und jene Sünde wird hinwegnehmen deine Augen, welches sind deine Gewalt und dein Weib«. Und da er also gesprochen, verstarb vor Abend Philippus und seine Gewalt ward dem Agrippa gegeben.

3) Nach Cod. Mosqu. Acad. 651, f. 44v—45r (unmittelbar auf das Vorhergehende folgend)

und sein Weib Herodias nahm Herodes, sein Bruder. Um

---

1) »bosjščim' ssja« — wohl statt »wosjščim' ssja« von wositi ssja = хлестать.

ihretwillen aber verabscheuten ihn alle Gesetzeskundigen, wagten aber nicht, vor seinen Augen ihn zu bezichtigen.

Nur aber jener Mann, welchen man nannte einen Wilden, kam zu ihm mit Wut und sprach: [einen Wilden, kam . . . sprach fehlt im Mosqu. Acad., wird aber unter dem Text nachgetragen] »Weshalb hast du des Bruders Weib genommen, du Ruchloser? Weil dein Bruder gestorben ist erbarmungslosen Todes, so wirst auch du dahingemäht werden von der himmlischen Sichel. Nicht verstummen wird Gottes Ratschluß, sondern wird dich umbringen durch böse Trübsal in fremden Landen. Denn nicht Samen erweckst du deinem Bruder, sondern befriedigst dein fleischliches Gelüste und treibst Ehebruch, da vier Kinder von ihm vorhanden sind.

Da Herodes aber [Syn. 770 + das] gehört, ward er zornig und befahl, daß man ihn schlage und fortjage. Er aber bezichtigte den Herodes unaufhörlich, wo er ihn fand, und so lange, bis er ihm Gewalt antat und ihn niederzuhauen befahl.

Es war aber sein Charakter absonderlich und seine Lebensweise nicht menschlich; als wie nämlich ein fleischloser Geist, also verharrte auch dieser. Seine Lippen kannten kein Brot, nicht einmal zu Ostern genoß er ungesäuerten Brotes, sagend: daß zum Gedächtnis an Gott, der das Volk von der Knechtschaft befreit habe, (solches Brot) zum Essen gegeben ist, zum Trost[1], da der Weg trübselig war. Wein aber und Rauschtrank ließ er sich nicht einmal nahekommen. Und jedes Tier verabscheute er (als Speise), und jegliches Unrecht strafte er und zum Gebrauch dienten ihm Holzspäne.

4) Nach Cod. Mosqu. Acad. 651, f. 47v (bei Sresnewski l. c. p. 143 sq.) und nach Cod. Synod. 770, fol. 70v sq.

(In Mosqu. Acad. am Rande: Von Jesus Christus.)

Damals [Acad. + auch] trat ein Mensch auf, wenn es auch geziemend ist, ihn einen Menschen zu nennen; sowohl [< Syn.] seine Natur wie seine Gestalt waren menschlich, seine Erscheinung aber war mehr als menschlich. Seine Werke jedoch waren göttlich und er wirkte Wundertaten, erstaunliche und kräftige. Deshalb ist es mir nicht möglich, ihn einen Menschen zu nennen.

1) Eigentlich steht utečenije, was keinen Sinn zu geben scheint: man darf vielleicht statt dessen conjiciren: utješenie = Trost.

Wiederum aber auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich (ihn) auch nicht einen Engel nennen.

Und alles, was er wirkte durch irgend eine unsichtbare Kraft, wirkte er durch Wort und Befehl. Die einen sagten von ihm, daß der erste [Syn. unser erster] Gesetzgeber auferstanden sei von den Toten und viele Heilungen und Künste darweise.

Die andern aber meinten, daß er von Gott gesandt sei. Aber[1] er widersetzte sich in vielem dem Gesetz und hielt den Sabbat nicht nach väterlichem Brauch. Doch wiederum verübte er auch nichts Schändliches, noch Verbrechen, sondern nur durch Wort bewirkte er alles.

Und viele aus dem Volke (Syn. den Völkern) folgten ihm nach und nahmen seine Lehren auf. —

Und viele Seelen wurden wankend, meinend, daß sich dadurch befreien würden die jüdischen Stämme aus den römischen Händen.

Es war aber für ihn Gewohnheit, vor der Stadt auf dem Ölberge sich mehr aufzuhalten. Dort aber auch gewährte er die Heilungen den Leuten. Und es versammelten sich zu ihm von Knechten 150, aber vom Volk eine Menge.

Da sie aber sahen seine Macht, daß er alles, was er wolle, ausführe durchs Wort, so befahlen sie ihm, daß er einziehe in die Stadt und die römischen Krieger [Acad. alles Römische] und den Pilatus niederhaue und über sie [Syn. uns] herrsche. Aber jener verschmähte es. Und hernach, als Kunde geworden war davon den jüdischen Führern, so versammelten sie sich mit dem Hohenpriester und sprachen: »Wir sind machtlos und schwach, den Römern zu widerstehen. Da aber auch der Bogen gespannt ist, so wollen wir hingehen und dem Pilatus mitteilen, was [Acad. wovon] wir gehört haben, und wir werden ohne Betrübnis sein, damit nicht, wenn er von andern es hört, wir sowohl [< Acad.] des Vermögens beraubt, als auch (Acad. und) selbst niedergemacht und die Kinder zerstreut werden«. Und sie gingen hin und teilten es dem Pilatus mit.

Und dieser sandte hin und ließ viele aus dem Volke [Syn. aus den Völkern] niederhauen. Und jenen Wundertäter ließ er

[1] Vielleicht ist dieser ganze Satz (und der folgende) auch noch von »meinten« abhängig, d. h. abhängiger Aussagesatz.

herbeiführen. Und da er in betreff seiner ein Verhör angestellt, so sah er ein, daß er ein Wohltäter sei, aber nicht ein Übeltäter sei [< Acad.], noch ein Aufrührer, noch ein nach der Herrschaft Strebender, und ließ ihn frei. Er hatte nämlich sein [Acad. das] sterbendes [Acad. sterbende] Weib geheilt.

Und er ging an seinen gewohnten Platz und tat die gewohnten Werke. Und da wiederum mehr Volk sich um ihn versammelte, da verherrlichte er sich [sich < Syn.] durch sein Wirken mehr als alle.

Von Neid wurden die Gesetzeslehrer vergiftet und gaben 30 Talente dem Pilatus, damit er ihn töte. Und der, nachdem er (das Geld) genommen, ließ ihnen [Syn. und, d. h. i statt jim] den Willen, damit sie selbst ihr Vorhaben ausführen sollten. Und jene nahmen ihn [Syn. sinnlos: ihr] und kreuzigten ihn gegen das väterliche Gesetz.

5) Nach Cod. Mosqu. Acad. 651, f. 51v: Wiederum sandte[1] Claudius seine Gewalthaber jenen Staaten: den Cuspius Fadus und den Tiberius Alexander[2], welche beiden das Volk im Frieden bewahrten, indem sie nicht gestatteten, sich in etwas von den reinen Gesetzen zu entfernen.

Wenn aber auch [< Arch.] jemand vom Wort des Gesetzes abwich, so ward es geklagt [Arch. und es geklagt ward usw.] den Gesetzeslehrern. Um so häufiger verjagten sie ihn auch[3] [< Arch.] und sandten ihn vor das Angesicht des Kaisers. Und [< Arch.] da sich zur Zeit jener beiden [Arch. jenes] viele herausgestellt hatten als Knechte des vorherbeschriebenen Wundertäters, und da sie zu den Leuten sprachen von ihrem Lehrer, daß er lebendig sei, da[4] er auch [< Arch.] gestorben sei, und daß jener euch befreien werde von der Knechtschaft, so hörten viele aus dem Volke auf die Genannten und nahmen ihr Gebot in sich auf; nicht um ihres Ruhmes willen, sie waren ja von den Geringen [Arch. es waren . . . . Geringen + die Apostel], die einen geradezu Schuster, die andern aber Sandalenmacher, andere Handwerker.

1) Acad.: »gesandt habend«; Arch.: sandte + zu ihnen.

2) Eigentlich heißt es: »Tiberius und Alexander«. Doch im Arch. fehlt sowohl dieses »und«, wie das vorhergehende vor »Tiberius«.

3) d. h. einen solchen.

4) d. h. obgleich.

Und wie [Arch. Aber] wunderbare Zeichen vollbrachten sie, in Wahrheit, was [Arch. wie] sie wollten!

Da aber jene edlen [Arch. dankbaren] Landpfleger sahen die Verführung der Leute, bedachten sie mit den Schriftgelehrten, sie [< Acad.] zu ergreifen und zu töten [Arch. vernichten], damit das Kleine nicht klein sei, wenn es im Großen sich vollendet hat.

Aber sie schämten sich und erschraken über die Zeichen, indem sie sagten: auf geradem Wege[1] geschehen solche Wunder nicht. Wenn sie aber nicht von Gottes Ratschluß herstammen, so werden sie schnell überführt werden.

Und sie gaben ihnen Gewalt, ihrem Willen gemäß zu handeln.

Nachher aber belästigt[2] von ihnen, entließen sie sie, die einen zum Kaiser, die andern aber nach Antiochien, andere aber in ferne Länder, zur Erprobung der Sache. Claudius aber entfernte die beiden Landpfleger, sandte den Cumanus.

6) Nach Cod. Mosqu. Acad. 651, f. 154v. In der Beschreibung des Tempels (Buch V, cap. 5, 2) steht nach den Worten »und daß kein Fremdstämmiger hineingehe ins Innere; denn sie nannten jenes[3] das Heilige, zu dem auf 14 Stufen emporzusteigen war (Arch. + und dessen oberer Teil viereckig gebaut war« — Folgendes:

und über jenen Tafeln mit Inschriften[4] hing eine vierte Tafel mit Inschrift, in jenen (d. h. hebräischen) Buchstaben angebend: Jesus habe als König nicht regiert, er sei gekreuzigt von den Juden, weil er verkündigte die Zerstörung der Stadt und die Verödung des Tempels. — Darnach folgt: »und nach der östlichen Seite war ein Tor und ein Platz, den Frauen überlassen zum Gottesdienst und zum Gebet«.

1) So möchte ich »oprawleniemj« verstehen; doch mag dieses Wort nur auf Entstellung durch die Abschreiber zurückzuführen sein. Arch. liest: »otrawleniemj« = »durch Vergiftung«.

2) »dosadjejani [Arch. posadjejani]«, vielleicht entstellt aus »dossaždeni« = »ὑβρισθέντες«. Sadjejati heißt: ἀγγαρεύειν. Jemand zum Herrndienst aufbieten oder zwingen.

3) d. h. jenen Raum.

4) »titlami«; titla = titulus, τίτλος. Es werden hier abweichend vom griechischen Text 3 τίτλοι gezählt, eine griechische, eine lateinische und eine hebräische Inschrift (s. u. S. 65, Anm. 1).

7) Nach Cod. Mosqu. Acad. 651, f. 156v und 157r. Am Schluß der Beschreibung des Vorhangs (*καταπέτασμα*), Buch V, cap. 5. 4 findet sich Folgendes: Dieses Katapetasma war vor dieser Generation ganz, weil das Volk fromm war, jetzt aber war es jammervoll, es anzusehen. Es war nämlich plötzlich zerrissen von oben an bis zum Boden, als sie den Wohltäter, den Menschen und den, der durch sein Tun kein Mensch war, durch Bestechung dem Tode auslieferten.

Und von andern vielen schrecklichen [< Arch.] Zeichen wird man erzählen können, die damals geschahen.

Und man sagte, daß jener, nachdem er getötet war [Arch. daß Jener getötet und nach usw.], nach der Bestattung im Grabe nicht gefunden wurde.

Die einen nun geben vor, er sei auferstanden, die andern aber, daß er gestohlen sei von seinen Freunden. Ich weiß aber nicht, welche richtiger sprechen. Denn auferstehen kann ein Toter von sich selbst nicht, wohl aber mit Hilfe des Gebets eines andern Gerechten, außer wenn es ein Engel sein wird oder ein anderer von den himmlischen Gewaltigen, oder (wenn) Gott selbst erscheint [Arch. erschienen ist] wie ein Mensch [Arch. als wenn er ein Mensch ist] und vollbringt, was er will, und wandelt mit den Menschen und fällt und sich legt und aufersteht, wie es seinem Willen gemäß ist. Andere aber sagten, daß es nicht möglich war, ihn zu stehlen, weil man rund um sein Grab Wächter[1] gesetzt hatte, 30[2] Römer, aber 1000 Juden.

Solches (wird) von jenem Katapetasma (erzählt). Auch gegen die Ursache seines Zerreissens gibt es (Aussagen).[3]

8) In dem Abschnitt von den Vorzeichen vor dem Untergang Jerusalems (Buch VI, cap. 5, 2 sqq.), und zwar bei Gelegenheit der Besprechung des zweideutigen Orakelspruchs (5, 4) heißt es (nach Cod. Archiv. Fol. 460r, col. 1):

»Die einen nämlich verstanden darunter[4] Herodes, die andern aber den (Acad. jenen) gekreuzigten Wundertäter Jesus', andere aber Vespasian«. —

1) stražje wohl für stražę; Arch. straži.

2) Arch.: 1000.

3) Unter dem Text steht: »Vom Katapetasma und von Jesus«.

4) d. h. unter dem zukünftigen Herrscher über das ganze Weltall, der aus dem jüdischen Lande hervorgehen sollte.

Welche Bedeutung haben diese Zeugnisse? Sind sie (speziell die von Johannes dem Täufer und Jesus Christus handelnden) wirklich nichts weiter als Erweiterungen der bekannten Stellen in den Antiquitäten, wie Popoff meinte?

Zunächst sprach Popoff es überhaupt nur als Vermutung aus, daß diese Zugaben, »die augenscheinlich nicht dem Flavius angehören können«, in der griechischen Handschrift, die dem Übersetzer als Vorlage diente, vorhanden gewesen seien (l. c. I, p. 116).

Das aber dürfte doch außer Frage stehen, daß diese Stücke nicht von einem slavischen Verfasser herrühren können: sollte man einem Slaven des Mittelalters die Kühnheit zutrauen, von den Evangelien und der Apostelgeschichte unabhängige, ja ihnen geradezu widersprechende Berichte zu schreiben? Und sollte man bei ihm das Maß von historischem Sinn erwarten, das dazu gehört, um sich ganz auf den Standpunkt des jüdischen Schriftstellers des 1. Jahrhunderts zu versetzen und niemals wirklich aus der Rolle zu fallen?

Es wird jetzt sogar als Grundsatz angesehen, »bei jedem altslavischen Schriftwerk zunächst nach dem byzantinischen Original zu forschen und das slavische Werk vor allem unter dem Gesichtspunkt einer Übersetzung, bez. Redaction eines griechischen zu betrachten« (C. E. Gleye im Archiv für slavische Philologie, Band XVI, 1894, S. 579, mit Berufung auf den Akademiker Wesselowsky und dessen Schüler).

Endlich haben diejenigen, welche die Abschnitte aus Josephus in die chronographischen Sammelwerke aufnahmen, durchaus die Meinung gehegt und sie sogar ausgesprochen, es hier mit Josephus selbst zu tun zu haben.

In dem russischen Chronographen der sog. ersten Redaction (vom J. 1512) wird im Anschluß an die sub Nr. 7 mitgeteilte Ausführung über die Auferstehung hinzugefügt: »Dieses aber schreibt Josephus der Hebräer. Da er von den Wundern unseres Heilandes gehört, spricht er mit Verwunderung (davon), den wahren Glauben aber hat er sich nicht bemüht zu erwerben. Denn in Wahrheit ist Gott im Fleisch erschienen und, da er mit den Menschen gelebt, vollbrachte er Hochherrliches und litt und ward ins Grab gelegt und erstand am 3. Tage kraft seines Willens« (Popoff, l. c., I, p. 139). Ebenso heißt es vor dem

Zeugnis von Christus (Nr. 4): »Dieser Josephus nun, wenn er auch nicht das Zeugnis erhält in der Schrift, daß er vollkommen den Glauben an Christum angenommen habe, so ist er doch in der Schriftstellerei löblich, weil er die Wahrheit von der Einnahme Jerusalems geschrieben hat und wie um Christi willen und gemäß der Weissagung Christi solchergestalt der Untergang den Juden zuteil wurde. Deshalb hat er auch selbst Jerusalem verlassen und ist zu den Römern und zu Titus übergegangen; er schreibt aber, mit ihm sei auch Mannäus zu Titus gekommen, der Brudersohn (Bratanitsch) des Lazarus, welchen, wie er (Josephus) gesagt hat, Jesus auferweckt hat von den Toten, nachdem er schon verwest war.[1] Und viel hat er von Christo geschrieben, nicht vollkommen im Glauben, sondern zweifelnd, was er gehört und gesehen, mit Verwunderung, also usw.«

Wir können aus diesen Äußerungen zugleich entnehmen, wie wenig diese Abschnitte der Anschauungsweise der Slaven entsprachen, wie ganz anders diese die Aussagen auch des Josephus gestaltet hätten, wenn sie solche hätten einschmuggeln wollen. Auch der Verfasser des Chronistischen Sammelwerks, das uns im Cod. Archiv. vorliegt, sieht Josephus als den unbezweifelbaren Verfasser auch jener Abschnitte an: das ergibt sich aus den Capitelüberschriften[2] und den Vermerken bei den einzelnen Abschnitten.

Es dürfte auch nicht schwer sein, wenn auch nicht gerade in diesen Stücken, so doch in den ihnen nah benachbarten, den strikten Nachweis directer Übersetzung aus dem Griechischen zu erbringen. (Einiges s. u. S. 72.)

Sresnewski hat die gesamten Josephus-Abschnitte in dieser Compilation untersucht und festgestellt, daß sie den Charakter einer Übersetzung tragen, und zwar, daß die Übersetzung alt ist. (Nachrichten und Bemerkungen über wenigbekannte und unbekannte Schriftdenkmäler, Nr. LXXXIV, Beilage zum

1) Diese Aussage über Mannäus ist ganz offenbare Glosse zu Buch V, 30, 7; sie fällt ganz aus dem Ton der oben mitgeteilten Stücke heraus und gehört mit ihnen gar nicht zusammen.

2) z. B. auf fol. 388v col. 1: »Von Pilatus, wie er nach Judäa gesandt wurde und wie Josephus Christum als einen Wundertäter bezeichnete usw.«

34. Band der Memoiren der Akademie der Wissenschaften, 4. Heft. p. 133sqq.).

Zum Überfluß wird die offenkundige Benutzung dieser Zeugnisse in griechischen und lateinischen Schriften des Mittelalters die Möglichkeit, slavische Herkunft anzunehmen, völlig zunichte machen.

4. Das Alter der Überlieferung.

a) Auf slavischem Gebiete.

Darf man also nicht daran zweifeln, daß der slavische Übersetzer den Josephus-Text gerade mit diesen Zutaten vor sich gehabt hat, so fragt es sich doch, für welche Zeit damit das Vorhandensein eines solchen griechischen Textes erwiesen ist?

Die Handschriften der eigentlichen Josephus-Übersetzung gehen nicht über das XV. Jahrhundert hinauf (Kyr.-Bjelos. 64 1303). Doch enthält der von Makarius in seine Tschetji-Mineï aufgenommene Text den ausdrücklichen Hinweis, daß er indirekt auf eine Handschrift des Jahres 1399 zurückgeht, die in Konstantinopel von einem Mönch Johannes und andern auf Bestellung einer unbekannten geistlichen Persönlichkeit geschrieben ist (A. J. Ssobolewski, Die Übersetzungsliteratur des Moskowitischen Rußland im XIV.—XVII. Jahrhundert, St. Petersburg 1903, p. 24; der Text dieser Eintragung ist gedruckt bei P. M. Strojeff, Bibliologisches Wörterbuch, St. Petersburg 1882, herausgegeben von A. Th. Bytschkoff, p. 399sqq.).

Weiter führt uns der Cod. Archiv. hinauf: denn wenn er auch selbst aus dem XV. Jahrhundert stammt, so enthält er doch eine Eintragung, die auf seine directe Vorlage, eine Handschrift, die a. 1261[1] begonnen worden ist, zurückverweist.

Nun aber ist die Frage entstanden: ist dieses Jahr 1261 nicht überhaupt das Jahr der Abfassung für die ganze historische Compilation?

Jedenfalls kann der Chronist von Perejasslawl, der den Schluß des Geschichtswerkes bildet und bis 1214 reicht, erst um jene Zeit hinzugekommen sein. Aber der Rest? Hier ver-

1) Nach Archimandrit Leonid im »Russischen Boten« s. o. S. 4, Anm. 2: 1250.

wickelt sich die Frage mit der andern nach der Entstehungszeit der slavischen Übersetzung des Malalas. — Es ist natürlich auch für den Slavischen Josephus von größter Bedeutung, ob die historische Compilation im Cod. Archiv. auf slavischem Boden zustande gekommen ist, unter Benutzung einer vollständigen Übersetzung des Malalas (so V. Jagić im Archiv f. slav. Phil. II, 1877, S. 5f und im Hermes, Band XV, 1880, S. 236), oder auf griechischem, so daß eine griechische ἐκλογή bereits diese Verbindung von Malalas und Josephus dargeboten hätte (C. E. Gleye, Archiv f. slav. Philologie XVI, 1894, S. 579f., doch ohne auf Josephus einzugehen).

Gegen Gleye würde noch nicht sprechen, daß der Text der Josephusstücke in den eigentlichen Josephushandschriften und im Cod. Archiv. bis auf unwesentliche Varianten derselbe ist, und daß dieser Text in sprachlicher Hinsicht, wie Sresnewski nachgewiesen hat (l. c. p. 133sqq. und 138sq.) altrussischen Charakter trägt. Denn Gleye weist sehr richtig darauf hin (a. a. O. S. 580), daß der Übersetzer der ἐκλογή, wenn er für irgendwelche ihrer Bestandteile schon fertige Übersetzungen vorfand, diese sicherlich ohne weiteres benutzt hätte. — Ein ganz anderes Problem aber tritt dem entgegen, der nicht, wie die übrigen Forscher, auf den Malalas seine Aufmerksamkeit concentriert, sondern auf den »eingeschobenen« Josephus.

Dieser hat einen anderen Umfang, als in den eigentlichen Josephus-Handschriften (wenigstens: Mosqu. Acad., Ssolov., Uwar., Makarius).

In diesen nämlich erscheint das Werk »De bello Judaico« am Anfang und Ende verstümmelt. Es beginnt gegen Ende des Cap. 25 des I. Buches, nach einer längeren Vorrede, die leider durch die Abschreiber in kaum verständlicher Weise wiedergegeben ist. Es bricht im VII. Buch in cap. 10. 2 ziemlich abrupt ab.

Der Cod. Archiv. aber bietet Stücke aus Josephus von lib. I, cap. 1 an und schließt ab innerhalb von lib. VII, cap. 11, 2. Dabei bietet er aber, wie ich mich überzeugt habe, dieselben Verkürzungen gegenüber unserem griechischen Text, so z. B. f. 391 v, col. 2, in der Erzählung vom Aufruhr der Juden gegen Pilatus wegen der Wasserleitung, lib. II, cap. 9, 4.

Hat also der Verfasser der Compilation in Cod. Arch. eine vollständigere Übersetzung des Josephus vor sich gehabt, oder hat er es sich bloß etwas bequemer gemacht und nur diejenigen Partien neu aus dem Griechischen übersetzt, die in der vorhandenen Übersetzung fehlten?[1] Hier könnte eine Untersuchung des Übersetzungscharakters dieser »überschüssigen« Stücke im Verhältnis zu denjenigen aus der vorhandenen Übersetzung entscheiden. Eine solche Untersuchung ist mir äußerer Umstände wegen zurzeit noch nicht möglich.

Wie dem aber auch sei, — bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts hat sich das Vorhandensein des Slavischen Josephus feststellen lassen. Es hat sich aber auch (dank Sresnewskis Untersuchungen) constatieren lassen, daß der sprachliche Charakter der Übersetzung auf hohes Alter weist. Allerdings gilt auf dem Gebiet der slavischen Sprachforschung schon das Herstammen aus dem 13. Jahrhundert als Beweis hohen Alters, was Sresnewski auch geradezu ausspricht (l. c. p. 138). Über die Hypothese des Archimandriten Leonid s. o. S. 4, Anm. 2.

Für Anfertigung der Übersetzung erst um diese Zeit würde sprechen, daß sie direct ins Russische vollzogen zu sein scheint ohne Vermittelung des Südslavischen (Sresnewski l. c. p. 133 sqq.). Einen Beweis dafür bietet vielleicht der Schreiber des Serbischen Josephus-Codex (im Kloster Chilandari auf dem Athos befindlich, aus dem Jahre 1585) dar, der ausdrücklich sagt, er habe bei seinen Volksgenossen das Buch des Josephus nicht finden können und darum eine russische Vorlage genommen (Ssobolewski l. c. p. 10, not. 1 und p. 33). Doch sagt derselbe Mann, es könnte vielleicht bei den Bulgaren das Buch zu finden sein, und außerdem bemerkt Professor Jagić (Archiv f. Slav. Phil. II, 1877, S. 18), daß den serbischen und bulgarischen Mönchen des XVI. Jahrhunderts vieles unbekannt sein mochte, was schon vor Jahrhunderten bei ihnen übersetzt worden war und nur durch russische Abschriften späterer Zeiten bis auf den heu-

1) Daß die dem Josephus entnommenen Stücke schon auf f. 343 v beginnen, während die erste ausdrückliche Berufung erst f. 366 v stattfindet, dürfte nicht viel besagen, da auch sonst die Citierung nicht correct ist. Jedenfalls findet die erste Berufung auf Josephus immer noch vor Beginn des eigentlichen slav. Josephus-Textes statt (bei lib. I, c. 21, 1).

tigen Tag sich erhalten hat, oder auch im Original selbst sehr früh nach Rußland ausgewandert war und noch heute nur dort zu finden ist. So kann auch der russische Josephus doch noch durch Umformung eines südslavischen entstanden sein.

b) Auf griechisch-lateinischem Gebiete.

Durch die Annahme eines höheren Alters für die slavische Josephus-Übersetzung würde uns die schwierige Frage, warum die griechische Vorlage des slavischen Josephustextes so völlig verschwunden ist oder verschwunden zu sein scheint, leichter lösbar werden.

Denn mit dieser Frage treten wir erst an die Pforte des eigentlichen Rätsels heran.

In den Codices, die dem gelehrten Herausgeber des Josephus, B. Niese, bekannt geworden sind, ist keine Spur einer so weit abweichenden Textesrecension, wie die slavische, vorhanden.

Mehrere Codices des Bellum Judaicum weisen ja das Zeugnis von Christo aus den Antiquitäten des Josephus (XVIII, 3, 3) auf; aber Cod. Marcianus 383 saec. XI aut XII, Cod. Vatic. graec. 148 saec. fere XI, cod. Neapolit. Mus. III B 17 saec. XIV, cod. Phillippicus saec. f. XII und cod. Rostgaardianus (Havniensis bibl. reg. majoris vet. fundi Nr. 1569) ut videtur saec. XIV — am Schluß des ganzen Werkes; cod. Coisl. 131 paullo ante a. 1381 — am Anfang (ebendort auch das Zeugnis von Johannes dem Täufer).

Nur der Codex biblioth. Lugdunensis Batavorum Vossianus graec. 72 saec. XV, früher dem Alexander Petavius gehörig, hat das betreffende Zeugnis im 2. Buch eingeschoben, und zwar cap. 9, 1 zwischen den Worten *κατέλιπεν* und *μεταβάσης*, also ganz in der Nähe der Stelle, wo der Slavische Josephus seinen Bericht über Christus einschaltet (zwischen cap. 9, 3 und 4).

An das Zeugnis schließt sich im Cod. Voss. eine Ausführung homiletischen Charakters (vgl. Niese, Flavii Josephi opera, vol. VI, praef. p. XLVII). Ein Corrector hat diese Ausführung durchgestrichen (nicht aber das Zeugnis von Christo) und am Rande folgendes angemerkt (Niese, l. c., p. XLVIII):

»*ἰστέον ὅτε τὸ τοιοῦτον, ὠβέλισται δικαίως παρ' ἡμῶν· ἐπεὶ μὴδὲ ἐν ἑτέροις ἀντιγράφοις τοῦτο εὕρομεν· ἀλλ' οὐδέ τις τῶν τῆς ἐκκλησίας τοῦ χριστοῦ διδασκάλων τούτων ἐπεμνήσθη.*

οὔτε μὴν τῶν ἐσύστερον ἱστορικῶν ἀνδρῶν .... μένων (aut *μόνων*) *ἄνω ... εἰρη .... ἀλλὰ καὶ τ .... ἐν τῷ ιη'' λόγω τη ... χαιολο..... ρίσχετ ...* «

Es fällt auf, daß diese Bemerkung viel zu viel Wesens macht von dem gänzlich harmlosen Zusatz zum Zeugnis. Niese schreibt diese Bemerkung dem zweiten Corrector zu. Auch in diesem Fall könnte sie aus einer andern Handschrift herübergenommen sein, wo aber dann etwas anderes durchstrichen oder mit einem »*ὀβελός*« versehen gewesen ist, und zwar — wie vielleicht vermutet werden darf — etwas Ähnliches wie das Zeugnis von Christo im Slavischen Josephus. Von diesem Zeugnis würde es mit mehr Recht heißen, daß keiner der Lehrer der Kirche noch jemand von den späteren Historikern seiner gedacht habe.

Wie dem aber auch sein möge, eine unzweifelhafte Spur der »Zusätze« des Slavischen Josephus hat sich in der griechischen handschriftlichen Überlieferung noch nicht nachweisen lassen.

Nun ist es aber bekannt, daß bei kirchlichen Schriftstellern des Altertums sich hin und wieder Citate aus Josephus finden, die in den allgemein verbreiteten Werken dieses Mannes nicht festzustellen sind. Origenes citiert dreimal ein solches Josephuswort (contra Celsum I, 47 und II, 13, ed. Koetschau I, p. 97 und 143, und in Matth. tom. X, c. 17, ed. Delarue, III, 463) und Eusebius, hist. eccl. II, 23 (ed. Schwartz, I, p. 172), bringt dasselbe Wort, das die Tötung des Herrnbruders Jakobus als die tiefere Ursache des Untergangs Jerusalems angibt. (Auch bei Hieronymus, de vir. ill., c. 2 u. 13 ist davon die Rede.) Vgl. darüber Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons etc., Band VI, Leipzig 1900, S. 301—305. Zahn weist die fragliche Stelle, die sich auch im Chronicon paschale, ed. Bonn., I, 463 findet, dem Bellum Judaicum als Interpolation in Buch V zu.

Orosius, Hist., lib. VII, cap. 6, 15, schreibt dem Josephus die Nachricht zu, daß Claudius die Juden aus Rom vertrieben habe (ed. Zangemeister, p. 451). Suidas im Artikel *Ἰησοῦς* seines Lexikons (ed. G. Bernhardy, Hal. 1839, tom. I, 2, pag. 972 sq.) citiert als Josephuswort aus dessen *ὑπομνήματα τῆς αἰχμαλωσίας*, »*ὅτι Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ μετὰ τῶν ἱερέων ἠγίαζε*«. Auch von der Jakobus-Stelle spricht er, im Artikel *Ἰώσηπος*, l. c. p. 1041; was sonst

dort gesagt ist, übrigens auch die Aussage über Jakobus, führt Suidas selbst auf die ὀκτωκαιδεκάτη βίβλος τῆς Ἀρχαιολογίας zurück und schreibt das Zeugnis von Christo in extenso aus; p. 1040 sqq.: »Ἰώσηπος, Ἰουδαῖος, φιλαλήθης, λέγων περὶ τοῦ Προδρόμου καὶ περὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ« wird wohl auch auf die Antiquitäten zu beziehen sein.

Alle diese Citate lassen sich in dem slavischen Josephus nicht nachweisen; Nr. 5 unserer Stücke widerspricht sogar direct dem Orosius. Von Jakobus speciell ist überhaupt nicht die Rede.

Somit hat der Slavische Josephus mit diesem »gefälschten Josephus«, wie Zahn ihn nennt, nichts zu tun. (Das Wort bei Suidas im Artikel Ἰησοῦς wird nach einer Anmerkung Küsters bei Bernhardy, z. St., am besten als Mißverständnis zu deuten sein. Es ist ja bei Josephus von mehreren Jesus die Rede, die Hohepriester waren. (Doch vgl. u. S. 56 Anm. 1)[1]

Und doch gibt es einen Schriftsteller, der in ganz evidenter Weise gerade die im slavischen Text vorliegende Recension von Josephus' »De bello Judaico« benutzt zu haben scheint, freilich nur mit Auswahl und neben der allgemein üblichen.

Dieser Schriftsteller ist der sog. Hegesippus oder Egesippus, der Verfasser des Werks »De bello Judaico«[2], d. h. der freien lateinischen Bearbeitung von »De bello Judaico« des Josephus. Nach E. Klebs (»Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg«, in der Festschrift für L. Friedländer, Leipzig 1895, S. 233 ff) hat dieser Schriftsteller sein Werk c. 395 geschrieben.

---

1) Anders steht es nun allerdings mit dem von E. Bratke nachgewiesenen Citat im Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden (Texte und Untersuchungen, Neue Folge, Band IV, Heft 3, 1897, p. 36, lin. 8—11). Die Worte, die hier dem Josephus zugeschrieben werden: »Ἰώσιππος ὁ συγγραφεὺς ὑμῶν, ὃς εἴρηκε περὶ Χριστοῦ ἀνδρὸς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ, ἐκ θείας χάριτος ἀναδειχθέντος σημείοις καὶ τέρασιν εὐεργετοῦντος πολλούς« lassen sich, wie Bratke selbst und E. Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes I.[3], S. 548f) richtig bemerken, nicht einmal als freie Wiedergabe des Zeugnisses in den Antiquitäten begreifen. — Dagegen bei unserer Nr. 4 liegt nichts einer solchen Zurückführung im Wege. Allerdings ist die Aussage so allgemein gehalten, daß sich auch kein stricter Beweis führen läßt.

2) Die handschriftlich überlieferten Titel des Werks s. in der Ausgabe von C. F. Weber und J. Caesar, Marburg 1864, p. 1.

Sonst wird es sogar (auch von denen, die es nicht dem Ambrosius zuschreiben) in die Mitte des 4. Jahrhunderts gesetzt.

Soweit ich bisher den slavischen Josephus untersucht habe, vermag ich die Benutzung seiner griechischen Vorlage durch Egesippus (so sei dieser der Kürze halber benannt) an mehreren Stellen zu constatieren.

Zunächst muß es schon als auffallend bezeichnet werden, daß Egesippus eben dort, wo er das 2. Buch des Bellum Judaicum des Josephus bearbeitet, sich veranlaßt sieht, Johannes den Täufer und Jesus Christus zu besprechen. Doch mag das dem christlichen Schriftsteller gar zu nahe gelegen haben.

Da Egesippus sich nicht an die Ordnung seiner Vorlage, wenigstens in diesem Teile seines Werkes, hält, so kann man keine Folgerungen daraus ziehen, daß er Johannes den Täufer und Jesus Christus nicht genau an der Stelle erwähnt, wie Jos. Slav. Immerhin ist es bemerkenswert, daß gleich nach der ersten Einführung des Pilatus, lib. II, cap. 5, § 2, die Rede auf Jesus Christus kommt, ganz wie bei Jos. Slav., wo das Zeugnis von Christus zwischen Bell. Jud. l. II, cap. 9, 3 und 4 steht.

Für Nr. 1 und 2 unserer Abschnitte hat Egesippus keine Parallele, wohl aber für Nr. 3, den Bericht vom Tode des Täufers.

Es ist natürlich, daß die Darstellung in den Evangelien den Horizont des Egesippus völlig beherrscht. Die Evangelien scheinen aber alle drei vorauszusetzen, daß Herodes die Herodias bei Lebzeiten ihres Mannes zu sich genommen habe.

Dem gegenüber mußte die Auffassung von Jos. Slav., der den Bruder schon gestorben sein läßt, zurücktreten, aber sie schimmert an einer Stelle nur gar zu deutlich durch. Wenn es nämlich heißt (ed. Weber et Caesar, p. 129 sq.): »(Johannes) verum etiam quasi legis exsequutor praevaricatorem legis condemnavit, qui fratris viventis uxorem eripuerat, praesertim habentem semen de germano ipsius« — was hätten diese Worte vom Samen für einen Sinn, wenn es sich um den Ehebruch mit der Frau eines Lebenden gehandelt hätte?

Von diesem des Herodes Entschuldigung lähmenden Moment ist aber in Jos. Slav. ausdrücklich die Rede.[1]

1) Merkwürdig ist es, daß in der 2. Recension der Euripios-Geschichte von Zacharias und Johannes dem Täufer (vgl. vorläufig meine Abhandlung: »Über die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-

Noch klarer erscheint die Anlehnung an Jos. Slav. in dem folgenden Satz bei Egesippus: »hinc excitata Judaeorum fere omnium in Herodem odia«.

Bei Jos. Slav. heißt es: »Um ihretwillen aber verabscheuten ihn alle Gesetzeskundigen, wagten aber nicht vor seinen Augen ihn zu bezichtigen«.

Egesippus hat diesem Satz seinen bestimmten Charakter genommen, sonst aber treffen beide im Wesentlichsten zusammen.

Aber auch das ist bemerkenswert, daß Egesippus ebenso wie Jos. Slav. die nähere Veranlassung der Hinrichtung des Johannes nicht erwähnen, sondern es dort einfach heißt: »nec multo post necavit virum justum et constantem divinae legis exsequutorem«. Ist das nicht im wesentlichen dasselbe wie bei Jos. Slav., wo es lautet: »Er aber bezichtigte den Herodes unaufhörlich, wo er ihn fand, und so lange, bis er (Herodes) ihm Gewalt antat und ihn niederzuhauen befahl«. Daß vorher Herodes bei Egesippus den Johannes hatte in den Kerker werfen lassen, während er bei Jos. Slav. den Befehl gibt, den unbequemen Prediger zu schlagen und fortzujagen, ist dort durch den Einfluß der Evangelien hinreichend motiviert. (Über Antiqu. XVIII, 5, 2 später.)

Daß überhaupt der Tod des Johannes schon hier bei Egesippus behandelt wird, während die Rede in Cap. 12 noch einmal darauf kommt, und zwar dann im engsten Anschluß an die Erzählung in den Antiquitäten (nachdem eben erst das Zeugnis von Jesu von dort herübergenommen war), scheint schon ein Zeichen zu sein, daß der Verfasser an der früheren Stelle durch eine Vorlage bestimmt gewesen ist, von diesem Ereignis zu sprechen.[1]

Apokryphen«, Texte u. Untersuchungen, Neue Folge, Band XI, Heft 3, 1904; der Text bei A. Wassiljeff: Anecdota Byzantina, Moskau 1893, p. 3, lin. 10sqq.) dieses selbe Moment eine Rolle spielt. Dort (wie auch in der ersten Recension) ist gewissermaßen eine Brücke geschlagen zwischen den Synoptikern und Jos. Slav., denn der Ehebruch zwischen Herodes und Herodias hat bei Lebzeiten ihres Mannes begonnen, dann aber haben die Ehebrecher den Mann der Herodias vergiftet. — Überhaupt klingt die Erzählung in diesen Apokryphen wie eine stark vergröberte Bearbeitung von Jos. Slav., natürlich auch unter Benutzung der Evangelischen Geschichte.

1) Allerdings ist bei Egesippus unmittelbar vorher von Pilatus die Rede, bei Jos. Slav. von den Einrichtungen nach der Absetzung des Archelaus. Doch Egesippus hat die Chronologie hier ganz besonders frei behandelt.

Schwieriger ist es, das Verhältnis von Nr. 4 (nebenbei auch von Nr. 6 und 7) zu Eges. l. II, cap. 12 zu bestimmen. Die erste Erwähnung Christi (cap. 5, § 2) enthält nichts, was auf unsere Nr. 4 zurückgeführt werden könnte. Anders aber scheint es mir mit cap. 12 zu stehen.

Zwar ist es scheinbar sehr ungünstig, daß Josephus hier ausdrücklich als Zeuge für Jesus citiert wird nur auf Grund von Antiqu. XVIII, 3, 3. Aber gleich auf die Wiedergabe dieses berühmten Zeugnisses folgt eine scharfe Verurteilung des Josephus wegen seines Unglaubens, den er seinem eigenen Zeugnis zum Trotz bewiesen hat.

Da das Zeugnis selbst durchaus gläubigen Charakter trägt, so fragt man sich unwillkürlich: woher kann Egesippus den Josephus so unbedingt als ungläubig ansehen, wenn nicht auf Grund solcher Aussagen, wie sie in Nr. 4 (»Wiederum aber auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich [Ihn] auch nicht einen Engel nennen« usw.) oder in Nr. 7 (die Zweifel an der Auferstehung) vorliegen? Doch mag auch das einfache Factum ihm maßgebend gewesen sein, daß die Tradition Josephus nur als Juden kannte. Möglich ist es auch, daß ihm die Äußerung des Origenes, c. Cels. I, 47, »*ὁ δ' αὐτὸς καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ* etc.« oder etwas Ähnliches vorgeschwebt hat.

Aber eine ganz deutliche Anspielung auf Nr. 4 scheint folgender Satz zu enthalten: »nam cum alii precando meruerint facere quae fecerunt, hic in potestate habebat, ut omnia, quae fieri vellet, imperaret.« Vgl. dazu in Nr. 4 »Da sie aber sahen Seine Macht, daß Er Alles, was Er wolle, ausführe durchs Wort.« (Aber auch: »Alles, was Er wirkte, durch irgend eine unsichtbare Kraft, wirkte Er durch Wort und Befehl«.)

Als Anspielungen auf No. 4 könnte man dann auch deuten:

»plerique tamen Judaeorum, gentilium plurimi crediderunt in eum, cum praeceptis moralibus . . . invitarentur«

Vgl.: »Und Viele aus dem Volk (Cod. Syn.: den Völkern; vielleicht hat im Griechischen beides gestanden) folgten Ihm nach und vernahmen Seine Lehren.« (Doch ähnlicher ist hier Antiqu. XVIII, 3, 3.)

»operibusque ultra humanam possibilitatem (andere Lesarten: probabilitatem, potestatem) profluentibus«

Vgl.: »Seine Erscheinung aber war mehr als menschlich,

Seine Werke jedoch waren göttlich und Er wirkte Wunderthaten, erstaunliche und kräftige. Deshalb ist es mir nicht möglich, Ihn einen Menschen zu nennen«.

Hat Egesippus dann nicht auch ausdrücklich Nr. 6 im Auge, wenn er sagt: »et vere quasi Deus sine exceptione personarum aut ulla mortis formidine loquutus excidium quoque templi futurum annuntiavit, sed non eos templi injuria commovit, sed quia in flagitiis ab eo et sacrilegiis corripiebantur, hinc ira exarsit, ut interficerent eum etc.«.

Klingen die Worte dieses Satzes nicht wie ein feierlicher Protest gegen die Inschrift im Tempel, von der Nr. 6 berichtet?

Daß Egesippus an allen diesen Stellen Josephus nicht citiert, ist doch wohl erklärlich: in seinem Sinne waren das keine Zeugnisse, die man zur Stärkung des Glaubens anführen konnte. Nur das Zeugnis aus den Antiquitäten schien dieser Anforderung zu entsprechen.

Auch Nr. 5 scheint bei Egesippus nicht unbezeugt zu sein, allerdings da, wo man es nicht erwarten dürfte: in der großen Rede Agrippas (lib. II, cap. 9 = lib. II, cap. 16 im griechischen Original).

Dort heißt es (p. 144): «(sed de religionis auxilio praesumitis), cum orbem jam romanum Jesu discipuli repleverint. aut sine Dei nutu putamus illam crescere religionem« etc.

Vgl. »Und da sich zur Zeit jener Beiden (des Cuspius Fadus und Tiberius Alexander) viele herausgestellt hatten als Knechte des vorherbeschriebenen Wundertäters ..., so hörten viele von den Völkern auf die Genannten und nahmen ihr Gebot in sich auf etc.«.

»auf geradem Wege (?) geschehen solche Wunder nicht. Wenn sie aber nicht von Gottes Ratschluß herstammen, so werden sie schnell überführt werden.« [1]

»entließen sie sie, die einen zum Kaiser, die andern aber nach Antiochien, andere aber in ferne Länder, zur Erprobung der Sache.« [2]

---

1) Vgl. natürlich auch Act. 5, 38f.

2) Gerade in der Rede des Agrippa enthält Jos. Slav. einen Zusatz, der auf späte Herkunft schließen läßt, aber eine leicht abtrennbare Glosse bildet. In der Aufzählung der Völker, die den Römern gehorsam

Am meisten in die Augen fallend und doch am wenigsten beweiskräftig ist der Zusammenhang zwischen Jos. Slav. und Egesippus in Nr. 8.

Bei Egesippus ist nämlich ebenfalls gesagt, daß die Weissagung von einem Manne aus Judäa (eigentl. aus ihrer Gegend), der die Weltherrschaft gewinnen würde, auf Jesum gedeutet worden sei (prudentiores ad dominum Jesum Christum [i. e. referendum putaverunt], qui eorum in terris secundum carnem genitus ex Maria regnum suum per universa terrarum spatia diffudit; V, 44, ed. Weber-Caesar p. 366). Beweiskräftig ist das darum nicht, weil in dem von Niese als C bezeichneten Codex von De bello Judaïco (Cod. Urbinas-Vaticanus 84, membr. saec. XI) genau zu derselben Stelle (lib. VI, cap. 5, 4 oder nach Niese § 312 sq.) von jüngerer Hand am unteren Rande bemerkt worden ist: »*οὐκ ἀμφίβ(ο)λος ὁ χρησμὸς α . . τος ὃ σὺ τερατ(ουρ)γε* (so nach Niese zu lesen) *ἰώσηπε· ἀλ . . δῆλος καὶ σαφὴς περὶ τοῦ ἐμοῦ δεσπότου καὶ θεοῦ . τοῦ χριστοῦ . ὃν σὺ παρεξηγούμενος . οὐεσπασιανὸν ἐπεισάγεις τῇ προφητεία . ἀλλὰ γὰρ ὁ χριστὸς μόνος τηνικαῦτα καὶ τῆς ἰουδαίας ὥρμήθη . καὶ τῆς οἰκουμένης ἦρξε . καὶ ἔτι νῦν ἄρχει . βασιλεὺς βασιλέων αἰώνιος καὶ ὢν καὶ λεγόμενος . καὶ ὑπὸ πάσης σχεδὸν πνοῆς προσκυνούμ . . . . καὶ σεβόμενος . οὐεσπασιανὸς δὲ ὁ παρὰ σοῦ κολακευόμενος . τέφρα καὶ κόνις ὤν . διερρύη καὶ ὤχετο*«. (Niese, Praef., p. X sq.) So nahe also lag diese Deutung.

Immerhin aber ist es bemerkenswert, daß Jos. Slav. und Egesippus die Nachricht gemeinsam haben, diese Deutung sei damals tatsächlich vollzogen worden.[1]

Es ist also wohl nicht zu bezweifeln, daß der sog. Egesippus neben dem jetzt üblichen Josephus-Text auch den des Slavischen Josephus vor sich gehabt hat. Allerdings hat er beide

---

sind (cap. 16, 4; bei Niese § 369, p. 223), wird der Name der Daker durch die Worte näher bestimmt: »die Bulgaren genannt werden«. Eine ähnliche späte Glosse findet sich auch in Buch VII, cap. 8, 4 (Niese, § 244). Da heißt es, wo im griechischen Text von den Alanen die Rede ist: »Das Volk der Jassen (?, jasjskyi?) ist bekanntlich aus dem Geschlecht der Petschenegen hervorgegangen, das am Tanaïs und dem Maeotischen Meer wohnt«. Diese Stelle zeigt nur zu deutlich, wieviel wir auch sonst auf Kosten des Übersetzers zu setzen haben werden (vgl. Gorski u. Newostrujew, l. c., s. o. S. 3f.).

1) Auch Eusebius urteilt ganz ähnlich, hist. eccl. III, 8, 11.

nebeneinander benutzt. Denn in andern Stücken, sogar solchen, die dicht daneben stehen (wie z. B. lib. II, cap. 2, § 2, dem unmittelbar unserer Nr. 1 vorangehenden Abschnitt), folgt er unbedingt dem üblichen griechischen Text.

Die entgegengesetzte Erklärung des Zusammenklanges — Jos. Slav. als Benutzer von Egesippus — ist darum ausgeschlossen, weil es ganz unerklärlich wäre, wieso der Verfasser der »Zusätze« in Jos. Slav. dazu gekommen sein sollte, aus den specifisch christlichen Aussagen des Egesippus die indifferenten zu machen, die wir in den betreffenden Stücken lesen. Soviel historisch-kritisches Verständnis wäre, wie schon gesagt, im Altertum und Mittelalter unerhört. Merkwürdig wäre es auch, daß er aus den 5 Büchern des Egesippus wieder 7 gemacht, daß er überhaupt den Egesippus-Text aus seiner rhetorischen Verkleidung gelöst und dem griechischen Josephus wieder angenähert hätte.

Aber wenn nun auch Egesippus die griechische Vorlage von Jos. Slav. benutzt hat, ist damit mehr für jene »Zusätze« gewonnen, als ein Beweis ihres ehrwürdigen Alters? Wissen wir nicht aus Origenes, Eusebius etc., daß Fälschungen des Josephustextes schon vor dem 4. Jahrhundert vorgekommen sind?

Da tritt nun aber eine Beobachtung ein, die allerdings nur auf Kleinigkeiten zu beruhen, aber mir doch von größter Wichtigkeit zu sein scheint.

Josephus berührt sich nämlich, wie schon längst festgestellt, aufs engste mit Tacitus in dessen Historien, bes. lib. V, cap. 6 sq.[1] Die Beschreibung des Toten Meeres und seiner Um-

---

1) Das Verhältnis des Tacitus zu Josephus ist Gegenstand lebhafter Controverse im Zusammenhang mit der Frage, ob Tacitus nur eine Hauptquelle in seinen Annalen und Historien benutzt hat oder viele einzelne Quellen. — Für erstere Annahme entschied sich Ph. Fabia: »Les sources de Tacite«, Paris 1893; demgemäß läßt er Tacitus auch an diesen Stellen von des Plinius des Älteren verlorenem Geschichtswerk abhängig sein; Plinius aber habe seine Kunde aus denselben oder analogen Quellen geschöpft, wie Josephus (p. 255sq.). — In diesen Quellen wären dann die »veteres auctores« zu sehen, auf die sich Tacitus l. c. beruft. — Anders urteilt E. Groag (Jahrbücher für klassische Philologie, XXIII. Supplementband, Leipzig 1897, S. 783f und bes. S. 784, Anm. 6). Er läßt den Tacitus nicht nur Plinius, sondern auch eine von Josephus abgeleitete Schrift benutzen. — Diese Frage würde sich erledigen, wenn sich der Slavische Josephus als eine frühere Recension von »De bello Judaico« erweisen

gebung, cap. 6 und 7, stimmt jedenfalls nicht nur in einzelnen Zügen, sondern sogar hin und wieder im Wortlaut mit Joseph., de b. jud. lib. IV, cap. 8, 4 überein.

Bei seiner Bearbeitung des Josephus hat sich dann wieder Egesippus, was bei ihm häufig vorkommt, von taciteïscher Ausdrucksweise beeinflussen lassen (wie E. Klebs in der Festschrift für Ludwig Friedländer, Leipzig 1895, S. 216 nachgewiesen hat). Er schreibt (l. IV, 18, l. 12 sq.): »aqua ... neque pisces neque assuetas aquis et laetas mergendi usu patitur aves«; vgl. damit Tacitus hist. V, 6: »neque pisces aut suetas aquis volucres patitur«.

Da ist es denn um so bemerkenswerter, daß an einer andern Stelle, an der Egesippus wieder auffallend mit Tacitus übereinstimmt:

Eges. IV, 18, l. 25.	Tac. hist. V, 6:
„haerere sibi fertur bitumen, ut ferro hautquaquam vel alia praeacuta metalli specie recidatur etc.“	„Nec abscindere (scil. bitumen) aere ferrove possis etc.“,

beide ihre Stütze nicht an dem allgemein verbreiteten griechischen Text, auch nicht einmal an einer der Lesarten, die die Herausgeber beigebracht haben, finden, sondern an dem Slavischen Josephus. (Text bei J. Sresnewski, Nachrichten und Bemerkungen, Nr. LXXXIV, s. o., p. 142 sq.). Denn hier heißt es: »Und nachdem sie diese (d. h. die Boote mit Asphalt) angefüllt, können sie ihn nicht abschneiden, weder mit Eisen noch mit etwas anderem«. Das kann doch unmöglich ein zufälliges Zusammentreffen sein, um so weniger, da kurz darauf wieder Tacitus und zwar dieses Mal allein mit Jos. Slav. gegen alle andern Zeugen geht.

Tacitus erwähnt cap. 13 die Weissagung, welche in der Zeit unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems die Juden lebhaft bewegte und mit törichten Hoffnungen erfüllte: »pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum pote-

ließe. Dann könnte doch Josephus selbst die Quelle gewesen sein, — vielleicht auch nur für Plinius. Es würde sich in diesem Falle vermuten lassen, daß Plinius seinen Gewährsmann nicht genannt habe und Tacitus daher nur aus Mißverstand die dem Josephus entstammenden Nachrichten auf irgend welche »veteres auctores« (Hist. V, 6) zurückführe.

rentur«. (Als Judäa wurde allerdings officiell die ganze Provinz bezeichnet, vgl. Schürer I³, S. 643.)

Während nun die griechischen Zeugen und auch Egesippus die Herkunft des Weltherrschers allgemeiner angeben, ihn »... einer aus ihrem Lande« nennend (Jos., b. jud., VI, cap. 5, 4), sagt nur noch Jos. Slav., »daß zu jenen Zeiten einer aus dem jüdäischen Lande herrschend sein wird über den ganzen Erdkreis«.

Leider bietet ja Tacitus bei der Kürze seiner ganzen Erzählung, wie überhaupt seiner Ausdrucksweise, nicht viel Material zur Vergleichung. Man muß sich begnügen, zu constatieren, daß die slavische Übersetzung des Josephus auf eine Vorlage zurückgeht, die schon im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung (die Historien sind am Anfang des 2. geschrieben) im Umlauf war, also zu den Zeiten des Josephus selbst. Natürlich darf man damit noch nicht alle Eigentümlichkeiten von Jos. Slav. für so frühe Zeit als erwiesen ansehen.

Weitere Nachforschungen, vor allem aber die vollständige Veröffentlichung des slavischen Josephustextes werden hoffentlich das Material für die Beurteilung erweitern können.

5. Kann Josephus der Verfasser sein?

Für den Augenblick müssen wir uns darauf beschränken, die Frage zu stellen: ist es denkbar und ist es wahrscheinlich, daß die hier veröffentlichten Josephus-Abschnitte ihn, Josephus, zum Verfasser haben?

Eine weitere Frage würde dann sein: wie wäre es zu erklären, daß diese ganze Recension des Josephus-Textes, daß insbesondere die genannten Abschnitte aus der griechischen Überlieferung so fast spurlos haben verschwinden können?

Eine allseitige Erörterung dieser Fragen kann hier, vor der Untersuchung des ganzen slavischen Josephus-Textes, noch nicht geboten werden: es handelt sich erst darum, diese neue Größe in die Discussion einzuführen.

Wenden wir uns zuerst zu Nr. 1 unserer Zeugnisse.

Nr. 1 (s. o. S. 6). Es steht unmittelbar nach der Erzählung vom »falschen Alexander«, also in B. J. lib. II, cap. 7, nach 2. Diese Erzählung ist etwas verkürzt wiedergegeben, unter Weglassung

von solchen Umständen, die nicht als wesentlich gelten können, wie z. B. daß Celadus den Prätendenten nach dem Verhör zum Kaiser gebracht habe. Eine wirkliche Differenz in der Erzählung liegt nur am Schluß vor: die Melier, welche ihn auf den Händen getragen und mit kaiserlicher Ehre geehrt hätten, wären deswegen umgebracht worden, berichtet Jos. Slav., während im griechischen Text gerade im Gegenteil davon die Rede ist, der Kaiser habe sie durch den Geldaufwand, den sie gemacht, für hinreichend wegen ihrer Dummheit gestraft angesehen.

Auf die erste Erzählung von Johannes dem Täufer folgt aber im Slav. cap. 7, 3 der Bericht von des Archelaus Gewaltherrschaft, seinem Traum und seiner Verbannung, dem Inhalt nach im wesentlichen gleich erzählt (ausgenommen den Namen des Traumdeuters, s. u.). — Da ist es denn zunächst sehr auffallend, daß Johannes' des Täufers erstes Hervortreten unter Archelaus angesetzt wird (also vor dem Jahre 6 nach Christi Geburt). Daß das die wirkliche Meinung des Verfassers ist, beweist die ausdrückliche Nennung des Archelaus innerhalb der Erzählung selbst. Johannes wird vor Archelaus geführt, um sich wegen seiner Predigt zu verantworten.

Das ist eine wesentliche Abweichung von dem Bericht der Synoptiker, bes. Luc. 3, 1 u. 2. Mit Matthäus 3, 1 ließe sich diese Angabe eher vereinigen, da hier in der Tat eben vorher 2, 22 von Archelaus als Regenten von Judäa die Rede war und in v. 23 die Dauer des Aufenthalts der heiligen Familie in Nazareth nicht bestimmt ist. Allein die Meinung ist doch wohl hier auch, daß das Auftreten des Täufers zeitlich nach den folgenden Ereignissen zu bestimmen ist (vgl. bes. c. 3, v. 13: *τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς*). Wer das Evangelium Matthäi nur einigermaßen aufmerksam las, konnte trotz des »*ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*« nicht im Zweifel darüber sein.

Der Verfasser des Jos. Slav. ist aber offenbar der Meinung, Johannes der Täufer sei ein bedeutend älterer Zeitgenosse Jesu und seine Tätigkeit habe sich auf einen bedeutend längeren Zeitraum erstreckt, als die Synoptiker auzunehmen gestatten. — Wo aber und wann, auf dem Boden der christlichen Kirche, ist solch eine Auffassung möglich gewesen, seitdem die synoptische Tradition allgemeine Geltung erlangt hatte?

Die Erzählung von Johannes dem Täufer, welche die Anti-

quitäten bieten (l. XVIII, c. 5, 2), zieht Nr. 1 und 3 unserer Zeugnisse zusammen und behandelt das Wirken des Propheten summarisch im Zusammenhang mit der Ehe des Herodes Antipas und der durch sie veranlaßten Niederlage im Kampfe mit Aretas. Diese Erzählung schließt also nicht aus, daß der Verfasser den Anfang der Tätigkeit des Täufers schon viel früher angesetzt haben könnte. Den Bericht der Antiquitäten für unecht zu erklären, was hin und wieder geschehen ist, dazu liegt kein ernster Grund vor. Wie aber verhält sich dieser Bericht zunächst zu unserem ersten Zeugnis?

Die Aussagen in den Antiquitäten über Johannes' Tätigkeit und Predigt sind anerkanntermaßen ganz auf den römisch-griechischen Leserkreis des Verfassers berechnet. Sie halten sich darum in völliger Allgemeinheit und es ist nur so viel ihnen zu entnehmen, daß die Forderung des Predigers auf Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die im täglichen Verkehr zu beweisen seien, ging, die Taufe aber nicht ein magischer Sühneakt sein, sondern die Reinigung des Leibes im Hinblick auf die schon geschehene Reinigung der Seele bedeuten sollte. Diese Gedanken schimmern auch in Jos. Slav. durch: »Gott hat mich gesandt, daß ich euch zeige den Weg des Gesetzes«, und »Und nichts anderes tat er ihnen, als daß er sie in die Flut des Jordan eintauchte und (sie) entließ, sie anweisend, sie möchten ablassen von bösen Werken«.

Das Eigentümliche nun aber besteht darin, daß hier, bei Jos. Slav., der Gedanke sofort ins Messianische gewendet wird.

Denn zuerst heißt es: Johannes sei gesandt, den Weg des Gesetzes zu zeigen, »auf welchem ihr euch befreien werdet von vielen Gewalthabern. Und es wird nicht über euch herrschend sein ein Sterblicher, (sondern) nur der Höchste, der mich gesandt hat«.

Noch schärfer aber klingt die Verheißung an die der Taufe sich Unterziehenden: »und es werde ihnen gegeben werden ein Kaiser, der sie befreien und alles Unbotmäßige ihnen unterwerfen, selbst aber niemand unterworfen sein würde«. Schärfer läßt sich die politisch-messianische Hoffnung des jüdischen Volkes zu jener Zeit nicht formulieren! Gerade diese Hoffnung aber sucht Josephus in dem Antiquitäten-Bericht möglichst zu verleugnen.

Kann er da wohl der Verfasser jener Stellen in der slavischen Übersetzung sein? Meines Erachtens läßt sich diese Frage wohl bejahen, sobald es sich um ein Werk handelt, das nicht in erster Linie den Zweck hat, die Gemüter der römischen Gewalthaber zu captivieren.

Anderseits, wenn Josephus nicht der Verfasser ist, wer sollte ein Interesse daran gehabt haben, Johannes den Täufer als Verkündiger politisch-messianischer Ideale darzustellen?

Ein Christ sicher nicht — schon die Darstellung bei Marcus und Matthäus schloß eine solche Auffassung aus.

Schwerlich ist auch bei den Juden nach Josephus die nötige Stimmung vorhanden gewesen, um Johannes den Täufer, den offenbaren Vorläufer Christi, für sich in Anspruch zu nehmen, besonders da hier ja seine Verwerfung durch die obersten Vertreter des Volkes berichtet wird.

Es bleibt also nur die eine Annahme, daß diese Schilderung der Predigt des Täufers einem Werk des Josephus angehört, das nicht für den römisch-griechischen Leserkreis bestimmt war. Höchstens könnte man noch an einen ebionitischen Judenchristen denken. Die andern Stücke, besonders Nr. 4, werden meines Erachtens auch diese Möglichkeit zunichte machen.

Auch die Schilderung der Tracht des Johannes, sowie seiner Lebensweise (bes. auch in Nr. 3) entspricht nur zum Teil der synoptischen: nicht aus Kamelhaaren und einem ledernen Gürtel besteht seine Gewandung, sondern aus Rindsfellen, mit denen er fast den ganzen Körper bedeckt hat. (Eine solche Ausdrucksweise wie »Aber dem Gesicht nach war er gleichwie ein Wilder« wäre einem Christen sicher nicht zuzutrauen!) Als seine Nahrung bezeichnet Johannes selbst vor Archelaus: Rohr, Wurzeln und Holzspäne.

Ein starker Anklang an Matth. 3, 5: »*τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*« liegt in der Stelle vor: »Und es ging ihm nach ganz Judäa, das im Umkreise von Jerusalem liegt«. Die Möglichkeit, daß aus dem Neuen Testamente Glossen hineingekommen sind, muß aber durchaus in Betracht gezogen werden.

Ganz eigenartig dagegen und nur mit geringen Anklängen an Neutestamentliches ist die Verhandlung vor Archelaus gestaltet. Durch die Versammlung der Gesetzeskundigen und deren

Fragen, wer er sei und wo er bisher gewesen sei, fühlt man sich etwas an Ev. Joh. 1, 19 erinnert, aber die Antwort des Johannes: »rein (?) bin ich, als welchen mich eingeführt hat Gottes Geist« klingt eher nach Ev. Luc. 1, 15: »*καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ*«. Eine Abhängigkeit von diesen Stellen ist aber keinesfalls anzunehmen; eine derartige freie Verwendung evangelischen Stoffes wäre beispiellos.

Die Persönlichkeit Simons des Essäers ist auch dem griechischen Text nicht fremd: hier ist es Simon, »*Ἐσσαῖος τὸ γένος*«, der dem Archelaus den Traum von den Ähren deutet (ebenso Antiqu. XVII, c. 13, 3), während in Jos. Slav. an derselben Stelle ein Sadducäer namens »Sumos« (Ssum') erscheint und als Traumdeuter fungiert.

Die Worte, die Johannes auf die Bedrängung durch Simon hin antwortet, sind fürs erste nicht zu verstehen: »Nicht werde ich euch enthüllen das in euch wohnende Geheimnis, da ihr es nicht gewollt habt. Damit ist über euch gekommen ein unsagbares Unglück und um euretwillen«.

Nicht anderswoher zu belegen ist auch, daß Johannes erst durch den Widerstand der jüdischen Oberen veranlaßt wird, den Schauplatz seiner Tätigkeit auf die andere Seite des Jordan zu verlegen.[1]

Im Hinblick auf Nr. 1 unserer Zeugnisse muß man also sagen, daß es am schwersten zu erklären wäre als Interpolation von christlicher Seite her. Nicht nur an den Wortlaut der christlichen Schriften hält sich der Verfasser nicht, abgesehen von der einen Stelle, die auch als Glosse sich erklären läßt, auch

---

1) Wie eine Erinnerung daran erscheint ein Zug in der sog. Euripios-Geschichte (1. Redaction), die oben schon erwähnt wurde, und zwar schon innerhalb desjenigen ihrer Teile, der auch slavisch überliefert ist und bereits 1895 in meiner Abhandlung »Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden« mitgeteilt wurde; dort heißt es cap. IX, v. 3 (S. 80): »als aber Johannes 12 Jahr alt war, ward er von Archelaus erblickt und floh in eine Stadt Galiläas«. Da diese Erzählung dem Neuen Testament genau angepaßt ist, hat auch der erwachsene Prophet zum 12jährigen Knaben werden müssen. Daß statt Peräa — Galiläa steht, ist bei diesem Schriftsteller auch nicht weiter erstaunlich. Griechisch lautet die Stelle nach dem Cod. Athen. 1007: »*γενόμενοι* (sic) *δὲ τοῦ Ἰωάννου ιβ' ἔτους* (sic) *Ἀρχελάῳ* (sic) *καταγνωσθεὶς ἔφυγεν εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἔτι* (i. e. *ἔτει*) *ε'*.«

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

nicht einmal die christliche Tradition scheint ihm in der sonst uns bekannten Form geläufig gewesen zu sein. Wo wir Anklänge an sie haben constatieren können, da waren sie doch sehr unbestimmter Art.

Mit der Schriftstellerei des Josephus besteht ein gewisser Zusammenhang, der allerdings mancherlei Probleme aufgibt. Probleme, die sich leichter zu lösen scheinen, wenn man jenes Zeugnis zu anderer Zeit und zu anderem Zwecke entstanden sein läßt, als besonders die Antiquitäten, aber auch die gewöhnliche Form des Bellum Judaicum.

Nr. 2 (s. o. S. 7). Ganz anders scheint es nun von vornherein mit Nr. 2 unserer Zeugnisse zu stehen.

Sehr ungünstig nimmt es sich auf den ersten Blick aus:

1) daß hier der Tetrarch Philippus als erster Gemahl der Herodias erscheint;

2) daß die ganze Erzählung vom Traum des Philippus formell derjenigen vom Traum des Archelaus (s. o.) nachgebildet zu sein scheint.

Was nun ersteres anbetrifft, so ist bekannt, daß Josephus in den Antiquitäten den ersten Gemahl der Herodias Herodes, den Sohn der zweiten Mariamne, nennt (bes. l. XVIII, c. 5, 1. 4 u. ö.). Im Bellum Judaicum erwähnt er diese Ehe nur einmal (l. I, c. 28, 2), und auch an dieser Stelle nur als Absicht des Herodes (d. Großen), die eine Tochter des Aristobulus dem Sohne Herodes zu geben. (Dieser wurde nachträglich seiner Antwartschaft auf die Erbnachfolge verlustig erklärt, B. J. l. I, c. 30, 7; Antiqu. l. XVII, 4, 2.)

Ich will nun nicht die jetzt, wie es scheint, allgemein feststehende Annahme bestreiten, daß Josephus wirklich im Rechte war, jenen Herodes, der Mariamne Sohn, für den ersten Gemahl der Herodias zu halten, den Tetrarchen Philippus aber für den Gemahl der Salome, der Tochter der Herodias. So viel aber scheint mir anzunehmen möglich, daß Josephus in der Zeit vor der Abfassung des Bellum Judaicum sehr wohl über diese Familienverhältnisse mangelhaft orientiert sein und darum volkstümlichen Traditionen folgen konnte.

Daß solche Traditionen vorhanden waren, beweist eben der Name Philippus, der Mark. 6, 17 (vielleicht auch Matth. 14, 3, wo nicht alle Handschriften ihn bieten) dem ersten Gemahl der

Herodias gegeben wird, während bei Lukas (3, 19) dieser Mann unbenannt bleibt.[1]

Doch nicht nur hinsichtlich der Ehe dieses Philippus steht Jos. Slav. in Widerspruch mit den Antiquitäten, auch der Charakter des Tetrarchen Philippus, wie er hier gezeichnet ist (Antiqu. XVIII, c. 4, 6), entspricht nicht dem Bilde, das die Erzählung vom Traum entwirft. Dort der eifrig, und zwar persönlich Gerechtigkeit pflegende Fürst, hier einer, der der Bestechlichkeit beschuldigt wird. Es wird allerdings aus der Erzählung nicht deutlich, wieso gerade der Verlust der Gewalt und des Weibes eine Folge der Bestechlichkeit des Philippus sein soll.

Übrigens muß auch hier bemerkt werden, daß im Bellum Judaicum die Herrschertugenden des Philippus mit keinem Wort erwähnt werden.

Was nun die Traumdeutung selbst anbetrifft, so erscheint sie allerdings derjenigen, die dem Archelaus zuteil wurde, nah verwandt, aber doch auch mannigfach verschieden. Schon das Auftreten des ungerufenen Traumdeuters gibt dem Vorgang eine andere Färbung. (Daß Johannes im Ostjordanland, wo Philippus regiert, sofort zur Stelle ist, entspricht durchaus dem Schluß von Nr. 1.)

Träume und Vorzeichen beschäftigen den Josephus vielfach. Gleich nach dem Traum des Archelaus wird der seiner Gattin Glaphyra erzählt: auch hier folgt die Erfüllung in kürzester Frist.

Das Motiv, das in diesen Geschichten (von Archelaus und Philippus) hervortritt, ist ja alttestamentlich. Auch in der Geschichte Josephs und derjenigen Daniels wird ja die Verlegenheit der berufenen Traumdeuter in Gegensatz zur wunderbaren

---

1) Allerdings bezeichnet Markus diesen Philippus nicht als Tetrarchen; es ist daher natürlich nicht ausgeschlossen, daß er von einem zweiten Namen jenes Herodes, Sohnes der Mariamne, eben dem Namen Philippus, Kunde gehabt hat. — Merkwürdig ist es, daß schon der Verfasser der Überschrift dieses Stückes die Combination der von dem Neuen Testament und Josephus dargebotenen Namen vollzogen hat, die jetzt vielfach angenommen wird; die Überschrift lautet: »Johannes der Vorläufer deutet dem Herodes Philippus die Traumerscheinung«. Über die Namen vgl. E. Schürer, Gesch. d. Jüdischen Volkes, 3. Aufl., I, S. 435, Anm. 19 und v. Dobschütz in Prot. Realenc.[3] XV, S. 337f.

Weisheit des prophetischen Mannes gestellt. (Von einem solchen ist sogar bei Archelaus gar nicht einmal die Rede.)

So haben wir es also in Nr. 2 mit einem von volkstümlicher Tradition geleiteten Bericht zu tun: schon an und für sich könnte man für eine frühere Stufe der literarischen Tätigkeit des Josephus sehr wohl größere Abhängigkeit von solchen Traditionen annehmen. Besonders in einem Werk, das nicht für die literarische Gesellschaft in Rom bestimmt war, sondern volkstümliche Interessen verfolgte, kann man sich über das Eindringen solcher Elemente nicht wundern.

Nr. 2 gehört an den Schluß von B. J. l. II, c. 9, 1. Der vorhergehende Abschnitt (c. 9, 1) ist wiederum recht verkürzt: es fehlen ganz die Angaben über den Tod der Salome (Schwester Herodes' des Großen); die von Herodes Antipas und Philippus gegründeten (»vielen«) Städte werden nur kurz aufgezählt (ohne das zweite Julias und erst nach den Angaben über des Augustus Regierungszeit und die Thronbesteigung des Tiberius). Doch trägt dieser Abschnitt nicht etwa durchaus den Charakter eines Auszugs. — Auf Nr. 2 folgt aber unmittelbar Nr. 3: des Philippus Tod und die Ehe des Herodes Antipas mit der Herodias bilden zusammen die Erfüllung des von Philippus geschauten Traumes. —

Nr. 3 (s. o. S. 7) handelt im ersten Teil von der Tötung des Johannes. Den Angaben der Synoptiker widerspricht dieser Bericht zunächst nicht, da ja die Synoptiker es völlig unbestimmt lassen, ob Herodes Antipas die Herodias bei Lebzeiten ihres Gemahles oder nach dessen Tode zum Weibe genommen habe. Die Rede des Johannes könnte als Ausmalung des kurzen Wortes dienen: es ist dir nicht gestattet, das Weib deines Bruders zu haben (Mark. 6, 18). Auch daß der Entschuldigungsgrund, den Herodes für sich aus dem Gesetz anführen könnte — die Pflicht, seinem Bruder Samen zur erwecken (Deut. 25, 5. 6) — von Johannes zunichte gemacht wird, könnte noch in der Linie der Ausdeutung liegen. Selbst das nachhaltige Andringen des Johannes ist bei den Synoptikern angedeutet: durch das Imperfectum ἔλεγεν bei Markus und Matthäus, das Particípium Praes. ἐλεγχόμενος bei Lukas.

Um so überraschender wirkt es da, daß Jos. Slav. von der eigentlichen Veranlassung der Tödtung, dem Tanz und der Bitte der Salome, kein Wort sagt; das Charakteristischste würde also

dieser Autor weggelassen haben, wenn er wirklich die Synoptiker als Hauptquelle benutzt hätte. Ja, die Worte »bis er (Herodes) ihm Gewalt antat und ihn niederzuhauen befahl«, scheinen die Situation von Mark. 6, 17 und Parallelen auszuschließen; die vorausgehenden Worte aber: »befahl, daß man ihn schlage und fortjage« scheinen einen Aufenthalt des Johannes im Gefängnis auszuschließen. Überhaupt ist es Herodes selbst, der die Schuld an dem Tode des Johannes trägt, nicht seine Gattin.

Insofern nähert sich dieser Bericht wieder den Angaben des Josephus in den Antiquitäten, nachdem er diesen sowohl hinsichtlich der Person des ersten Gemahls der Herodias wie der näheren Umstände bei der Eheschließung widersprochen hat.

Es ist allerdings auch darin ein völliger Widerspruch zwischen beiden Berichten vorhanden, daß Josephus Antiqu. die Ehe des Herodes gar nicht als Veranlassung zur Tötung des Johannes ansieht, sondern rein politische Befürchtungen maßgebend sein läßt. Gerade das aber gibt zu denken. Sollte nicht auch hierbei die Rücksicht auf das griechisch-römische Publicum maßgebend gewesen sein, das die aus dem Mosaischen Gesetz hervorgehenden Conflicte nicht mitzuempfinden vermochte?

Man muß nämlich beachten, daß auch Antiqu. XVIII, 5, 1, wo vom Vollzug der Ehe zwischen Herodes Antipas und Herodias die Rede ist, Herodes, der erste Gemahl, nicht mehr erwähnt wird, ganz als ob er nicht mehr unter den Lebenden weilte, überhaupt auch nachher verschwunden bleibt. Dann würde es sich doch auch nach diesem Bericht hauptsächlich um die gesetzliche Frage der Levirats-Ehe gehandelt haben. (Die Verstoßung der Aretastochter konnte notdürftig durch das Gesetz gerechtfertigt werden; anderseits sagt Josephus direct c. 5, 2, die Niederlage sei eine Strafe für die Tötung des Johannes, nicht für die ehebrecherische Ehe des Herodes gewesen.)

Sehr auffallend ist dann noch die Angabe, der erste Gemahl habe von Herodias vier Kinder gehabt. Von den Kindern der Herodias aus erster Ehe — mit Ausnahme der Salome — ist in den Antiquitäten nicht die Rede, von Philippus aber heißt es sogar, er habe bei seinem Tode keine Kinder hinterlassen (Antiqu. XVIII, 5, 4). Seiner Gemahlin Salome werden drei Kinder von ihrem zweiten Gemahl Aristobulus zugeschrieben. Blickt man

da nicht in die Ursachen des Mißverständnisses bei unserem Autor hinein? Da Salome ihm als Tochter des Philippus gelten mußte, so wurden auch deren drei Kinder diesem zugeteilt.[1] Ein solches Mißverständnis war allerdings nur dann möglich, als des Josephus Antiquitäten noch nicht veröffentlicht oder allgemein bekannt geworden waren.

So scheint mir, daß, selbst wenn die Fehlerhaftigkeit der Angaben bei Jos. Slav. zugestanden wird, sie dennoch nicht besser zu erklären ist, als wenn man Josephus selbst in einer früheren Periode seiner literarischen Tätigkeit als Autor ansieht. —

An den Bericht von des Täufers Tod schließt sich eine nochmalige Charakteristik seiner Lebensweise, etwas ausführlicher als sie bisher in Nr. 1, 2, 3 geboten worden war, gleichsam zusammenfassend. Allerdings wird der Inhalt seiner Predigt nur gestreift (»jegliches Unrecht strafte er«), daher denn auch mit Antiqu. XVIII, 5, 2 keine Vergleichungspunkte vorliegen. Dagegen gibt es Berührungen mit neutestamentlichen (synoptischen) Stellen, die allerdings kaum irgend einen Schluß für oder gegen die literarische Selbständigkeit von Jos. Slav. zulassen.

Dies ganze Stück könnte als Ausführung von Luk. 7, 33 gelten: »*ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἔσθων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον*«, aber die starke Betonung des gesetzlichen Moments, verbunden doch wieder mit der Freiheit von der gesetzlichen Praxis, läßt eine gar zu originelle Auffassung durchblicken, um dem Verfasser einfach nur Variationen auf ein gegebenes Thema zutrauen zu können.

Der Text ist vom Übersetzer nicht sehr deutlich wiedergegeben worden, so daß man nicht recht versteht, wie dieser Johannes die Verwendung des ungesäuerten Brotes gestaltet

---

1) Bei aller Hochachtung vor den Angaben des Josephus in den Antiquitäten über die Familienverhältnisse der Herodianer muß doch an ein merkwürdiges Factum erinnert werden, das Josephus selbst mitteilt (XVIII, 5, 1): im Kampfe gegen Aretas stehen ihm zur Seite »*ὄντες ἐκ τῆς Φιλίππου τετραρχίας*«, geben aber durch ihre verräterische Flucht dem Kampfe einen für Herodes ungünstigen Ausgang. Sollte ihr Verrat sich nur aus ihrer Trachonitischen Herkunft erklären? Wie kamen sie überhaupt und gerade in diesem Fall zur Beteiligung am Kampf? — Hier scheint doch etwas nicht in Ordnung zu sein.

wissen will, etwa solchen Bestimmungen wie Exod. 12, 15 gegenüber. Noch weniger besagt die Übereinstimmung mit Lukas 1, 15 in den Worten: »Wein aber und Rauschtrank ließ er sich nicht einmal nahe kommen«. Es handelt sich ja auch bei Lukas an dieser Stelle um Wiedergabe alttestamentlicher Worte: Num. 6, 3; Jud. 13, 4.

Die letzten Worte dieser Schilderung aber lenken vollends wieder zu Nr. 1 zurück: als die Nahrung des Johannes bildend werden wieder Holzspäne bezeichnet (wenn es sich nicht um ein Versehen des Übersetzers handelt). So ist durch diesen Schluß, der allerdings etwas abrupt wirkt, das ganze Stück außerhalb der synoptischen Tradition gestellt.

Nr. 4 (s. ob. S. 8). Die wichtigste von allen Zugaben des Slavischen Josephus ist ohne Frage Nr. 4.

Von der Beurteilung dieses Berichtes über Christi Leben und Sterben wird wohl das Urteil über den Wert aller acht Zeugnisse zum größten Teil abhängen.

Die Entscheidung wird aber um so schwieriger, als hier kein Vergleich mit Josephus selbst angestellt werden kann. Denn das bekannte Zeugnis von Christo (Antiqu. XVIII, 3, 3) wird von der überwiegenden Mehrzahl der Forscher für unecht gehalten, von andern wenigstens für interpoliert.

Die Gründe für die Unechterklärung dieses Passus sind am schärfsten und präcisesten von B. Niese formuliert worden (in dem Marburger Programm von 1893: de testimonio Christiano etc.). Kurz zusammengefaßt lauten sie (l. c., p. 10): »nam scriptus est (sc. locus ille) a Christiano, male cohaeret cum insequentibus, dicendi genus habet a Josepho alienum, ab antiquissimis scriptoribus Christianis, imprimis Origene, non agnoscitur, abest ab argumentis libri XVIII, non extat in bello Judaico, neque ulla est causa, cur necessarium putemus«.

Lassen sich diese Argumente auch gegen Nr. 4 aus dem Slavischen Josephus ins Feld führen?

Gleich das erste scheint mir hier völlig zu versagen: daß dieser Abschnitt von einem Christen geschrieben sei, scheint mir unmöglich.

Es fehlen vor allem die von Niese in erster Linie incriminierten Stellen: 1) die Aussage, daß Jesus der Christ gewesen wäre, 2) die Aussage über die Propheten, welche »ταῦτά τε (d. h.

vor allem die Auferstehung) *καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια* gesagt hätten.[1]

Die erstere Aussage findet sich ja bei Hieronymus (de viris illustr., cap. 13) in gemilderter Form: »et credebatur esse Christus« (entsprechend Antiqu. XX, 9, 1), hier aber bei Jos. Slav. ist die Messianität Jesu mit keiner Silbe erwähnt. Im Gegenteil, dieses Wort erscheint wie mit Absicht vermieden, obwohl der Verfasser mit der Anerkennung der Person Jesu nicht kargt, ja sogar die Neigung zeigt, ihn für ein übermenschliches Wesen zu halten, obwohl er anderseits nicht verhehlt, daß das Volk, ja auch die Oberen, sich politische Befreiung von ihm versprochen hätten.

Am charakteristischsten sind die verschiedenen Äußerungen über Jesu Person, die der Verfasser wiedergibt: die einen hätten in Jesu den auferstandenen ersten Gesetzgeber gesehen, die anderen hätten gemeint, daß er von Gott gesandt sei, wobei vielleicht auch der folgende Satz das Raisonnement dieser Gruppe wiedergibt: er widersetze sich in vielem dem Gesetz und halte den Sabbath nicht nach väterlichem Brauch, tue aber anderseits nichts Schändliches, sondern bewirke alles nur durch das Wort. In jedem Falle scheint in diesen Worten auch die eigene Meinung des Verfassers ausgesprochen zu sein. — Wir haben hier eine Art

1) Auch die von Schürer (Gesch. des jüdischen Volkes[3], I, S. 547) beanstandeten Worte: »*διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων*« fehlen in unserem Stück, ebenso die directe Erwähnung der Auferstehung ohne jede Zweifelsäußerung. Wenn aber Schürer sagt: »Schon die Worte »*εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή*« setzen offenbar den Glauben an die Gottheit Christi voraus und verraten den christlichen Interpolator« (ähnlich G. A. Müller: Christus bei Jos., 1890, S. 14) — so vermag ich dem nicht zuzustimmen. Es ist damit nur ausgedrückt, daß Jesus ein übermenschliches Wesen sein könnte. Die Ergänzung zu diesen Worten findet sich in unserem Zeugnis und macht sie erst verständlich; es heißt ja hier: »Deshalb (d. h. wegen der Wunder) ist es mir nicht möglich, ihn einen Menschen zu nennen. Wiederum aber auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich (ihn) auch nicht einen Engel nennen«. — Über das Fehlen auch der Worte »*εἰς ἔτι τε νῦν Χριστιανῶν* etc.« und »*καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο*« soll noch später bei Nr. 5 gehandelt werden. Letztere Äußerung könnte man in dem Satz wiederfinden: »und viele aus den Völkern (narodow') folgten ihm nach«, doch ist hier narodow' unzweifelhaft Übersetzung nicht von *ἐθνῶν*, sondern von *λαῶν*. Ein Hinweis auf die Heiden wäre hier nicht am Platze. Überdies liest Cod. Acad.: »naroda«, d. h. aus dem Volk.

von Parallele zu Matth. 16, 13 sq.; Mark. 8, 27 sq.; Luk. 9, 18 sq., aber gerade Moses wird an diesen Synoptiker-Stellen nicht genannt! Die Synoptiker und Jos. Slav. ergänzen einander gewissermaßen. Die ganze Stelle, die Erwähnung Mosis, »des ersten (nach anderer Lesart: unseres ersten) Gesetzgebers«, die feine Unterscheidung von Gesetz und väterlichem Brauch — Jesu Verhalten am Sabbath widerspricht diesem, nicht dem Gesetz —: alles das verrät den Standpunkt eines streng auf dem Boden des Gesetzes stehenden Mannes, der gleichwohl einen freieren Blick auch für die Größe des Abweichenden sich bewahrt hat.

Das erste der von Niese beigebrachten Argumente hat also Jos. Slav. gegenüber keine Geltung.

Beim zweiten scheint es nicht viel anders zu stehen.

Die Stellung des von Christo handelnden Abschnittes in Jos. Slav. ist nicht ganz dieselbe, wie in Antiqu. XVIII: es steht zwischen den beiden gleicherweise im B. Jud. wie in den Antiqu. erzählten Angriffen des Pilatus gegen die jüdische religiöse Anschauungsweise. Die Erzählung vom zweiten Angriff wird im B. Jud. II, 9, 4 mit den Worten angeknüpft: »*μετὰ δὲ ταῦτα ταραχὴν ἑτέραν ἐκίνει*«; im Slavischen lautet diese Stelle: »Und nachher erregten die Juden einen zweiten Aufstand«.

Durch diese Worte ist es keineswegs unmöglich gemacht, daß der »erste« Aufstand nicht unmittelbar vorher erzählt worden ist, sondern der Autor sich erlaubt hat, ein in diese Zeit gehöriges Ereignis, das das Verhältnis der Führer des Volks zu Pilatus grell beleuchtet, einzuschieben.

Auch die diese Episode einführenden Worte: »Damals trat ein Mann auf usw.« nötigen keineswegs, an einen Interpolator zu denken. Allerdings, um bei dem römischen Publicum den Eindruck zu erwecken, daß das jüdische Volk als Ganzes keineswegs am Abfall schuld trage, dazu eignete sich diese Erzählung weniger, denn es wird doch einem, wie es scheint, bedeutenden Teil des Volkes die Absicht zugeschrieben, Jesum als Führer gegen die Römer, seine Wundermacht als Werkzeug der Erhebung zu gebrauchen.

Leider ist — vielleicht durch die Schuld des Übersetzers — nicht gesagt, wer die »sie« sind, die Jesu »befehlen, daß er einziehe in die Stadt und die römischen Krieger (oder: alles Römische) und den Pilatus niederhaue und über uns herrsche«. Jedenfalls

befürchten die Führer, Pilatus könne sie das Vorhaben jener entgelten lassen; sie selbst behaupten bloß »machtlos und schwach« zu sein, »um den Römern zu widerstehen«, sagen also, daß dieser Gedanke ihnen an sich nicht fern liege. Sie glauben aber, ihn dadurch am besten zu verdecken, daß sie selbst Jesum und seine Begünstiger dem Pilatus angeben.

Pilatus läßt denn auch »viele aus dem Volke« niederhauen, Jesum dagegen spricht er frei. Wie es scheint, ist nach des Verfassers Meinung Jesu Tod ganz unabhängig davon, durch eine andere Intrigue, herbeigeführt worden. Davon später.

Wenn Niese sagt (l. c. p. X): »tantum enim abest, ut Judaeorum res omnes narraverit, ut ea tantummodo dederit, quae motu aliquo aut caedibus insignia ab rerum scriptoribus tradita erant«, so haben wir in dieser Erzählung durchaus etwas in den Zusammenhang Gehöriges: von einem »motus« und einer »caedes« ist hier ebenso die Rede wie im vorhergehenden und im nachfolgenden Abschnitt. Wenn der gleich darauf berichtete Aufstand vom slavischen Übersetzer als »zweiter« gezählt wird, so kann das eine Übersetzung von ἑτέρα (scil. ταραχή oder eher noch: στάσις) sein, anderseits aber ist ja der Aufstand in unserer Erzählung gar nicht zum Ausbruch gekommen. Im griechischen Text steht in der Tat ταραχὴ ἑτέρα (nicht δευτέρα).[1]

Bemerkt muß hier auch werden, daß, während der Vorgang mit den Kaiserbildern fast ganz übereinstimmend mit dem Griechischen wiedergegeben wird, die Erzählung von den Unruhen anläßlich der Anlage der Wasserleitung im Slavischen bedeutend verkürzt erscheint, anderseits aber als eigentümlichen Zug die Angabe enthält, es seien Dreitausend auf der Flucht niedergeschlagen worden. (Auch in Antiqu. XVIII, 3, 2 lesen wir keine Zahlenangabe.) Es ist also in Bezug auf das zweite der Nieseschen Argumente zu sagen, daß es bei unserem Zeugnis erst recht nicht zutrifft.

Das dritte erledigt sich einfacher: die Übersetzung erlaubt keinen sicheren Schluß, ob das »genus dicendi« des Josephus eingehalten ist oder nicht. Aber auch, wenn der Stil ein anderer wäre als im griechischen Bellum Judaicum, so würde das noch

1) Vielleicht hat der Slave gerade den Versuch, in den Jesus hineingezogen werden sollte, als ersten »Aufstand« (mjateż') gezählt, da ja wegen der Kaiserbilder kein förmlicher Aufstand ausbrach.

nichts beweisen: es handelt sich unter allen Umständen um eine andere, wohl auch zu anderer Zeit und zu anderem Zweck veranstaltete Ausgabe.

Zudem kann hier erst die genaue Untersuchung des ganzen Slavischen Josephus mehr Licht schaffen. Überhaupt aber darf die Hoffnung ausgesprochen werden, daß gerade an diesem Punkte vor allem die Arbeit der eigentlichen Josephus-Kenner einsetzen wird, zu denen ich mich nicht zählen kann.

So viel darf nur gesagt werden, daß auch hier (wie Antiqu. XVIII, 3, 3) der Verfasser sich mit den Juden hin und wieder in der ersten Person Pluralis zusammenfaßt: »unser erster Gesetzgeber«, »(daß Er) über uns herrsche«. Allerdings hat nur Cod. Syn. 770 von den bisher verglichenen Handschriften die erste Person Pluralis, doch dürfte das die ursprüngliche Lesart sein, die den Abschreibern fremdartig vorgekommen und daher beseitigt worden ist.

Doch ist wahrlich kein Grund vorhanden, darin ein Zeichen von Interpolation zu sehen: sogar für die Antiquitäten weist Niese selbst (l. c. p. V) diese Redeweise nach, im Bellum Judaicum findet sie sich freilich, soviel ich sehen kann, nur im Vorwort. In einer Ausgabe, die für Nicht-Römer bestimmt war, lag erst recht keine Veranlassung vor, sie ängstlich zu vermeiden.

Ein anderes Bedenken Nieses bezieht sich darauf, daß in dem betr. Passus der Antiquitäten nichts erzählt wird, während sonst alle Personen, die in irgend einer Weise mit Jesu verglichen werden können, mit einer, wenn auch kurzen, Erzählung versehen sind. Diesem Bedenken wird durch unseren Bericht wohl vollständig genügt. Der Bericht ist sogar vollständiger, als der über Judas den Gaulaniter und den ägyptischen Propheten in dem Bellum Judaicum (II, 8, 1; II, 13, 5). Auch von hier aus ist also schwerlich etwas Entscheidendes gegen Josephus als Autor unseres Berichtes ins Feld zu führen.

Wie aber steht es mit der Bezeugung durch die ältesten christlichen Schriftsteller, insbesondere Origenes?

Wir gehen von Origenes aus. Niese sagt mit Recht (l. c. p. VII), Origenes hätte dem Josephus nicht, wie er es tut, Unglauben in Bezug auf Jesus als den Christ zuschreiben können, wenn er das Zeugnis in den Antiquitäten gelesen hätte.

Wenn er aber gar nichts Derartiges in allen Werken des

Josephus gelesen hat, wo hat er das her, daß Josephus nur insofern an Jesum nicht glaubte, daß er ihn nicht für den Christ hielt? Denn das scheint contra Cels. I, 47 besagen zu wollen: »ὁ δ' αὐτὸς καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ«; sollte das ganz ausschließlich auf den Worten aus Antiqu. XX, 9, 1: »Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ« beruhen?

Nach Origenes, Comm. in Matth. X, 17 »τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν« könnte es allenfalls so scheinen, doch notwendig ist diese Auffassung auch hier nicht. Wenn es aber c. Cels. I, 47 heißt: »ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ«, so ist doch wohl das Nächstliegende, darin das Zugeständnis zu sehen, daß Josephus, abgesehen von der Messianität, an Jesum glaubte. Steht nicht gerade das in Jos. Slav.?

Mehr als diese Frage aufgeworfen haben möchte ich allerdings nicht. Jedenfalls läßt sich aus Origenes kein stricter Beweis dafür führen, daß er auch unsern Bericht nicht gelesen hat.

Wenig bedeutet es, daß das von Bratke im »Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden« gefundene Referat aus Josephus ohne Zwang auf unseren Bericht sich zurückführen läßt (s. o. S. 20, Anm. 1). Denn jene Schrift gehört ja sehr viel späteren Zeiten an.

Das Schweigen von Schriftstellern wie Clemens Alexandrinus, Tertullian u. a., die den Josephus gekannt, könnte für unseren Bericht verderblich sein: allein, wenn man die kühle Haltung unseres Berichts ansieht, dazu die mit den Synoptikern in vielen Punkten schwer vereinbare Erzählung erwägt, so ist es doch wohl nicht verwunderlich, daß christliche Schriftsteller sogar schon im 2. Jahrhundert derartige Zeugnisse nicht brauchen konnten. Wie ein Zeugnis, das ihrem Geschmack entsprach, aussehen mußte, das zeigt eben Antiqu. XVIII, 3, 3 und die Aufnahme, die diese Stelle schon so bald gefunden hat.

Gerade dieses Antiquitätenzeugnis scheint mir nun aber das beste Zeugnis für den Bericht von Jos. Slav. abzulegen. Daß die ersten Worte hier und dort im Zusammenhang miteinander stehen müssen, fällt sofort in die Augen.

Dort — Antiqu. XVIII — heißt es: »γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή«, hier, bei Jos. Slav.: »Damals trat ein Mensch auf, wenn es auch geziemend ist, ihn einen Menschen zu nennen u. s. w.«

Das »σοφὸς ἀνήρ«, das hier fehlt, ist wie eine Zusammen-

fassung des gesamten Berichts, insbesondere der Erörterungen über ihn als auferstandenen Moses oder als von Gott Gesandten. Es fehlt außerdem bei Jos. Slav. der Name Jesus, ja er wird wie mit geheimnisvoller Scheu in fast allen diesen Abschnitten sorgfältig vermieden (mit Ausnahme von Nr. 8).[1] Sonst aber läßt sich, wenn man alles offenbar Christliche ausscheidet, das ganze Antiquitäten-Zeugnis als ein kurzer Auszug aus unserer Nr. 4 (mit Hinzunahme von Nr. 5) begreifen. Allerdings ist dieser Auszug möglichst farblos ausgefallen, so besonders in den Worten: »*διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων*« (die übrigens auch von v. Gutschmid, Gieseler, Hase, G. A. Müller noch zu den christlichen Interpolationen gezählt werden, aber vielleicht am meisten an den Stil des Josephus erinnern), und in der kurzen Erwähnung des Todes Jesu »*καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου*«, was natürlich dem Bericht der Evangelien angepaßt ist. (Über Nr. 5 in seinem Verhältnis zu Ant. XVIII s. u.)

Das Umgekehrte anzunehmen: daß jemand die kurze Ausführung in den Antiquitäten zu dem Bericht von Jos. Slav. erweitert hätte, das würde zu einem schier unlösbaren Rätsel führen. Wer sollte dieser Bearbeiter sein, der alles specifisch Christliche entfernt und auch die Übereinstimmung mit den Evangelien aufgegeben hätte zugunsten frei erfundener Züge in der Geschichte Jesu? — Da also angenommen werden muß, daß die Abhängigkeit, die wegen des ersten Satzes bei einem der beiden Berichte notwendig vorhanden ist, eher auf Seiten von Antiqu. XVIII, 3, 3 zu suchen sein muß, so haben wir an dem so früh bezeugten Zeugnis ein neues Beweismittel dafür erhalten, daß der Bericht in Jos. Slav. älter nicht nur als Eusebius von Caesarea, sondern auch als der ihm vorliegende Text der Antiquitäten des Josephus ist.

---

1) Daß eine ebensolche Redewendung wie »*εἶγε ἄνδρα* etc.« in einem bekannten Apokryphon vorkomme, — den Acta Pilati (Recension B, cap. XI, bei Tischendorf, Evangelia apocrypha², 1876, p. 314) hat Th. Zahn bemerkt (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Band VI, 1900, S. 302, Anm. 3). Aber wenn es hier heißt: »*εἰ χρὴ μὲν καὶ ἄνθρωπον ὀνομάζειν σε, τὸν οἷα οὐδέποτε πεποίηκεν ἄνθρωπος θαύματα ἐργασάμενον*«, — so ist bei der sehr späten Entstehung dieser Recension einfach an Benutzung des Antiquitätenzeugnisses zu denken.

Das Argument von der Bezeugung des Testimonium Christianum fällt also sogar zugunsten unseres Berichts aus.

Die drei letzten Argumente kommen überhaupt nicht in Betracht: derartige Inhaltsverzeichnisse, wie für die Antiquitäten, sind für den Jüdischen Krieg aus alter Zeit nicht erhalten.[1]

Darum, ob im jüdischen Krieg auch von Christo die Rede gewesen ist, handelt es sich ja hier gerade. Was nun aber die Frage angeht, warum in dem allgemein bekannten griechischen Text dieses Werkes nichts davon enthalten ist, das werden wir am Schlusse zu erörtern haben. Endlich: es sei kein Grund vorhanden, die Erwähnung Christi für notwendig zu halten — was das anbetrifft, so haben wir schon gesehen, daß unser Bericht sogar unter die Bestimmung Nieses paßt, was »motu aliquo aut caedibus« von Bedeutung gewesen sei, das allein habe Josephus des Erzählens für wert gehalten.

An und für sich muß man eigentlich sagen, daß es wohl eher einer Erklärung bedürfte, warum Josephus in seinen beiden Werken von einer für sein Volk so bedeutenden Krisis geschwiegen hat; daß Justus von Tiberias es getan, ist noch keine Erklärung.

Von vornherein ist man also eigentlich zur Vermutung veranlaßt, die auf Jesus bezüglichen Stellen seien entweder von Josephus oder von andern mit Absicht beseitigt worden.

So haben wir denn also von den Zweifeln, welche die Authenticität von Antiqu. XVIII, 3, 3 zertrümmert haben, für unseren Bericht nichts Wesentliches zu besorgen.

Wir haben nun aber die andere Frage zu stellen: Wie verhält sich dieser Bericht zum Neuen Testament, insbesondere zu den Evangelien? Läßt er sich vielleicht als von diesen abhängig erweisen?

Ich denke, man braucht ihn bloß flüchtig zu lesen, um die Unabhängigkeit seines Gehalts an Tatsachen und seiner Auffassungsweise von der ganzen evangelischen Tradition zu erkennen, selbst dort, wo er sich mit ihr zu berühren scheint.

Die Schilderung der Tätigkeit Jesu, seiner erstaunlichen Wundertaten, besonders Heilungen, die durch kein anderes Mittel,

1) Wie alt das Inhaltsverzeichnis in einigen slavischen Josephus-Handschriften (das noch nicht untersucht werden konnte) sein mag, ist nicht bekannt.

als die in seinem Wort und Befehl sich kundtuende unsichtbare Kraft bewirkt wurden, der Hinweis auf seine Lehrwirksamkeit, die in vielem dem Gesetz entgegenstand, insbesondere der traditionellen Auffassung des Sabbaths entgegentrat, und dabei wieder die Betonung der Reinheit seines ganzen Wirkens — sollte das alles nur Lesefrucht aus den Evangelien sein?

Ein anderes Bild von Jesu Person und Werk läßt sich bei den sittlich hervorragendsten Gliedern der jüdischen Nation, speciell der pharisäischen Partei, der Josephus doch angehört hat, nicht voraussetzen. Aus diesem Bilde und der Hochachtung Jesu, die auf diesem Grunde erblühen konnte, folgt noch nicht die Anerkennung der Messianität. Es muß hier genügen, darauf hinzuweisen, daß auch in den allerersten Jahren nach der Zerstörung Jerusalems eine derartige Bewunderung Jesu in jüdischen Kreisen noch möglich war. — Die den Christen näherstehenden Gruppen des Volkes sind von der jüdischen rabbinischen Tradition naturgemäß vergesssen worden, und es ist noch wenig geschehen, um auch sie gebührend wieder hervortreten zu lassen.[1] Gerade unter den Gegnern der jüdischen Erhebungsversuche, also in der Umgebung des Josephus, werden wir auch die relativ christenfreundlichen Juden zu suchen haben. In den ersten

1) v. Dobschütz (»Probleme des apostolischen Zeitalters«, Leipzig 1904, S. 37f) macht es wahrscheinlich, daß die Ausschließung der Judenchristen aus dem Synagogalverbande erst eine Folge der Katastrophe vom Jahre 70 gewesen ist. Es ist dann natürlich, daß diese Ausschließung sich nicht überall zu gleicher Zeit vollzogen hat, daß geistig sehr hochstehende und etwas freier gesinnte Juden, besonders solche, die die Schuld des jüdischen Volkes an seinem Untergang, wenn auch nur in beschränktem Maße anerkannten, auch Christo und den Christen noch eine freundlichere Beurteilung angedeihen lassen konnten. Die Verwerfung des Christentums durch die Juden hat ihren feierlichsten Ausdruck erst in der auch gegen die Nazoräer gerichteten Bitte des Schmone-Esre-Gebetes gefunden, und die Einfügung dieser Bitte wird erst um 100 n. Chr. angesetzt (v. Dobschütz a. a. O. S. 35f). Erst in diese und noch spätere Zeit gehören die verschiedenen, in der rabbinischen Tradition aufbehaltenen Anekdoten (am vollständigsten bei A. Meyer in E. Henneckes Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, S. 66ff. Leider ist mir R. Tr. Herford »Christianity in Talmud and Midrasch«, London 1903, unzugänglich), die hinreichend die Möglichkeit beweisen, daß Juden, sogar Schriftgelehrte, eine günstigere Meinung vom Christentum fassen konnten, ohne doch Christen zu werden.

Jahren nach der Zerstörung Jerusalems werden bei Josephus diese Stimmungen stärker gewesen sein als später, wo auch seine Beziehungen zu der römisch-griechischen Gesellschaft immer enger wurden. Hier gilt es zunächst nur festzustellen, daß eine Schilderung von Jesu Person und Werk, wie sie in unserem Stück gegeben ist, nicht notwendig aus dem Neuen Testament hergeleitet sein muß.

Solches wird sogar durch Betrachtung der hier mitgeteilten Tatsachen, die mit der Schilderung eng zusammenhängen, so gut wie ausgeschlossen. Doch muß gleich hier bemerkt werden, daß diese Tatsachen immerhin in einer gewissen Beziehung zu der evangelischen Tradition stehen, und zwar merkwürdigerweise am meisten zur Johanneischen.

Gleich die Schilderung vom Erfolg des Wirkens Jesu, von der durch sie erregten Hoffnung auf Befreiung aus der römischen Gewalt, erinnert an die von Jesus durchschauten Absichten des Volkes nach der wunderbaren Speisung (Joh. 6, 15). Allerdings ist von einer deutlichen Anspielung keine Rede.

Eher zur Johanneischen als zur synoptischen Tradition paßt es auch, wenn der Schauplatz der Hauptwirksamkeit Jesu in die Umgegend Jerusalems verlegt wird; aber, wenn der Bericht es so darstellt, als wenn Jesus nur hier, auf dem Ölberg, gewirkt hätte, und von Galiläa ganz schweigt, so ist das ganz eigenartig.

Ebenso eigenartig ist die Zahl seiner »Knechte« (150), d. h. doch wohl der Jünger, da sie vom »Volk« unterschieden werden. (Das vom Slaven gebrauchte Wort slugá ist eigentlich soviel wie ὑπηρέτης; vielleicht stand in der Vorlage ἀκροάτης?[1]) Wie schon oben gesagt, ist es vielleicht Schuld des Übersetzers, daß die Urheber der an Jesus herantretenden Versuchung, seine Wundermacht zur Vernichtung der Römer und zur Aufrichtung weltlicher Herrschaft zu gebrauchen, nicht näher bezeichnet sind.

Ob sich in dem Plan, Jesum in die Stadt zu berufen, um die Vernichtung der Römer zu bewirken, der Empfang beim Einzug in Jerusalem spiegelt? Gerade darin läge ein Beweis, daß der Verfasser über andere Quellen verfügte, als die Evangelisten, daß er Einblick hatte in die geheimen Triebfedern, die das Ver-

1) v. Dobschütz, Probleme, S. 30, Anm. 1: »Die Rabbinen legen Nachdruck auf das «Nachfolgen» und «Dienen» der Schüler«.

halten des Volkes und seiner Führer Jesu gegenüber bestimmten. Das bestätigt sich gleich darauf durch die Mitteilungen über die Verhandlungen der Führer der Juden mit dem Hohenpriester.

Diese Verhandlungen bieten ein unverkennbares Seitenstück zu Joh. 11, 47—50. Aber wie merkwürdig! Sie ergänzen sie hinsichtlich der eigentlichen Motive, die die jüdischen Oberen veranlaßten, Jesum dem Pilatus auszuliefern. Die Furcht, durch das Vorgehen jener, die Jesu Wundermacht gegen die Römer ausspielen wollten und nun sich durch Jesum selbst desavouiert sahen, in den Augen des Pilatus compromittiert zu sein, zwingt jene Männer, ihre Hoffnungen die sie gewiß mitgehegt, zu verleugnen und Jesum als Opfer für ihre Sicherheit darzubringen. Die Befürchtungen der Oberen klingen formal hier und da ähnlich: dort »*καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος*«, hier: »damit nicht .... wir sowohl des Vermögens beraubt, als auch selbst niedergemacht, die Kinder aber zerstreut werden.« — Hier sind die Befürchtungen etwas schärfer ausgedrückt, inhaltlich aber kaum verschieden; dennoch dürfte es schwer fallen, literarische Abhängigkeit auf dieser (des Jos. Slav.) Seite zu constatieren.

Der Evangelist hat mehr die religiöse Seite im Auge, die gewiß auch officiell in den Vordergrund gestellt worden ist; der Historiker hat Kunde von der schändlichen Kehrseite jenes scheinbaren Gesetzesconservatismus.

Das Wort des Kaiphas: »*συμφέρει ὑμῖν, ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται*« paßt fast noch besser als Abschluß für die Rede in Jos. Slav. Doch die Schätzung des historischen Wertes der hier gebotenen Nachrichten gehört nicht zur Aufgabe dieser Abhandlung. Hier darf nur constatiert werden, daß es unmöglich ist, den Bericht von Jos. Slav. als ausschmückende Erweiterung des evangelischen zu begreifen.

Dasselbe gilt erst recht vom Rest des Berichtes: hier bewegt sich der Autor fast ganz abseits von den Bahnen der Evangelien.

Daß Pilatus viele aus dem Volke niederhauen läßt, könnte vielleicht auf dasselbe Ereignis gehen, das Luc. 13, 1 erwähnt wird: Pilatus habe das Blut mehrerer Galiläer mit ihren Opfern vermischt. Denn unter denen, welche den Aufstandsversuch

mit Hilfe von Jesu Wundermacht planten, wird man wohl vor allem Galiläer vermuten dürfen, die zum Zwecke einer Festfeier nach Jerusalem gekommen waren.

Dieses Ereignis wird von Lukas lange vor dem Proceß Jesu angesetzt, aber unser Autor unterscheidet ja 2 Processe und läßt uns im unklaren darüber, wieviel Zeit zwischen beiden er verstrichen sein läßt.

Wenn hier also auch eine Berührung mit evangelischem Stoff zu constatieren wäre, so würde gerade die Art und Weise der Berührung gegen jeden wirklichen Zusammenhang zwischen Lukas und Jos. Slav. sprechen. Was nun die beiden Processe, die unser Autor unterscheidet, anbetrifft, so ist bei dem ersten schon das völlig von den evangelischen Berichten abweichend, daß Pilatus es ist, der Jesum herbeiführen läßt, freilich auf die Anzeige der jüdischen Oberen hin. Doch muß daran erinnert werden, daß nach Joh. 18, 3 die »σπεῖρα« an der Verhaftung Jesu beteiligt war.

Was über das Verhör berichtet wird, erinnert am ehesten an Johannes, doch auch an Lukas. Besonders die Worte, Jesus habe sich erwiesen weder »als ein Aufrührer, noch ein nach der Herrschaft Strebender«, finden am ehesten ihre Parallele an dem Gespräch Joh. 18, 33—38 (doch auch Luk. 23, 14 sq.). Wenn es aber dann heißt: Pilatus ließ ihn frei, so bietet Lukas zweimal (23, 16 und 22) als von Pilatus ausgesprochene Absicht: er wolle ihn züchtigen und loslassen. Johannes aber sagt 19, 12: »ἐκ τούτου ὁ Πειλᾶτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν«, was noch mehr zu unserem Bericht paßt, nur daß hier die Absicht zu einer wirklichen Freilassung geworden ist. Eine solche konnte auch der flüchtigste Leser nicht aus den Evangelien herauslesen! Mit Absicht aber die evangelische Erzählung in diesem Sinne umzugestalten, hätte keinen vernünftigen Zweck gehabt: es hätte nur geschehen können, um den Pilatus zu entlasten. Aber gleich darauf wird ja von diesem viel Schlimmeres berichtet, als irgend in den Evangelien zu lesen steht. Die Unschuld Jesu als von den Heiden bezeugt darzustellen, dazu genügten die Evangelien vollständig. — Als ein besonderer Grund der Freilassung wird nun aber genannt, daß Jesus das sterbende Weib des Pilatus geheilt habe. Damit kommt der Verfasser in die Nähe des von Matthäus gebotenen Erzählungsstoffes; aber auch hier, wie sehr ist der

von Matthäus (27, 19) erzählte Zug der Geschichte verändert! Wenn es sich um apokryphe Ausdeutung gehandelt hätte, so wäre vielleicht die Heilung als Ursache des Traumes erschienen, nicht aber an die Stelle des Traumes getreten. Vor allem hätte aber die Heilung nicht als Motiv der wirklich erfolgten Freilassung durch Pilatus dienen können.

Nach dem Bericht unseres Autors habe Jesus dann seine Tätigkeit am gewohnten Platz, d. h. am Olberg, und mit noch größerem Erfolge aufgenommen. Der Erfolg wird so ausgedrückt, daß Jesus sich durch sein Wirken mehr verherrlicht habe als alle. Das erscheint dann als Motiv für den Neid der »Gesetzeslehrer«, und wiederum tritt hier der Verfasser in den Bereich des Matthäus, bei dem es 27, 18 heißt: »*ἤδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν*«.

Daß hier die »Gesetzesgelehrten« (sakonnizi) genannt sind, was dem griechischen *νομικοὶ* oder *νομοδιδάσκαλοι* entsprechen würde, aber wohl nur Wiedergabe von *γραμματεῖς* ist, darf nicht etwa gegen Josephus als Autor verwandt werden. Es hängt mit der oben erörterten Frage zusammen: wird es für möglich gehalten, daß Josephus für Christum große Sympathie hegte, so ist es natürlich auch möglich, daß er unbefangen genug war, die unbezweifelbare Schuld der Lehrer seines Volkes offen einzugestehen.

Pilatus wird von den jüdischen Führern mit 30 Talenten bestochen: das ist die weitere, ganz unerhörte Nachricht unseres Autors. Die 30 Silberlinge, die Judas erhält, sind zu 30 Talenten geworden, entsprechend der Würde desjenigen, dem sie geboten werden.

In dem russischen Chronographen der Redaction von 1512 (s. o. S. 13; Popoff l. c., p. 133 sqq.) ist der Verrat des Judas und der Preis von 30 Silberlingen doch noch hinzugefügt worden, doch ist dieser Zusatz sowohl den Josephus-Handschriften, soweit ich von ihnen Kenntnis habe, wie sogar der Archiv-Handschrift fremd.

Allein um dieser merkwürdigen Umgestaltung der Tatsachen willen muß von jeder Benutzung unserer Evangelien durch Jos. Slav. abgesehen werden. (Über die Verwendung dieses Motivs in Apokryphen s. u.) Den Wert dieser Nachricht haben wir hier, wie gesagt, nicht zu erörtern.

Wenn es dann endlich heißt, der bestochene Pilatus habe Jesum nicht selbst töten lassen, sondern den Juden den Willen gelassen, damit sie ihr Vorhaben ausführten, so lassen sich hierfür in den Evangelien Berührungspunkte finden, und zwar wieder bei Lukas und Johannes. Bei Lukas heißt es cap. 23, 24: »*καὶ Πειλᾶτος ἐπέκρινεν γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν*« und v. 25: »*τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν*«. Johannes aber enthält c. 18, 31 die directe Aufforderung des Pilatus an die Juden: »*λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν*« und ähnlich c. 19, 6: »*λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε*«. Aber das ist der große Unterschied, daß die Kreuzigung nach den Evangelien dennoch auf Befehl des Pilatus, durch seine Kriegsknechte erfolgt, hier aber heißt es: »Jene nahmen ihn und kreuzigten ihn gegen das väterliche Gesetz«.

Es ist also dieser zweite Proceß gar kein wirklicher. Pilatus läßt sich durch Bestechung bewegen, den Juden völlig freie Hand zu lassen (entgegen der Joh. 18, 31 erwähnten Bestimmung: daß sie niemand töten dürften), aber auch die Juden selbst handeln unserem Verfasser gemäß gegen ihr väterliches Gesetz (dagegen Joh. 19, 7: »*ἡμεῖς νόμον ἔχομεν, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν*«). Die Frage nach den Normen des Gerichtsverfahrens im Proceß Jesu dürfte diesem Bericht zufolge überhaupt nicht gestellt werden: es ist durchaus ein tumultuarisches Verfahren. Damit wäre doch die Schuld des Gesamtvolkes gemindert; wie später im jüdischen Kriege wird die ärgste Schuld auf einige Tyrannen und die von ihnen fanatisierten Scharen abgewälzt. Vor allem ist die gesetzliche Ordnung des jüdischen Volkes, aber auch des römischen, davon entlastet, solche Greuel verursacht zu haben.

Wer aber von den christlichen Lesern der Evangelien hätte ein Interesse gehabt, diese Entlastung vorzunehmen, im Gegensatz zu den Evangelien?

Ein Jude konnte das eher, aber auch nur zu der Zeit, da Josephus sein De Bello Judaico schrieb, schwerlich später, vor allem nicht zu der Zeit, da das Evangelium Johannis fertig vorlag, etwa am Anfang des zweiten Jahrhunderts.

Es darf indes nicht verschwiegen werden, daß das Motiv der Bestechung des Pilatus der apokryphen Literatur nicht fremd

ist. Dank der freundschaftlichen Liebenswürdigkeit des Herrn Professor E. von Dobschütz bin ich in der Lage, das einschlägige Material vorlegen zu können. Aber dieses Material ist durchaus nicht geeignet, die Bedeutsamkeit des von Jos. Slav. Mitgeteilten zu verringern.

Vor allem kommt das sog. Rescriptum Tiberii (oder auch Epistola Tiberii ad Pilatum, bei M. R. James, Apocrypha anecdota, II. Cambridge 1897, Texts and Studies V, 1, pag. 78 sqq.) in Betracht. Zweimal findet sich wie eine schon bekannte Tatsache erwähnt, daß Pilatus Geschenke empfangen habe, damit er Jesum dem Tode übergebe (p. 78, lin. 12: »*καὶ δῶρα ὑπὲρ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἔλαβες*« und p. 79, l. 16 sqq.: »*τοὺς συμβούλους σου καὶ συμύστας, ἀφ' ὧν καὶ τὰ δῶρα τοῦ θανάτου εἴληφας*«). Schon diese Art der Erwähnung, die das Factum der Bestechung schon als bekannt voraussetzt, macht es unmöglich, diesem Apokryphon die Priorität vor Jos. Slav. zuzusprechen, mag man auch von der Benutzung des Jos. Slav. durch Egesippus absehen. Man ist im Gegenteil durch die Übereinstimmung gezwungen, Jos. Slav. als eine der Quellen des Rescriptum anzusehen, denn dort wird eben erzählt, was hier vorausgesetzt ist. Aber Jos. Slav. erweist sich auch an anderen Stellen als vom Resc. Tib. benutzt. Mehrfach wird erwähnt, daß Pilatus Jesum den Juden »übergeben« habe, so p. 78, l. 8 sq.: »*τοῦτον παρέδωκας τοῖς ἀπλήστοις καὶ μεμηνόσιν Ἰουδαίοις;* p. 78, l. 11: »*... αὐτὸν παρέδωκας ἐπὶ τὸ σταυρωθῆναι ἀναιτίως*«; p. 78, l. 13 sq.: »*τοῦτον παρέδωκας τοῖς παρανόμοις Ἰουδαίοις*«.

Mögen auch die oben S. 51 erwähnten Evangelienstellen vorbildlich gewesen sein, ganz genau entspricht doch nur der Bericht des Jos. Slav. den citierten Worten; nur hier wird Jesus tatsächlich in die Gewalt der Juden gegeben.

Eine ganz offenkundige Anspielung auf Jos. Slav. findet sich p. 79, l. 8: »*ὅτι λόγῳ μόνῳ τὰς ἰάσεις ἐπετέλει*«. Man vergleiche damit: »sondern nur durch das Wort bewirkte er alles«.

Mehr an Nr. 7 unserer Zeugnisse fühlt man sich erinnert p. 79, l. 9 sq.: »*καὶ εἰ ὡς θεὸν οὐκ ἐδέξασθε, κἂν ὡς ἰατρῷ τούτῳ συνεπαθήσατε*« (doch vgl. auch den Anfang von Nr. 4).

Nur aus Jos. Slav. erklärt es sich, daß Archelaus und Philippus als Helfershelfer des Annas und Kaiaphas erscheinen (p. 79,

l. 24 sq.; p. 80, l. 6 sq.; l. 27 sqq.).[1] Denn nur hier waren Archelaus und Philippus mit biblischen Personen, d. h. mit Johannes dem Täufer, in directe Beziehung gesetzt, und zwar so, daß sie in einem gewissen Gegensatz zum Vorläufer Jesu erschienen.

Ist das »Rescriptum Tiberii« als abhängig von Jos. Slav. anerkannt, so wird man auch in der Erwähnung einer möglicherweise erfolgten Bestechung des Pilatus bei Johannes Antiochenus (fragm. 81 bei C. Müller, Fragmenta historicorum graecorum, vol. IV, Paris 1851, p. 571) eine Anspielung auf unseren Bericht sehen können. Es heißt hier: »... *παρέδωκαν Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι· ὅστις εἴτε διὰ δειλίαν τοῦ πλήθους, εἴτε δι' ἐπαγγελίαν χρημάτων, μηδεμίαν αἰτίαν εὑρηκώς, ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι*«. Da Johannes Antiochenus die Bestechung bloß in einem Versprechen bestehen läßt, so muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß er seine Nachricht nicht direct aus Josephus, sondern durch Vermittelung einer andern Quelle geschöpft hat.

In demselben Fragment findet sich noch ein Zug, der nicht aus den Evangelien erklärbar ist. Es heißt: »*καὶ συναχθέντες ἅπαντες ἐν Ἱεροσολύμοις, στάσιν ἐκίνουν κατ' αὐτοῦ, βλασφημίας καταχέοντες εἴς τε τὸν Θεὸν καὶ τὸν Καίσαρα*«. Auch hier läßt sich im letzten Grunde ein Nachklang unseres slavischen Berichtes erkennen, wenn auch ein sehr entstellter. Der Aufstand gegen den Kaiser ist bei Jos. Slav. ja nur beabsichtigt, die Bewegung gegen Jesum ist hier erst eine Folge seiner Weigerung, an jenem Widerstand sich zu beteiligen.

Das bei Müller l. c. vorausgehende Fragment 80 enthält eine Nachricht über den Tod des Herodes Antipas, die über Josephus (B. J. II, 9, 6; Antiqu. XVIII, 7, 2) hinausgeht. Diese Nachricht wird von Malalas (cf. bei Müller not. ad loc.) auf den »*σοφώτατος Κλήμης*« zurückgeführt. Es wird wohl irgend eine der verlorenen Schriften des Clemens von Alexandrien gemeint sein. Ich vermag dieses Fragment aus »Clemens« nirgends erwähnt zu finden. — Vielleicht darf man vermuten, daß dieser auch der Mittelsmann für die eigentümlichen Züge in Fragm. 81 gewesen ist.

---

1) Archelaus und Philippus erscheinen bereits in der Anaphora Pilati (Tischendorf², p. 439 u. 446) neben Herodes, Annas und Kaiaphas.

Wenn man das Rescriptum Tiberii als den Vermittler ansehen wollte, so müßte man dieser Schrift ein ziemlich hohes Alter vindicieren, was ihrem ganzen Charakter widerspricht.

Konnte es sich hier nur um eine Anspielung handeln, so haben wir es in der lateinischen Vita beatae Virginis Mariae et Salvatoris rhythmica (ed. A. Vögtlin, Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 180, Tübingen 1888) mit directer und zweifelloser Benutzung von Jos. Slav. (natürlich seiner griechischen Vorlage) zu tun.

Dieses seltsame Werk ist nach Vögtlin (a. a. O., S. 3) etwa in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden, von einem unbekannten Geistlichen aus griechischen und lateinischen Quellen zusammengetragen und übersetzt.

In den Abschnitten »Quod uxor Pilati rogavit pro Jesu« und »Quod Judei dederunt Pilato pecuniam, ut Jesum occideret« findet sich die Vorlage unseres Jos. Slav. ganz deutlich benutzt. In ersterem Abschnitt ist der Traum der Gattin des Pilatus (Matth. 27, 19) in eigentümlicher Weise mit der Heilung dieser selben Frau, welche von Jos. Slav. berichtet wird, verwoben.

Die Stelle lautet folgendermaßen (S. 162 f, vv. 4762—73):

»Hac nocte sum per angelum eius visitata,
Ab infirmitate mea per ipsum sum curata.
De meis nam doloribus sum bene consolata,
Et per suam visionem sum tota resanata;
A febribus relicta sum, a quibus detinebar,
Et a partu liberata, quo diu jam torquebar;
Filium nam peperi, quod factum est per eum;
Sub humana specie hunc esse puto deum.«
Pilatus, ut audivit hec, multum est gavisus
De salute conjugis, et omni modo nisus
Est a Judeis impiis Jesum liberare,
Vel ipsum ad presentiam Cesaris servare.

Nicht nur die Heilung der Pilatusgattin, auch andere Stellen aus Jos. Slav. schimmern hier durch, in den Worten: sub humana specie etc. — die Ausführungen am Anfang von Nr. 4 und in Nr. 7; die Sendung zum Kaiser stammt aus Nr. 5. Die Heilung selbst ist poetisch ausgeschmückt; nach andern Quellen braucht man nicht zu suchen. Anderseits durfte der Verfasser dem

Jos. Slav. nicht so weit folgen, daß er eine wirkliche Freilassung Jesu durch Pilatus annahm, das hätte den Evangelien offen widersprochen.

Daß auch die Heilung im Grunde den Worten des Matthäus: »πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν« widersprach, lag weniger zutage.

Obgleich der Verfasser die Beratung der jüdischen Führer aus Joh. 11, 47—53 bereits vorher gebracht hat (vv. 4214—29), fühlt er sich veranlaßt, hier auch noch diejenige aus Jos. Slav. einzufügen. Nur das Wirken Jesu zwischen dem ersten und zweiten Proceß wird natürlich übergangen.

Die Erwägungen der Juden fassen zuerst die Möglichkeit ins Auge, daß Jesus nach Rom geschickt werden könnte (vv. 4776—4783). Das Motiv der Furcht, daß die Römer gläubig werden könnten, ist teils entlehnt den apokryphen Pilatusschriften, die eine solche Wirkung tatsächlich eintreten lassen, teils aber klingen auch hier wieder einige Wendungen aus Jos. Slav. durch: »Romani si audierint suamque doctrinam et viderint miraculorum suorum disciplinam ipsam fore judicabunt utique divinam«. (Vgl. wiederum den Anfang von Nr. 4). Dann folgt vv. 4784 sqq. eine Wiedergabe der Worte in Nr. 4: »damit nicht . . . wir sowohl des Vermögens beraubt u. s. w.«, allerdings stark an Joh. 11, 48 angenähert:

»Hinc Romani venient nostram ad delendam
Civitatem, vos et nostram gentem tollendam«.

Im folgenden wird die Bestechung erzählt: vv. 4786—91:

Et inito consilio plurimam dederunt
Presidi pecuniam et ipsum rogaverunt,
Ut Jesum dei filium morte condemnaret,
Ipsumque crucifigi debere judicaret.
Voluntati tunc eorum ad crucifigendum
Benignus Jesus traditur et ad occidendum.

Unter dem Einfluß der Evangelien ist hier, wie nicht anders zu erwarten steht, von einer wirklichen Verurteilung Jesu die Rede. — Weniger deutlich ist die Benutzung von Jos. Slav. in der Erzählung von der Grabeswache. Man erkennt nicht recht, ob der Verfasser die Wächter für Römer oder Juden angesehen wissen will; vv. 6010 sq. heißt es (p. 199):

Nam Judei miserant ministros ad videndum
Et corpus ne subtraheretur sollicite cavendum;

Dann aber vv. 6018—21:

Ex premissu presidis Judei statuerunt
Custodes suos ad sepulcrum, qui hoc custodierunt;
Usque diem tertium ibi permanserunt,
Neque die neque nocte ab illo recesserunt.

Man gewinnt aus diesen Stellen doch eher den Eindruck, daß die Wächter Juden sind. (Auch Matthäus, c. 27, 65 berichtet, daß Pilatus den Juden die Wächter zur Verfügung gestellt habe mit der Aufforderung: »ὑπάγετε, ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε«.) Später aber wird gesagt, daß sie von der Auferstehung nicht nur den Juden berichtet hätten (wie Matth. 28, 11), sondern auch dem Pilatus (vv. 6126 sq.).[1]

Doch, wie es damit auch stehen mag, schon jene beiden Motive: der Heilung der Pilatusgattin und der Bestechung des

1) Kurz vorher fühlt man sich lebhaft an das Petrusevangelium erinnert, wenn man v. 6007 liest: »Et sigilla varia saxis adponendo«, vgl. Petrusevang. v. 33: »καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας«. Überhaupt ist die Verwahrung des Grabes nirgends so umständlich beschrieben wie hier, — außer im Petrusevangelium. Sollte man es aber für möglich halten, daß ein so später lateinischer Autor, wie der Dichter der Vita Mariae et Salvatoris, das Petrusevangelium habe benutzen hönnen?

Dafür würde sprechen, daß auch das Hebräerevangelium benutzt erscheint, v. 5822: »Templi quoque scinditur superliminare«. Doch ist das augenscheinlich nur durch Vermittlung des Hieronymus geschehen, der dieses Citat mitgeteilt hat (Ep. 120 ad Hedibiam, c. 8, vgl. Harnack-Preuschen, Geschichte der altchristlichen Litteratur, Teil I, S. 8, Leipzig 1893).

Daß der Verfasser über griechische Quellen verfügte und darum den Josephus im Original benutzen konnte, macht die Benutzung des Suidas wahrscheinlicher. (Indes ist im 13. Jahrhundert ein lateinischer Auszug des Suidas gefertigt worden, auf Veranlassung des Bischofs Robert von Lincoln, vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur², S. 570.) Es heißt nämlich v. 3445sqq.:

»Nam, cum esset adolescens et in iuvenili
Etate, semper synagogas vicinas frequentabat,
Et circa ministerium sacrorum laborabat etc.«

Vgl. damit die oben S. 19 citierte Stelle aus Suidas. Daß diese Ste le wirklich im Josephus zu lesen gewesen sei, läßt sich wohl nicht annehmen. Josephus bietet gar keine Gelegenheit, eine solche Aussage auch nur als Interpolation unterzubringen.

Pilatus beweisen die Benutzung des Jos. Slav. durch den Dichter der Vita Mariae et Salvatoris rhythmica. Natürlich ist auch hier die Möglichkeit offen zu lassen, daß die Benutzung keine unmittelbare gewesen ist. Nur kennen wir bisher kein Apokryphon, das diese Motive nebeneinander aufzuweisen hätte.

Endlich muß noch erwähnt werden, daß die Nachrichten von einer Bestechung des Pilatus und von der Tötung Jesu durch die Juden nicht ganz ohne historische Stützpunkte sind. Einerseits ist es Philo, der dem Pilatus Bestechlichkeit vorwirft (Legatio ad Cajum, c. 38, ed. Mangey, 1742, vol. II, pag. 591: »*τὸ τελευταῖον τοῦτο μάλιστα αὐτὸν ἐξετράχυνε, καταδείσαντα μὴ τῷ ὄντι πρεσβευόμενοι καὶ τῆς ἄλλης αὐτοῦ ἐπιτροπῆς ἐξελέγξωσι τὰς δωροδοκίας*« etc.; vgl. v. Dobschütz, Artikel Pilatus in Herzog-Hauck, PRE[3], XV, S. 399). Anderseits hat gerade der Talmud die Erinnerung aufbewahrt, daß nicht die Römer, sondern die Juden die Kreuzigung Jesu vollzogen haben (P. Fiebig in der Recension von R. Tr. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, Theologische Literaturzeitung, 1904, Nr. 21, S. 590). Das entspricht also gerade der jüdischen Anschauung, nicht etwa der heidenchristlichen.

Nach all dem Gesagten ist jedenfalls der Gedanke ganz abzuweisen, als hätten wir es hier mit irgend einem Product späterer apokrypher Schriftstellerei, einem im christlichen Interesse, auf Grund der Evangelien, verfälschten Josephus zu tun.

Nr. 5 (s. o. S. 20). Wir wenden uns nun zu Nr. 5. Auch dieses Stück hat einzelne Berührungspunkte mit dem Neuen Testament; wie Nr. 4 zu Lukas und Johannes, so verhält sich Nr. 5 zur Apostelgeschichte.

Eingeschoben ist dieses Zeugnis in lib. II, cap. 11, 6, und zwar stellt es sich als eine andersartige Fassung der Stelle dar welche davon handelt, wie Claudius nach dem Tode des Agrippa I. dessen Königreich wieder in eine Provinz verwandelte, den Cuspius Fadus und darnach den Tiberius Alexander als Landpfleger sandte, und wie diese »*μηδὲν παρακινοῦντες τῶν ἐπιχωρίων ἐθῶν ἐν εἰρήνῃ τὸ ἔθνος διεφύλαξαν*«.

In dem unmittelbar vorhergehenden Passus, der von dem Tode des Agrippa handelt, befindet sich nun aber ein schwerer Fehler, der geeignet wäre, jeden Gedanken an Josephus als Autor dieser Recension des Bellum Judaicum unmöglich zu machen.

Es heißt nämlich, Herodes Agrippa I. sei gestorben, ohne einen Sohn zu hinterlassen. In der Tat wird die Aufzählung seiner Kinder weggelassen, in deren Zahl Agrippa II., der spätere Gönner des Josephus, ausdrücklich genannt ist, und es fehlen auch die Worte »οὔ παντάπασιν ὄντος νηπίου«. Eben dieser Umstand aber, daß ein Bearbeiter sich hier in directen Gegensatz zu seiner Vorlage gesetzt haben müßte, veranlaßt uns zu denken, daß das Versehen erst auf slavischem Boden eingetreten ist, indem im griechischen Text etwa gesagt war, »indem er keinen volljährigen Sohn besaß«. Übrigens muß auch hier wieder die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß Josephus, als er dieses schrieb, völlig ohne genauere Kenntnis der Herodianischen Familienverhältnisse war und insbesondere nicht wußte, wessen Sohn Agrippa II. eigentlich war. (Der Name Agrippa kam mehrfach in der Verwandtschaft vor, s. den Index in Nieses Ausgabe, Band VII; ein Sohn des Philippus von der Salome hieß so, dann auch ein Sohn des Felix und der Drusilla). Wie allmählich die Kenntnisse des Josephus sich erweiterten, wie viel besser er zur Zeit der Abfassung der Antiquitäten über Dinge orientiert war, von denen er im Bellum Judaïcum geschrieben, werden wir sofort zu constatieren haben.

Das Lob, das den beiden Landpflegern im B. J. gespendet wird, erscheint in Jos. Slav. noch verstärkt. Sie verletzen nicht nur nicht die einheimischen Sitten, sie sind activ beteiligt bei ihrer Bewahrung und bestrafen die sich dagegen Vergehenden, ja senden sie vor das Angesicht des Kaisers.

Als Josephus die Antiquitäten schrieb, also noch nicht zwanzig Jahre später, dachte er nicht einmal mehr so günstig wie im griechischen Bellum Judaïcum von diesen beiden Landpflegern. Er weiß von Cuspius Fadus zu erzählen, daß er den Juden das Recht, das hohepriesterliche Gewand selbst zu verwahren, ein Recht, daß sie sich kürzlich wieder erworben hatten, zu nehmen suchte (Antiqu. XV, 11, 4; XX, 1, 1). Nur als umsichtigen und sorgfältigen Regenten erkennt er ihn noch an, dazu noch als sehr strengen Rächer aller Selbsthilfe und alles Räuberwesens (XX, 1, 1).

An Tiberius Alexander aber weiß er zu tadeln, daß er den väterlichen d. h. jüdischen Sitten nicht treu geblieben sei und daher sich hinsichtlich der Frömmigkeit von seinem Vater, einem

Alexandrinischen Alabarchen, ungünstig unterschieden habe (XX, 5, 2).

Da wäre es doch nicht verwunderlich, wenn Josephus bei der zweiten, für Römer und Griechen bestimmten Edition seines Bellum Judaïcum sein Lob etwas vorsichtiger gefaßt hätte, als in einer früheren Ausgabe desselben Werkes. Schon das Lob aber, das der römischen Obrigkeit gespendet wird, weil sie die »reinen Gesetze«, das »Wort des Gesetzes« aufrecht hält, zeigt unzweideutig, daß das ganze Stück nur von jüdischem Interesse aus geschrieben sein kann.

Das bestätigt sich auch durch alle Einzelheiten hindurch. Soweit Berührungen mit der Apostelgeschichte vorliegen, ist der Standpunkt doch immer der jüdische. Die Facta aber, insbesondere ihre Chronologie, sind so völlig verschoben, daß an eine Benutzung der Apostelgeschichte nicht zu denken ist. Um so wertvoller scheint mir die Bestätigung zu sein, welche trotzdem der Geschichtsbericht und die Darstellung der Verhältnisse auch in den ersten 11 Capiteln der Apostelgeschichte durch diese Quelle empfangen. Allerdings erhalten wir auch Ergänzungen, doch solche, die durchaus nicht den Stempel der Unwahrscheinlichkeit tragen.

Hier ist nur darauf hinzuweisen als auf ein Moment, das die Möglichkeit einer Abfassung durch Josephus durchaus begünstigt.

Die Autorität der »Gesetzeslehrer« (sakonoučiteli = *νομοδιδάσκαλοι*), wie sie am Anfang dieses Stückes geschildert ist, entspricht durchaus demjenigen, was uns Act. Ap. cap. 6—9 von der großen Macht der jüdischen Obrigkeit, die, mochte sie auch sadducäisch gesinnt sein, dennoch unter dem Einfluß der »Gesetzeslehrer« stand, erzählt wird. Nur dank dieser Macht konnte ja eine Verfolgung der jungen Gemeinde der Christen Erfolg haben. Unser Jos. Slav. bringt nun die Erklärung für diese Macht hinzu: sie liegt in der bewußten Connivenz der römischen Gewalthaber. Wenn nun hier diese Periode der Connivenz erst unter Claudius angesetzt wird, so verändert das doch nicht so sehr viel an der Sache und schließt auch nicht aus, daß nicht schon früher solche Tendenzen obgewaltet haben.

Josephus selbst kann aber sehr wohl die Connivenz fälschlich dem Fadus und Alexander zugeschrieben haben, weil diese in

der Erinnerung des Volkes als Hauptvertreter der römischen Judenfreundschaft dastanden. Zur Zeit der Abfassung der Antiquitäten weiß Josephus auch in diesem Punkt besser Bescheid; er berichtet (XV, 11, 4 und XVIII, 4, 2 und 3) von den judenfreundlichen Handlungen des syrischen Legaten Vitellius unter Tiberius. In der griechischen Ausgabe des Bellum Judaïcum ist gar nicht von diesen Handlungen die Rede, so daß Cuspius Fadus und Tiberius Alexander als die ersten principiell judenfreundlichen Regenten auch hier erscheinen.

So leitet uns unser Bericht dazu an, als wichtiges Moment für die Geschichte der ältesten Christengemeinde das Verhalten der im Lande befindlichen römischen Obrigkeit zu den Juden in Betracht zu ziehen. Die chronologische Verwirrung hat dabei nichts zu sagen, auch nicht, daß gleich anfangs vom »Senden vor das Angesicht des Kaisers« die Rede ist, was doch nur auf Paulus bezogen sein kann. Es wird ja in diesem Abschnitt zuerst das Verhalten der Landpfleger im allgemeinen, dann erst in spezieller Anwendung auf die Christen besprochen.

Die Schilderung von der Ausbreitung des Christentums läßt ebenso wie die von der Haltung der Landpfleger keinen Christen als Verfasser zu. Wenn hier als Hauptgegenstand der apostolischen Predigt die Auferstehung Jesu hingestellt wird, so spricht das nicht dagegen; es dürfte ja die reinste historische Wahrheit sein, der sich auch ein Jude nicht entziehen konnte. Durch die kühle Skepsis verrät sich dieser hinlänglich, wenn er sagt: „sie . . sprachen von ihrem Lehrer, daß er lebendig sei, obgleich er gestorben sei“, — ebenso aber auch dadurch, daß er selbst der apostolischen Predigt eine politische Spitze gibt: „und daß er euch befreien werde von der Knechtschaft“.

Es stimmt auch ganz genau mit der unbezweifelbaren historischen Wahrheit, daß die Apostel zu den „Geringen“ gehörten; die Bestimmung aber ihres Berufes als „Schuster, Sandalenmacher, Handwerker“ beweist wieder völlige Unkenntnis der evangelischen Tradition[1]. Daß die wunderbaren Zeichen aner-

1) Man könnte vielleicht einen Anklang an diese Stelle bei Celsus finden. Es heißt nämlich hier (Origenes, c. Cels. III, 55, ed. Kötschau I, 250): „*ὁρῶμεν δή καὶ κατὰ τὰς ἰδίας οἰκίας ἐριουργοὺς καὶ σκυτοτόμους καὶ κναφεῖς καὶ τοὺς ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικοτάτους* etc.“ Aber es handelt sich bei Celsus gar nicht um die Apostel, sondern

kannt werden, fällt unter denselben Gesichtspunkt, wie die dem „Wundertäter", d. h. Christo selbst gezollte Bewunderung.

Im folgenden stoßen wir wieder auf einen historischen Fehler: Cuspius Fadus und Tiberius Alexander werden als zusammenregierend betrachtet. (Schon im Eingang des Passus ist diese Auffassung zu erkennen: „Wiederum sandte Claudius seine Gewalthaber Cuspius Fadus und Tiberius Alexander".) Ein Bearbeiter des griechischen Textes konnte diesen Fehler kaum machen: denn dort ist die chronologische Reihenfolge deutlich gewahrt (ἔπειτα *Τιβέριον*). Also liegt die Schuld entweder am slavischen Übersetzer oder man muß annehmen, daß der Autor, der sich ja von volkstümlicher Überlieferung nicht frei zeigt (s. o. S. 33), diese beiden Landpfleger, von denen ja Cuspius Fadus in der Tat kaum ein Jahr (44 bis c. 45 nach Christi Geburt) seines Amtes pflegte, als gleichzeitig regierend angesehen hat, um in der nachfolgenden griechischen Ausgabe seines Buchs diesen Fehler neben manchen andern zu verbessern. —

Daß nun die Landpfleger in Gemeinschaft mit den Schriftgelehrten gegen die Christen vorgehend erscheinen, ist nur eine Specialisierung des Vorhergehenden. Die Motivierung: „Damit das Kleine nicht klein sei, wenn es im Großen sich vollendet hat" ist vom slavischen Übersetzer entstellt worden; der Sinn ist wohl der: daß das Kleine nicht als klein zu erachten ist, weil es im Großen sich vollenden kann, — ein sehr richtiger historischer Erfahrungssatz, der eines Historikers, wie Josephus, würdiger ist als eines unbekannten Fälschers.

Das Folgende scheint nun am ehesten den Stempel der Abhängigkeit zu tragen. Durch die Zeichen beschämt und erschreckt kommen die Landpfleger und Schriftgelehrten, die eben noch die Apostel ergreifen und töten wollten, zum Schluß, daß solche Zeichen,

---

um die Christen aus der Zeit des Celsus. Sonst hätte man annehmen können, daß die »Schuster« und »Sandalenmacher« des Jos. Slav. durch Mißverstand der griechischen Vorlage entstanden seien (*σκυτοτόμος* kann sogar in der Tat »Schuster« bedeuten, *σκυτεῖον* am Schluß dieser Ausführung ist geradezu nichts anderes als die Schusterwerkstätte). — Die Jünger bezeichnet der Jude bei Celsus als Zöllner und Schiffer ihrem Beruf nach (c. Cels. I, 62; II, 46).

wenn sie nicht auf Gottes Ratschluß beruhen, bald zunichte werden müssen. Die Verfolgung wird demgemäß eingestellt. Das scheint in der Tat nichts anderes zu sein, als eine Wiedergabe von Act. 5, 17—40. Allein, wenn einerseits die Beteiligung der Landpfleger dem entgegen ist, so müßte andererseits der Apostelgeschichte als Quelle unseres Berichts ein so hohes Alter zugeschrieben werden, wie es gemeinhin nicht angenommen wird; denn eine derartig milde Beurteilung der christlichen Bewegung ist nicht lange nach 70 nach Christo auf jüdischer Seite denkbar (s. o. S. 46). Entweder also haben wir hier ein Zeugnis für die Entstehung der Apostelgeschichte vor 70, oder ein Zeugnis, das an einem Vorgang, der von ihr berichtet wird, die historische Glaubwürdigkeit auch ihrer ersten Hälfte glänzend erweist.

Auch darin entspricht unser Bericht der Apostelgeschichte, daß mit dieser ersten Einstellung der Verfolgung das endgültige Verhältnis zur Christengemeinde noch nicht als festgestellt erscheint.

Die slavische Übersetzung läßt aber leider nicht erkennen, was die römischen und jüdischen Machthaber über die Christen verhängt haben.

Es heißt: »nachher von ihnen belästigt« (auch ein Wort, das ein Christ selbst im Namen des Josephus nicht gebraucht hätte), „entließen sie die einen zum Kaiser, die anderen nach Antiochien, andere aber in ferne Länder zur Erprobung der Sache".

Alle diese Maßnahmen sind nach Meinung des Verfassers noch unter den „beiden" Landpflegern erfolgt, denn erst unmittelbar darauf berichtet er ihre Abberufung und die Sendung des Cumanus. Die Gründung der Christengemeinde in Antiochia etwas zu spät anzusetzen, das wäre ein geringes Versehen; der Anfang der Mission in fernen Ländern erscheint sogar ziemlich richtig datiert. Ganz unverständlich aber erscheint es, daß der Verfasser die Entsendung des Paulus und seiner Gefährten nach Rom, — denn von dieser ist unzweifelhaft die Rede, wie auch schon vorher (s. o. S. 60) —, obgleich sie doch erst unter Festus geschah, in diese frühe Zeit verlegt.

Sollte man diesen Fehler dem Josephus zutrauen, der doch die Zeit des Festus (wie sie gewöhnlich angesetzt wird, 60—62 nach Christi Geburt) als Erwachsener und gewiß schon bewußter Teilnehmer an den öffentlichen Angelegenheiten erlebt hat?

Dem gegenüber ist einerseits darauf hinzuweisen, daß gerade in diesem Stück auf die Chronologie gar keine Aufmerksamkeit verwandt ist, andererseits aber, daß das Unverständliche dieser Angabe sich beträchtlich vermindert, wenn die Chronologie Harnacks und O. Holtzmanns angenommen und die Reise Pauli nach Rom um 5 Jahre zurückverlegt wird. Nach dieser Chronologie ist Paulus 56—57 nach Rom transportiert worden, etwa um dieselbe Zeit (im neunzehnten Jahre) hat Josephus die politische Laufbahn eben erst begonnen.

Doch auch ersteres Auskunftsmittel dürfte schon genügen. Wir haben es ja nicht mit einem Berufshistoriker unserer Zeit zu tun, sondern mit einem Staatsmann und Feldherrn des Altertums; auch nicht mit einem wissenschaftlichen Werk, sondern in diesem Fall mit einer populären Darstellung.

Jedenfalls muß auch hier gesagt werden, daß es keinem Christen, aber auch keinem späteren Juden einfallen konnte, die Gründung der Antiochenischen Gemeinde auf heidnisch-jüdische Veranstaltung zurückzuführen, oder gar die Mission „in ferne Länder" als von den römischen und jüdischen Machthabern befördert anzusehen, zum Zweck der „Erprobung der Sache"!

Auch hier also — bei Nr. 5 — steht der Autorschaft des Josephus kein unübersteigliches Hindernis im Wege: vor allem aber ist die Abfassung durch einen Juden der allerersten Zeit nach 70 meines Erachtens evident[1].

Nr. 6 (s. o. S. 11). Zu Nr. 6 ist nicht viel zu sagen. In Cod. Mosqu. Acad. steht unter dem Text in roter Schrift, um die besondere Bedeutung dieser Stelle zu kennzeichnen: „von Jesus, als sie ihn ans Kreuz genagelt hatten". —

1) Wie schon erwähnt, läßt sich Nr. 5 auch noch heranziehen, um das Zustandekommen des Zeugnisses Antiqu. XVIII, 3, 3 zu erklären. Die Ausbreitung von Christi Lehre auch unter den Griechen (Antiochien) läßt sich auf Grund von Nr. 5 verstehen, wenn auch diese Ausbreitung hier nicht auf Jesum selbst zurückgeführt wird, wie im besagten Zeugnis. Da haben wohl Erzählungen, wie die vom Hauptmann von Kapernaum u. ä. mit eingewirkt; dagegen die Worte »*οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν*« lassen sich als allein auf Grund unseres Berichtes construiert erweisen, natürlich unter Zuhilfenahme der Evangelien. Die Schlußworte des Zeugnisses ergaben sich für den Interpolator von selbst.

Der diese Bemerkung schrieb, dachte also an die Kreuzesinschrift. Doch von dieser ist nicht die Rede. Es handelt sich um eine Inschrift im Tempel an der Stelle, wo das Gesetz der Reinheit („ὁ τῆς ἁγνείας νόμος") verkündet war, also beim Eingang in das Heilige. —

Schon darin unterscheidet sich der slavische Text vom griechischen, daß er das Gesetz der Reinheit auch in hebräischer Schrift, nicht nur in römischer und griechischer Schrift verkündet sein läßt.

Augenscheinlich nur in hebräischer Sprache und Schrift ist die höher befindliche Inschrift nach der Meinung des Verfassers abgefaßt („mit jenen", d. h. wohl den letzterwähnten, also hebräischen, „Buchstaben"). Daß diese Inschrift so getrennt von den andern erwähnt wird, erklärt sich eben dadurch, daß sie höher, etwa an der den inneren Tempelbezirk umgebenden Mauer (von der aber die Übersetzung nicht spricht, wie sie denn überhaupt direct zum Vorhof der Frauen mit seinem an der Ostseite des Tempels befindlichen Tor übergeht) angebracht war.

Was besagt nun diese Inschrift? Nichts, als was die Juden als eigentliche Rechtfertigung ihres Vorgehens gegen Jesum ansehen mußten: daß nämlich Jesus nicht wirklich ihr König gewesen sei, daß er vielmehr ihre höchsten Heiligtümer für dem Untergang preisgegeben erklärt habe und darum gekreuzigt worden sei.

Diese Formulierung entspricht zwar weniger der Aussage der falschen Zeugen (Mark. 14, 58; Matth. 26, 61) vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels, als vielmehr solchen Worten wie Matth. 24, 2: „οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται" (vgl. auch Luk. 19, 44). Aber auch solche Worte wurden natürlich den Juden bekannt und erschienen ihnen noch geeigneter wie die beanspruchte Gottesmannschaft, als Motivierung des Todesurteils über Jesus zu dienen.

In der ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems mochte auch Josephus noch unbefangen genug sein, diese Worte mitzuteilen, so schmerzlich es auch sein mußte, daß sie sich so offenkundig erfüllt hatten. Eine derartige Unbefangenheit schwindet aber leicht mit der Zeit und so ist es nicht unerklärlich, daß in der für Römer und Griechen bestimmten Ausgabe des Bellum Judaicum mit der Person Jesu auch die Erinnerung an ihre so vollständig erfüllte Weissagung unterdrückt wurde.

Sogar das Vorhandensein einer hebräischen Inschrift neben den römischen und griechischen wurde mit Stillschweigen übergangen, und doch ist nicht anzunehmen, daß innerhalb des Tempelbezirks irgend eine, wenn auch nur auf die Andersstämmigen bezügliche Bestimmung nicht auch in hebräischer Sprache publiciert worden wäre. Kamen doch gerade hier Andersstämmige in Betracht, die besser Hebräisch als Griechisch oder Lateinisch verstanden. So ist also auch von Nr. 6 aus kein entscheidender Widerspruch gegen Josephus als Autor zu erheben[1].

Nr. 7 (s. o. S. 12). Am schlimmsten scheint es um Nr. 7 zu stehen.

Einerseits sind die Berührungen mit dem Matthäus-Evangelium hier besonders deutlich wahrnehmbar. Anderseits scheint

---

1) Bekanntlich ist durch Clermont-Ganneau eine von jenen Inschriften, eine griechische, gefunden worden (eine Abbildung davon z. B. bei H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen u. Leipzig 1903, S. 657). Nach der Beschreibung in Jos. B. J. V, 5, 2 waren solche Tafeln mit Inschriften in gewissen Zwischenräumen an der steinernen Brustwehr angebracht; darnach sind also in jeder Sprache mehrere Inschriften vorhanden gewesen (»*ἐν αὐτῷ δὲ εἱστήκεσαν ἐξ ἴσου διαστήματος στῆλαι τὸν τῆς ἁγνείας προσημαίνουσαι νόμον αἱ μὲν Ἑλληνικοῖς, αἱ δὲ Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν* etc.«). Es wäre also wiederum ein Fehler, wenn der Verfasser dieses Stückes die von ihm erwähnte Inschrift die vierte nennt. Ein solcher Fehler wäre dem Josephus schwer zuzutrauen. Doch ist es durchaus nicht unmöglich, daß »eine vierte« Zusatz des slavischen Übersetzers oder eines Abschreibers ist. Daß die auf Jesum bezügliche Inschrift über den andern hing, würde nur voraussetzen, daß die Säulen mit Inschriften nur an der einen Seite der Brustwehr sich befanden, wohl an der Ostseite. Übrigens wäre es auch nicht ganz unmöglich, dem Josephus eine Ungenauigkeit zuzutrauen, so daß er nur die Tafeln an der Ostseite gezählt hätte. Es wird nämlich in diesem Zusammenhang bei Jos Slav. nur das Osttor, das zum Vorhof der Weiber führt, erwähnt. In den Antiquitäten (XV, 11, 5) ist die Beschreibung auch an diesem Punkte sehr verkürzt und läßt keinen Schluß zu (es heißt hier: ». . . . *ἔρχίον λιθίνον δρυφάκτου γραφῇ κωλῦον εἰσιέναι τὸν ἀλλοεθνῆ* . . . .«). — Endlich muß auch hier dasselbe gesagt werden, wie anläßlich der historischen Fehler in Nr. 5: es ist schwer denkbar, daß ein Bearbeiter, der den Text seiner Vorlage zum Teil wörtlich herübernahm, sich in Gegensatz zu seiner Vorlage hätte setzen mögen. Leichter denkbar ist es, daß derselbe Verfasser, der sich in der ersten Ausgabe seines Werkes Fehler hat zuschulden kommen lassen, diese Fehler in einer zweiten Ausgabe verbessert. — (Fr. Spieß, »Der Tempel zu Jerusalem . . . nach Josephus«, Hamburg 1880, erörtert die Frage nicht näher.)

die Argumentation des Verfassers geradezu darauf zugespitzt zu sein, daß der Auferstandene Gott selbst sei.

Dennoch läßt sich auch hierauf einiges entgegnen.

Man muß sich bloß Antiqu. XVIII, 3, 3 immer deutlich vor Augen halten, um zu wissen, wie im christlichen Interesse interpoliert wurde. Auch in Nr. 7 wird von der Messianität Christi kein Wort gesagt, er heißt nur: Wohltäter der Menschen, der durch sein Tun kein Mensch war. Über die Linie von Nr. 4 geht das nicht hinaus. Auf Nr. 4 wird auch mit jenen Worten ausdrücklich zurückverwiesen.

Die Erörterungen über die Möglichkeit einer Auferstehung gelangen auch nicht zu einer so bündigen Erklärung über das Erscheinen des Auferstandenen, wie in Antiqu. XVIII, 3, 3. Die Theorien von der Auferstehung durch das Gebet eines andern Gerechten, oder von der Auferstehung eines Engels oder eines andern von den himmlischen Gewaltigen oder gar Gottes selbst, »der erscheint wie ein Mensch«, muten doch sehr fremdartig an. Man wird eher an Gnosticismus als an Christentum erinnert. Schließlich redet der Verfasser ja nur von der Kunde, Christus sei nicht im Grabe gefunden worden, sowie von den Erklärungen, die diese Kunde gefunden. Die Erscheinungen des Auferstandenen bleiben unerwähnt. Der Verfasser kommt auch nicht darüber hinaus, zu sagen: »Ich weiß nicht, welche richtiger sprechen«.

Für einen Christen ist das alles zu wenig, für einen Juden aus wenig späterer Zeit (als 70 oder 73 nach Christo) zu viel.

Was nun aber die Berührungen mit Matthäus anbetrifft, so sind es folgende:

1) Das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, und zwar »von oben an bis zum Boden« — Matth. 27, 51; als Moment, da dieses Ereignis eintrat, wird bezeichnet: da sie Jesum »durch Bestechung dem Tode überlieferten«. Damit könnte der Moment des Todes selbst gemeint sein, wie bei Matthäus.

2) Die andern vielen schrecklichen Zeichen, die damals geschahen — Matth. 27, 51 — 53.

3) Die Constatierung des leeren Grabes — übrigens bei allen vier Evangelisten.

4) Die Auskunft der Gegner, die Freunde hätten den Leichnam gestohlen — Matth. 27, 64 und 28, 13 u. 15.

5) Die Wache um das Grab — Matth. 27, 64 ff; 28, 4; 28, 11—15.

Aber in Bezug auf den letzten Punkt bietet Jos. Slav. einiges in den Evangelien nicht Bezeugte:

a) Die Zahl der Wächter;

b) Die Nachricht, daß Juden an der Bewachung teilgenommen haben.

Hinsichtlich der Zahl braucht man auf die »tausend« Juden nicht übergroßes Gewicht zu legen. Die handschriftliche Überlieferung oder die slavische Übersetzung kann die Höhe dieser Zahl verschuldet haben. Auch in der apokryphen Pilatus-Literatur, und zwar in der von Tischendorf so genannten zweiten griechischen Recension der Acta Pilati, cap. XII (C. v. Tischendorf, Evangelia apocrypha[2], Lips. 1876, p. 315 sq.) findet sich eine Zahl, aber es sind hier 500 Soldaten (im Cod. Archiv. sind es ja auch 1000 Römer); von jüdischen Wächtern ist auch hier nicht die Rede.

Von einer jüdischen Wache am Grabe weiß nur das Petrus-Evangelium zu erzählen, worauf mich Professor v. Dobschütz aufmerksam gemacht hat.

Diese jüdische Wache besteht nun allerdings nicht aus Wächtern, die jemand um das Grab gestellt hat, sondern aus den »*πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς*« selber, die sogar dort ein Zelt aufschlagen (Evang. Petri v. 31, 33, 38, ed. O. von Gebhardt, Leipzig 1893, S. 44 f).

Es gibt aber auch andere Berührungspunkte zwischen Jos. Slav. und dem Petrus-Evangelium, und zwar wiederum solche, die einen directen literarischen Zusammenhang zwischen beiden Schriften anzunehmen verbieten.

Auch im Petrus-Evangelium wird ja die Kreuzigung Jesu als von den Juden vollzogen angesehen: allerdings ist es Herodes, der dabei die Gewalt ausübt (v. 2), dann freilich Jesum dem Volke übergibt (v. 5).

Weiterhin erinnere man sich, daß gerade auch das Petrus-Evangelium das Zerreißen des Vorhanges berichtet (v. 20), sowie das erste der von Matthäus erwähnten wunderbaren Zeichen, die sich an jenes Zerreißen schlossen: das Erdbeben (v. 21).

Ein eigentümlicher Anklang an Nr. 6 unserer Stücke kann

auch in den Worten gesehen werden: »ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι« (v. 26). Daß den Jüngern als hauptsächliche Schuld die Bedrohung des Tempels angerechnet wird, erinnert etwas an die Inschrift im Tempel, die als Grund der Kreuzigung Jesu seine Weissagung gegen Stadt und Tempel angab.

Es genügt, auf diese im ganzen sehr entfernten Berührungen hinzuweisen: irgend ein Schluß daraus wird sich kaum ziehen lassen, wenn aber schon, so eher zugunsten des Jos. Slav.

Das Zusammentreffen mit einem so alten Apokryphon, und zwar vor allem in einem Motiv, das später nicht wieder verwendet worden ist, eben der jüdischen Grabeswache, ist bemerkenswert genug.

Wie das Petrus-Evangelium sich zu den kanonischen Evangelien verhält, ist bekanntlich eine Frage, die entgegengesetzte Lösungen gefunden hat. Doch auch die glühendsten Gegner seiner Unabhängigkeit werden nicht alle einzelnen Züge auf die kanonischen Evangelien zurückführen wollen, sondern vielmehr noch irgend welche andere Quellen zulassen. Dann aber muß man bedenken, das der Name des Centurio Petronius (v. 31) schwerlich etwas anderes sein kann, als eine Reminiscenz aus Josephus, und zwar eher aus dem populären »Jüdischen Krieg« (II, 10), als aus den umfangreichen, gelehrten Antiquitäten (XVIII, 8, 2—6. 7. 8—9; XIX, 6, 3. 4).

Diese Annahme hat doch mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als wenn man an mündliche Tradition denken sollte, die die Erinnerung an den syrischen Statthalter dieses Namens bis auf den Verfasser des Petrus-Evangeliums gebracht hätte.[1]

Gesteht man aber zu, daß der Verfasser des Petrus-Evangeliums wahrscheinlich des Josephus Bellum Judaicum gelesen hat, so liegt es doch nahe, auch seine Nachricht von der jüdischen Grabeswache als eine Ausspinnung der Nachrichten, die sich in unserem Jos. Slav. erhalten haben, anzusehen.

Das Umgekehrte, die Abhängigkeit des Jos. Slav. vom Petrus-Evangelium anzunehmen, ist schwieriger: für die Zahlen müßte man doch eine andere Quelle suchen. Der Verfasser be-

1 Auch Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Erlangen u. Leipzig 1893, S. 41 f, denkt an diesen Petronius.

ruft sich ja ausdrücklich auf »andere«, die da sagten, es sei eben wegen der zahlreichen Wache unmöglich gewesen, Jesu Leichnam zu stehlen. — So ist es als wahrscheinlich anzusehen, daß die von Matthäus abweichenden Züge bei Jos. Slav. wirklich, wie es ja ausdrücklich zu lesen steht, mündlicher Tradition entnommen sind.

Wie aber sind die Berührungen mit Matthäus selbst zu beurteilen? Zunächst muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Verfasser nur vom zerrissenen Katapetasma spricht, als wenn er es selbst gesehen. Sonst aber beruft er sich auch bei diesen Mitteilungen auf das, was die einen und die andern sagen, was man erzählen kann.

Ja, auch in Bezug auf das Zerreißen des Katapetasma heißt es zum Schluß: »Solches wird von jenem Katapetasma geredet« und »Auch gegen die Ursache seines Zerreißens gibt es« (sc. Aussagen, so möchte ich den, wie es scheint, verstümmelten Satz auffassen).

Wenn der Autor auch wirklich das Evangelium Matthäi vor sich gehabt hat, so hat er ihm doch nicht unbedingt sich angeschlossen. Anderseits aber wird er das Gerede vom gestohlenen Leichnam Christi gewiß auch anderswoher gehört haben, heißt es doch Matth. 28, 15 ausdrücklich »*καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας]*«. Gerade der Satz von der Wache in seiner eigenartigen Gestaltung scheint mir zu beweisen, daß der Autor hier auf eine mündlich geführte Controverse hinweist, daß er also eine förmliche Bestätigung jenes Matthäus-Wortes uns gewährt.

Außerdem würde für diejenigen, welche das Matthäus-Evangelium als Quelle unseres Zeugnisses ansehen wollten, die Nötigung entstehen (wie bei Nr. 5 mit der Apostelgeschichte), das Evangelium Matthäi, und zwar in seiner jetzigen Gestalt, vor a. 70 entstanden sein zu lassen. Denn der angebliche Benutzer kann, wie gesagt, nicht wohl später als wenige Jahre nach 70 geschrieben haben.

Nr. 8 (s. o. S. 12). Nur eine kurze, mehr gelegentliche Erwähnung Jesu enthält Nr. 8. Hier aber wird der Name Jesus offen genannt (wenn der Name nicht interpoliert ist). Wir haben schon den Unterschied des slavischen Textes vom griechischen an einem anderen Punkte kennen gelernt (S. 27 f), indem die ausdrückliche

Nennung des judäischen Landes, aus dem der zukünftige Herrscher hervorgehen sollte, als Jos. Slav. eigentümlich erschien.[1] Wir sahen, daß eben diese Lesart nur noch von Tacitus gegeben wird. Der Weissagungsspruch, der hier gemeint ist, von dem zukünftigen Herrscher über das Weltall, der aus Judäa hervorgehen soll, ist vielleicht kein anderer als Micha 5, 1 ff. Wie sollte man da einen Christen sich vorstellen, der nicht entscheiden will, ob diese Weissagung auf Herodes, auf Jesus oder auf Vespasian geht. Im griechischen Bellum Judaicum ist der Autor schon ganz sicher, daß alle andern irren, die die Weissagung nicht auf Vespasian beziehen (»*τοῦτ᾽ οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν* etc.«) — ein kleines, aber nicht zu verkennendes Zeichen, daß der Text von Jos. Slav. gewissermaßen die Vorstufe für den Text des griechischen Bellum Judaicum darstellt.[2]

6. Können diese Zeugnisse der ersten, nichtgriechischen Ausgabe des Bellum Judaicum angehören?

So haben wir auf allen Punkten constatieren können, daß diese »Zusätze« am wenigsten als christliche Interpolationen

1) Auch im Griechischen könnte unter »*ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν*« (VI, 5. 4) nur Judäa verstanden sein, da es weiterhin heißt: »*ἐδήλου δ᾽ ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος*«, aber notwendig ist dies Verständnis der Stelle nicht. Die Fassung bei Jos. Slav. ist demgemäß präciser.

2) Es könnte auffallend erscheinen, daß im slavischen Text unter den vorkommenden Auslegungen der Weissagung diejenige, welche erst von der Zukunft die Erfüllung erwartet, nicht erwähnt ist. Das kann aber so erklärt werden, daß der Verfasser diese Auslegung von vornherein abweist und als nennenswert nur solche aufführt, die eine historische Persönlichkeit ins Auge fassen. Er ist aber zur Zeit selbst noch nicht schlüssig, welche Deutung er annehmen soll. In der griechischen Ausgabe des Werkes hat er diese Unschlüssigkeit überwunden und berücksichtigt infolgedessen solche Auslegungen, die auf eine andere historische Persönlichkeit als Vespasian gehen, gar nicht mehr.

Auch hier steht es so, daß eine noch größere Schwierigkeit entstehen würde bei der Annahme eines späteren, christlichen Interpolators. Wie sollte ein solcher auf Herodes kommen als den möglicherweise von der Weissagung gemeinten? — Die Deutung auf Christum lag natürlich näher (s. o. S. 25).

verstanden werden können, daß aber auch ein Jude sie nur geschrieben haben kann, so lange die Zerstörung Jerusalems und die Stellungnahme zu ihr noch nicht Zeit gehabt hatte, die Kluft zwischen Juden und Christen unüberbrückbar zu machen, also nur in den ersten Jahren nach 70 nach Christi Geburt, oder vielmehr, da auch die Eroberung von Masada vorausgesetzt ist, nach 73.

Dann aber hat es sich gezeigt, daß der Annahme, Josephus selbst sei der Verfasser, nichts Entscheidendes im Wege steht, sobald man an eine Periode im Leben des Josephus denkt, die noch vor der Abfassung des griechisch jetzt vorliegenden Bellum Judaicum, also vor 75 als frühestem Termin, ihren Abschluß fand.

In dieser Periode aber hat Josephus nach seinen eigenen Angaben (B. J., prooem. 1 und 2) eine Geschichte des jüdischen Krieges geschrieben »*τῇ πατρίῳ γλώσσῃ*« und sie »*τοῖς ἄνω βαρβάροις*« gewidmet (*ἀνέπεμψα*). Diese Geschichte hat er dann für die »*κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν*« Stehenden in hellenischer Sprache umgearbeitet (*μεταβαλών*). Wer aber sind die *ἄνω βάρβαροι*, denen er die erste Darstellung des jüdischen Krieges gewidmet hat? Prooem. 2 sind sie ausdrücklich genannt: es sind die Parther und Babylonier, die fernsten von den Arabern und die Stammesgenossen jenseits des Euphrat, endlich die Adiabener. Diese alle hatten durch des Josephus Fürsorge Anfang, Fortgang und Ausgang des Krieges genau kennen gelernt.

Wie dieses Werk beschaffen gewesen sein muß, darüber, scheint mir, hat Th. Nöldeke im Literarischen Centralblatt 1886. S. 881 sich am richtigsten ausgesprochen. Er weist darauf hin, daß in keiner Weise aus den besprochenen Worten des Josephus folge, es sei das spätere griechische Werk eine Übersetzung des früheren aramäischen oder hebräischen. Der Periodenbau und die Rhetorik des griechischen Werkes kennzeichnen dieses als Originalwerk; dennoch können Stoff, Reihenfolge der Erzählung, sogar das einzelne in beiden Werken genau übereingestimmt haben. »Freilich müßte Josephus nicht Josephus gewesen sein, wenn er nicht dies und jenes den Orientalen etwas anders dargestellt hätte, als den Occidentalen!« Im Stil seien beide Werke auf alle Fälle sehr verschieden gewesen.

Die Recension, in welcher sich diese Ausführungen finden, gilt einer Arbeit von Dr. Heimann Kottek: Das sechste Buch des Bellum Judaicum, übersetzt und kritisch bearbeitet, Berlin 1886. Kottek hat den Versuch gemacht, die syrische Übersetzung des sechsten Buches von B. J. (in dem Peschittha-Codex der Ambrosiana B. 21 inf., saec. VI) nicht aus der griechischen Ausgabe des B. J. herzuleiten, sondern als zur aramäischen (oder hebräischen) Urform des Werkes gehörig zu erweisen. Dieser Versuch hat aber keinen Anklang gefunden: sowohl Th. Nöldeke (in der genannten Recension) wie B. Niese, Josephi Opera, vol. VI, praef. p. XXI sq., machen geltend, es sei deutlich erkennbar, daß die Vorlage der syrischen Version griechisch gewesen sei. Nöldeke macht auch auf Verstöße gegen den jüdischen Ritus aufmerksam, die nur dem späteren christlichen Übersetzer zuzutrauen sind. Es dürfte also gefährlich erscheinen, diesen Weg, der eben erst versperrt worden ist, nochmals eröffnen zu wollen, d. h. den Weg zur Entdeckung jener ursprünglichen Form der Geschichte des jüdischen Krieges.

In der slavischen Übersetzung Spuren einer semitischen Vorlage zu erkennen, ist ein gewagtes Unternehmen: die Schwerfälligkeit des Übersetzers ist so groß, daß man nicht weiß, was man ihr, was dem Stil der Vorlage zuschreiben soll. Es finden sich übrigens griechische Worte in ganz oder fast unveränderter Gestalt, wie katapetasma, ssimeja (*σημαία*, B. J. II, 9, 2 statt *σημαῖαι*), *ω* .. koneristanii (*ἐν .. κονιστηρίῳ*, lib. II, 9, 3 statt *σταδίῳ*), skinopigju (*τὴν σκηνοπηγίαν* sc. *ἐπιτελεῖν*, lib. VI, 5, 3 statt *σκηνοποιεῖσθαι*).

Übersetzungen aus dem Syrischen oder Aramäischen ins Slavische sind bis jetzt nicht bekannt geworden, solche aus dem Hebräischen wohl (A. J. Ssobolewski: Die Übersetzungsliteratur usw., p. 399 sq.). Im ersteren Falle müßte man es also mit einer Superversion zu tun haben.

Aber das ist es ja eben: es scheint mir ein Punkt bei Beurteilung der Kottekschen Hypothese nicht bedacht zu sein. Josephus hat allerdings *τῇ πατρίῳ γλώσσῃ* geschrieben, wobei doch wohl eher an Hebräisch zu denken ist, da die Juden als das »Väterliche« wohl nur das ansahen, was mit ihrer heiligen Geschichte zusammenhing.

Waren aber alle jene Völkerschaften, denen er sein Buch

widmete, imstande, ein hebräisches oder gar ein westaramäisches Buch zu lesen? Kann man das von den Parthern, Babyloniern, Arabern voraussetzen?

Es war doch wohl das Natürlichste, daß für eine Übersetzung gesorgt wurde, sei es von Josephus selbst, sei es von einem andern, auf seine Veranlassung. Das Nächstliegende war es dann natürlich, daß das Buch in die Weltsprache, das Griechische, übersetzt wurde. Wenn Josephus das nicht erwähnt, so wohl nur deshalb, weil diese Sache ihm selbstverständlich erschien.

Diese griechische Übersetzung der ursprünglichen, für die orientalischen Stammesverwandten bestimmten Arbeit des Josephus — diese könnte es sein, die unserem slavischen Übersetzer vorgelegen hat.

Ob dasselbe auch vom Syrer behauptet werden kann, könnte erst ein genauer Vergleich des von A. M. Ceriani (Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano etc. photolithographice edita etc., 2 Bde. in vier Teilen, Mailand 1876—1883) herausgegebenen Textes mit dem Slaven ergeben. Besonders würde es darauf ankommen, ob in cap. 5, 4 unsere Nr. 8 vorkommt.

Daß der Syrer manche Verschiedenheit aufweist, insbesondere Auslassungen, deutet Niese selbst an (vol. VI, praef. p. LXII). Er sagt, daß es häufig nicht leicht zu verstehen ist, was die griechische Vorlage gelesen hat.

Ganz dasselbe kann aber auch von dem slavischen Text gesagt werden, soweit ich mich durch ein paar Stichproben habe überzeugen können. Mag auch der Übersetzer sich manche Freiheit erlaubt haben, die griechische Vorlage weicht von allen Handschriften stark ab, deren Lesarten im Apparat der Nieseschen Ausgabe stehen. Nur hin und wieder finden ihre Besonderheiten Unterstützung durch einen oder mehrere Codices.

Als Beispiel diene lib. II, cap. 9, 2, 3 (Niese, §§ 169—174). An folgenden Stellen lassen sich Abweichungen vom Nieseschen Text und Apparat constatieren, die unzweifelhaft auf die Vorlage selbst zurückgehen. (Die Rückübersetzung ist möglichst wörtlich gehalten.)

Niese V, p. 187, lin. 6 hat Slav. *εἰσεκόμισεν* statt *εἰσκομίζει* gelesen (mit Lat.). Nach lin. 7 *καλοῦνται* (Slav. *καλεῖται*, — es ist

immer nur von *σημαία*, nicht von *σημαῖαι* die Rede) findet sich der Zusatz: »*καὶ ἔστησεν αὐτὴν ἐπὶ τῇ πόλει*«.

lin. 8 sq. liest Slav.: *ὡς πεπατημένου τοῦ νόμου αὐτῶν* statt . . . *ων τῶν νόμων*.

lin. 10 < im Slav.: *πρὸς τὴν ἀγανάκτησιν τῶν κατὰ τὴν πόλιν*, statt dessen: (*ὁ . . . λαὸς*) *ἀκούσας τὸ γενόμενον*.

lin. 11 Slav.: *συνέρρευσεν* + *μετὰ σπουδῆς* (Lat.: subito).

lin. 14: Slav. *τὴν ἱκεσίαν* mit MVC (*περὶ τὴν ἱκεσίαν*) gegen *περὶ τὴν οἰκίαν* der andern Codices PALRLat. Es scheint mir eben hier *ἱκεσίαν* aus den Codices der andern (jetzt im Slav. vorliegenden) Recension eingedrungen zu sein, wo es ohne *περὶ* stand. So entstand die Lesart: *περὶ τὴν ἱκεσίαν*.

lin. 16: statt *τῇ δ' ἑξῆς* liest Slav. *καὶ ἔπειτα* (Lat.: post autem).

lin. 17: statt *σταδίῳ* liest Slav. *κονιστηρίῳ* (koneristanii).

lin. 18: Slav. *ἐκέλευσεν* (statt: *δίδωσιν .. σημεῖον*).

pag. 188, lin. 2: Slav. *Πιλᾶτος* + *ἐπιτιμῶν αὐτοῖς*, dann *κατακόψω ὑμᾶς* und *προσδέξεσθε* (statt *κατακόψειν* und *προσδέξαιντο*).

lin. 4: Slav. liest *ἐκέλευσεν* statt *ἔνευσεν* — mit V.

lin. 5: statt *ἀναιρεῖν σφᾶς* liest Slav.: *εἰς ἀναίρεσιν* (mit MLVRC) und fügt hinzu *ὡς ἄμνοι*.

Auch aus Buch VI sei eine Stichprobe gegeben, und zwar aus cap. 5, 3 (Niese § 300 sqq., p. 552).

lin. 16 sq.: Slav. > *τὰ μάλιστα*, dagegen nach *τῆς πόλεως* + *ἔτι*.

lin. 18: Slav. liest statt *ἐν ᾗ* — *ἐπεὶ* (mit PMVRC), dann heißt es: *πάντες ἐπιτελοῦσι τὴν σκηνοπηγίαν κατὰ τὸ ἔθος* (statt: *σκηνοποιεῖσθαι πάντας ἔθος τῷ θεῷ*).

p. 553 lin. 1 vor *ἐξαπίνης* Slav. + *ἑστώς*; lin. 4: Slav. *κατὰ τὰ τείχη* statt *κατὰ πάντας τοὺς στενωπούς*.

Der Satz lin. 7 sq. *ὁ δὲ οὔθ' ὑπὲρ* usw. muß in der Vorlage des Slav. so ungefähr gelautet haben: *ὁ δὲ οὔτε τῶν πληγῶν ἠσθάνετο, οὔθ' ὑπὲρ αὐτοῦ* (ebenso VRC, Euseb. *ἑαυτοῦ*) *ἐφθέγγετο, οὔτε πρὸς τὸν παίοντα αὐτὸν ἀπεκρίνετο, ἀλλὰ μόνον ἔκραζεν ἃ καὶ πρότερον*.

lin. 9 Slav.: *οἱ ἄρχοντες* + *τῶν Ἱεροσολύμων*. . . .

Ein bestimmter Schluß zugunsten der oben aufgestellten Hypothese läßt sich aus diesen Proben nicht ziehen; immerhin

werden sie vielleicht den Eindruck verstärken können, daß wir es hier mit einem nicht unwesentlich anders gestalteten Text zu tun haben, als in den sonst bekannten Handschriften des Bellum Judaicum. Diese stammen nun, wie Niese nachweist (tom. VI, praef., p. XXIII sq.), alle von einem Archetypus; dann würde es bloß darauf herauskommen, für Jos. Slav. einen andern Archetypus zu erweisen. Diesem müßte man dann aber auch alle hier besprochenen »Zusätze« zurechnen. Damit wäre aber das Rätsel, das unser Jos. Slav. bietet, noch weniger lösbar geworden: man hätte es mit einer ganz andern Recension des griechischen Textes zu tun.

7. Wie läßt sich das Verschwinden dieser Zeugnisse in der griechischen Überlieferung erklären?

Die zweite der oben (S. 28) gestellten Fragen wäre in dem eben gesetzten Falle noch schwerer zu beantworten, als im Zusammenhang mit jener Hypothese. Diese Frage aber lautete: wie ist es zu erklären, daß diese ganze Recension, insbesondere daß diese »Zusätze« so völlig innerhalb der griechischen Überlieferung haben verschwinden können? Es ist darauf zu antworten: es ist rätselhafter, daß ein Slave, wenn auch schon am Ende des 9. Jahrhunderts — vordem gab es keine Möglichkeit, in eine slavische Sprache etwas zu übersetzen — auf dieses merkwürdige Schriftstück gestoßen ist, als daß es vergessen wurde und verschwand. Die bessere Ausgabe eines Buches verdrängt immer fast völlig die vorhergehende unvollkommenere. Unvollkommener aber war jene Ausgabe schon durch ihre historischen Fehler.

Wie aber erklärt es sich, daß Josephus in der zweiten Ausgabe die auf Christum und die Christen bezüglichen Abschnitte ausgetilgt hat?

Der Gang der geistigen Entwicklung seines Volkes führte vom Christentum weg: wollte Josephus, der ohnehin Feinde genug in seinem Volke hatte, sich nicht ganz isoliert sehen, so mußte er auf die Erwähnung dieser für sein Volk so heiklen Angelegenheiten verzichten. Denn ungünstig über das zu reden, was er vorher so sehr günstig beurteilt, das widersprach doch

wohl seinem Ehrgefühl; es war auch nicht gut möglich, da die erste Ausgabe doch einige Verbreitung gefunden hatte, wahrscheinlich allerdings nur im Orient (man denke an das Citat im Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden, einem jedenfalls orientalischen Product).

So scheint sich mir am leichtesten zu erklären, daß die uns vorliegenden griechischen Schriften des Josephus Christum und die Christen totschweigen (denn auch die Jacobusstelle Antiqu. XX, 9, 1 wird ja angefochten). Daß das von einem jüdischen Historiker verlangt wurde, beweist ja auch das Schweigen des Justus von Tiberias.[1]

1) Es dürfte nicht unnütz sein, auf die Nachrichten von einem in der hebräischen Übersetzung des Josephus ausgetilgten Zeugnis von Christo hinzuweisen, Nachrichten, die bei J. A. Fabricius (Bibliotheca graeca, ed. III, curante G. Chr. Harles, vol. V, Hamburg 1796, p. 19 sq., not.) gesammelt sind. Es sind folgende: Caesar Baronius schreibt, Annales Ecclesiastici, I (Antwerpen 1597), ad a. 34, c. 226, p. 215, B: »cuius (Josephi) testimonium in pervetusto Judaeorum codice, in quo ejus historiae e Graeco in Hebraicum translatae antiquitus scriptae sunt, cum hic Romanae (sc. Romae) requireretur, (o perfidorum impudentiam) abrasum inventum est, adeo ut nulla ad excusandum scelus posset afferri defensio, cum membrana ipsa id exclamare videretur.« Diese Mitteilung des Baronius wurde von Isaac Casaubonus, De rebus sacris et ecclesiasticis Exercitationes XVI, Genevae 1654, p. 677, sehr skeptisch aufgenommen, als wahrscheinlich nicht auf eigener Anschauung beruhend. Er zweifelt, daß es eine solche Übersetzung des Josephus ins Hebräische zu seiner Zeit noch geben könne. Dagegen glaubt P. D. Huetius die Mitteilung des Baronius bestätigen zu können; er sagt (Demonstratio evangelica, ed. quinta, Lipsiae 1703, p. 57): »visitur hodieque codex ille in Vaticana Bibliotheca«. Daß es einen solchen Codex in der Vaticanischen Bibliothek gebe und daß er ihm gezeigt worden sei, erzählte auch Theophilus Graf von Windischgrätz im Gespräch mit J. Chr. Wagenseil, wie dieser an Chr. Arnold schreibt (im Jahre 1660; Epistolae de Fl. Josephi Testimonio, rec. Chr. Arnoldus in S. Havercamps Ausgabe des Josephus, Band II add., p. 263, epist. 21). Seit diesen Mitteilungen ist nichts mehr von einem solchen Codex der Vaticana zu hören gewesen. Daß es sich um den sog. Josephus Gorionides gehandelt habe, ist wohl nicht anzunehmen: wie sollte dieser späte jüdische Schriftsteller ein den Juden unbequemes Zeugnis von Christo abgelegt haben? — Nach Baronius müßte es ein Codex der Antiquitäten gewesen sein (»historiae«), auch die anderen Schriftsteller scheinen das vorauszusetzen.

Ganz unabhängig von diesen Nachrichten, aber auch viel bestimmter und zuverlässiger klingen die Mitteilungen des W. Cave (Historia Lite-

Fragt man aber, warum die Christen sich nicht um jenes Erstlingswerk des Josephus bemüht haben, so ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß ihnen diese kühle Anerkennung, diese Skepsis nicht genügen konnten. Die von den Schriften des Neuen Testamentes abweichenden Traditionen mußten dabei nur Ärgernis erregen. Erst die slavischen Chronisten scheinen dagegen gleichgiltig gewesen zu sein. Ob sie darin griechische Vorgänger gehabt haben, ist noch unbekannt. Ebenso ist meines Wissens nicht untersucht worden, ob nicht die Übersetzungen des Josephus in die orientalischen Sprachen (abgesehen von der syrischen) einen ähnlichen Text enthalten. Vor allem könnte das bei einer etwaigen Übersetzung ins Armenische der Fall sein, da Josephus in einem armenischen Kanonsverzeichnis (des Mekhitar von Aïrivank, eigentlich des Johannes Sarkavag, gest. im Anfang des 12. Jahrhunderts) unter die kanonischen Bücher geraten ist. Auch bei den christlichen Arabern hat er eine gewisse mysteriöse Bedeutung erhalten. Das Evangelium infantiae Salvatoris Arabicum (C. v. Tischendorf, Evangelia Apocrypha[2],

---

raria, Basel 1741, Vol. I, p. 33). Er führt eine Äußerung des Gyrald Cambrensis in seinem ungedruckten Buch »De institutione principis« an, derzufolge Robert (Canutus, c. 1170 blühend), Prior von S. Fridisvida bei Oxford, der hebräischen Sprache kundig, in zwei hebräisch geschriebenen Exemplaren des Josephus ein Zeugnis von Christo gefunden habe, das in anderen neuerdings ausgetilgt sei (nuper erasum). Das sei auch den Juden, die sich in Oxford aufhielten, gezeigt worden. Cave denkt dabei auch nur an die Antiquitäten, aber in diesen ist ja das Zeugnis nie getilgt worden. Mit den »andern« können doch auch griechische Handschriften gemeint sein. Auch was Cave weiterhin sagt, wird dann besser auf das Bellum Judaicum zu beziehen sein, daß nämlich Galäus ihm mitgeteilt habe, er bewahre bei sich recht lange griechische handschriftliche Fragmente, die man in den gewöhnlichen Handschriften des Josephus vergeblich suchen kann. Mehrere bringe Isaac Vossius vor und von ihm entlehne sie Cl. Ittig in den Prolegomena zu seiner Josephus-Ausgabe (Leipzig 1691), »quibus et alia non pauca addi possunt«. — Von Is. Vossius sagt auch Fabricius (l. c., p. 20, not. dd), er habe in seinem Buch von den LXX-Übersetzern hier und da etwas vorgebracht aus Syncellus und aus Josephus-Handschriften, was in den Ausgaben fehle. Ob diese Mitteilungen mit denjenigen, die Cave erwähnt, identisch sind? Es muß sich noch um andere Handschriften handeln als den Codex Vossianus (s. o. S. 18), da dieser, nach Nieses Angaben zu urteilen, nichts Wesentliches in dieser Richtung enthält.

p. 181) führt eine Mitteilung über ein Selbstzeugnis des Jesuskindes in der Wiege auf ein Buch des Joseph Pontifex zurück, der zur Zeit Christi lebte. »Es sagen aber einige, er sei der Caiaphas«.[1]

Dieses ist das Material, das ich fürs erste vorzulegen habe. Erst wenn die hier ausgesprochene und begründete Vermutung, daß Josephus der Autor dieser acht Abschnitte sein kann, wie der ganzen Textesform des Bellum Judaicum (abgesehen von einer möglichen Bearbeitung durch den Übersetzer)[2], Zustimmung

1) Vgl. Th. Zahn, Forschungen, Band V, S. 150 u. 155. Es steht eigentlich bei Mechithar zu lesen: Joseph oder Caliapha der Pontifex. Die Verwechselung des Historikers mit dem Hohenpriester Joseph Kaiphas (Jos. antiqu. XVIII, 2, 2) sei nach Assemani, Bibliotheca orientalis II, p. 165 bei den Jacobiten Syriens fast allgemein. Über die hier herrschenden Irrtümer in betreff des Josephus vgl. J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, Lips. 1832, p. XXIX, not. 21. Daß die Syrer geradezu meinten, Josephus sei Christ geworden, ist bezeichnend. Über die armenische Josephus-Übersetzung vermag ich, dank der Vermittlung Prof. v. Dobschütz', einige Angaben des bekannten Armenologen Mr. Fr. Conybeare mitzuteilen.

Eine solche Übersetzung gibt es in der Tat, sie ist sogar gedruckt (Constantinopel 1787). Nach Titel und Schlußvermerk soll es eine Übersetzung aus dem Lateinischen sein, gefertigt von Stephanus Lehatz (d. h. aus Lemberg). Vor 18 Jahren kaufte Conybeare ein Exemplar davon in Tiflis und zeigte in armenischen Zeitschriften, daß es der Hauptsache nach eine alte Übersetzung aus dem 5. Jahrhundert sei. Ein Manuscript davon kennt Conybeare nicht, aber ein solches befand sich unter den 1830 auf dem Weg von Madras nach Venedig am Cap der guten Hoffnung untergegangenen 600 Handschriften. Die Citate aus Josephus bei Moses von Khoren sind wörtlich dieser Übersetzung entnommen, nur daß Stephanus hier und da etwas nach Rufinus veränderte, worüber Conybeare bald eine Note publicieren will. Die Übersetzung ist fast durchweg gutes klassisches Armenisch, wörtlich, doch nicht sklavisch. — Vor 5 Jahren fand Conybeare ein Manuscript des Josephus (13. Jahrh.) zu Venedig, hatte aber nicht Zeit, es zu studieren. Über Abweichungen in der Art des slavischen Josephus hat Mr. Conybeare nichts mitgeteilt, daher es wohl auch keine in der armenischen Übersetzung geben wird.

2) Noch gar nicht näher untersucht ist die in der Einleitung zur Josephus-Ausgabe von J. Hudson (2 voll., Oxon. 1720 fol.) sich findende Mitteilung des Anton Hallius, Jacob Usher habe von Ludwig Capellus eine handschriftliche Epitome der Bücher vom jüdischen Krieg erhalten und sie bei der Abfassung seiner Annalen benutzt (nach einem Brief Ushers an Arnold Boot). Doch zeigen Ushers Annalen, soviel ich habe fest-

finden sollte, kann an die Beantwortung der andern Frage gegangen werden, welchen historischen Wert die hier sich darbietenden Nachrichten über für uns Christen so hochwichtige Gegenstände haben.

---

stellen können, keine Spur einer Bekanntschaft mit den hier behandelten Abschnitten des Jos. Slav.

Ebenfalls nicht näher untersucht scheint die Paraphrase der Antiquitäten und des Bellum Judaicum zu sein, die sich im Doppelcodex Barberin. II, 49—50 findet und einen Priester Manuel Chartophylax (wahrscheinlich im 16. Jahrhundert lebend) zum Verfasser hat (vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur², S. 909).

Inhalt.

	Seite
1. Bisherige Behandlung der slavischen Übersetzung	1
2. Die Handschriften	3
3. Die Zeugnisse	5
4. Das Alter der Überlieferung	15
a) auf slavischem Gebiete	15
b) auf griechisch-lateinischem Gebiete	18
5. Kann Josephus der Verfasser sein?	28
6. Können diese Zeugnisse der ersten, nichtgriechischen Ausgabe des Bellum Judaicum angehören?	70
7. Wie läßt sich das Verschwinden dieser Zeugnisse in der griechischen Überlieferung erklären?	75

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Hrsg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften

(Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.)

Ständig wächst die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung der Epoche, in welcher die Väter der Kirche gewirkt und geschrieben haben. Wer eine Antwort auf die Frage sucht, wie die Fundamente unserer Kultur in der Verbindung von Christentum und Antike gelegt worden sind, wer die Entstehung der katholischen Reichskirche ermitteln will, wer die Ursprünge der Verfassungsformen, die das mittelalterliche Europa beherrscht haben, studiert, sieht sich auf die patristische Literatur gewiesen, und diese Literatur ist auch der Mutterschoß der Literaturen aller romanischen und germanischen Völker gewesen.

Die neue Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller — zunächst der ersten drei Jahrhunderte — wird demnach den verschiedensten Forschungen dienen können.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes, sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Im Druck befinden sich:

Acta Archelai bearbeitet von C. H. Beeson, Chicago.

Eusebius. Kirchengeschichte bearb. von Ed. Schwartz, Göttingen. 2. Hälfte mit Rufins Lateinischer Übersetzg. bearb. v. Theodor Mommsen (†).

Zunächst sind dann ferner zu erwarten:

Clemens Alexandrinus. Stromata bearb. von O. Stählin, München.

Julius Africanus bearbeitet von Heinrich Gelzer, Jena.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 50 (einzeln käufliche) Bände.

Jährlich noch nicht 20 Mark *hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiss* ***auch jeder kleinen Bibliothek*** *die Subskription möglich macht, um sich die vollständige so wertvolle Sammlung zu sichern.*

Leipzig, Januar 1906. **J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.**

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — VIERZEHNTER BAND HEFT 4

DER GANZEN REIHE XXIX, 4

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1906

vol. 28-29
(1905-06)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA
VOL 28-29
(1905-06).